د . نديم البيطار

التاريخ كدورات ايديولوجية

الايديولوجية الانقلابية

المقدمة

هذه الدراسة هي دراسة فلسفية اجتماعية تاريخية في الانقلابات التاريخية الكبرى أو بالأحرى في طبيعة الإيديولوجيات المتكاملة الجوانب التي ترافقها وترجع اليها كمنطلق وكقاعدة تضفي عليها هويتها التاريخية الخاصة وتحدد أساسياً مجراها التاريخي كانقلابات كبرى . إنها دراسة تقارن بالتالي بين هذه الإيديولوجيات التي تقوم عليها هذه الانقلابات التي تظهر في مراحل متماثلة في التاريخ ، هي مراحله الانتقالية الثورية الكبرى التي كانت تعني في تجارب هذا التاريخ الانتقال الثوري من وجود تقليدي إلى وجود جديد يُفترض به أن ينقضه في جميع أبعاده ومن الجذور.

المرحلة التاريخية الحالية التي يمر فيها المجتمع العربي هي مرحلة من هذا النوع ، أو بالأحرى ، مرحلة ابتدأت تتخذ مجرى مرحلة كهذه ، مدفوعة بجدلية التاريخ الحديث وقوى الحداثة التي تطبق عليه من جميع الجهات. انها مرحلة لا تقتصرطبعاً على هذا المجتمع بل تشمل جميع بلدان العالم الثالث التي تشارك فيها بدرجات مختلفة كمجتمعات ما- قبل- حديثة . مراحل انتقالية جذرية كهذه كانت تتخذ عادة سيرورة تاريخية طويلة تمتد الى قرون ؛ ولهذا يمكن القول انها سريعة الحركة نسبياً في هذه المجتمعات رغم أنها تبدو بطيئة من ناحية مجردة أو مطلقة.

ولكن إن نحن أردنا أن نكشف عن العقلانية التاريخية التي تسود هذه المرحلة في المجتمع العربي، وكذلك في مجتمعات آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، فندرك سيرها ونتنبىء بالمصير الذي سيتمخض عنه هذا السير، وجب أن نقارن الإيديولوجيات التاريخية التي كانت تعبر عن مراحل انتقالية كهذه ، فنرى إن كان هناك من قانون إيديولوجي عام يسودها ويفرض وجوده على كل منها . فإن كان من الممكن الكشف عن قانون كهذا ، وان كانت المرحلة الحالية في المجتمع العربي، وفي مجتمعات العالم الثالث ، مرحلة تماثلها ، وجب علينا إذن، في ضوء التاريخ على الأقل، أن نرقب من هذا القانون أو الضرورة الإيديولوجية أن تعيد ذاتها فيها كما حدث في غيرها من المراحل التاريخية الانتقالية . هذه الدراسة تقتصر على هذه الناحية الإيديولوجية وتركز عليها في الانقلابات التاريخية الكبرى . إنها ، بكلمة أخرى ، تدرس وتقارن هذه الإيديولوجيات الانقلابية التي عبرت عن هذه المراحل الانتقالية فضبطت ووجهت قواها وامكاناتها وأعطتها شخصيتها كيما نرى ان كان هناك من خصائص وميزات عامة واحدة ترافق كلا من هذه الإيديولوجيات ، أي إن كان هناك من بنية واحدة تفرض وجودها على كل منها، وتمثلها كلها كنموذج عام تعبر عنه . فإن وجدنا هذه البنية – والدراسة الحالية دليل على وجودها– كان من الممكن أن نرقب من المرحلة الانتقالية التي يمر فيها المجتمع العربي أن تعبر عن ذاتها في إيديولوجية من هذا النوع .

إن صح هذا كان بالإمكان ضبط قوى الحركة العربية القومية الثورية توجيه سيرها، توفير الجهود وتركيزها ، قياس نجاحها ، الحكم على أوضاعها القائمة بمقياس علمي سليم، الإنباء بمستقبلها، اختصار الطريق الى مقاصدها، تقويم الحركات السياسية القائمة ، والحكم على درجة انقلابيتها ، الخ ... ولكن

كي يكتمل البحث يجب دراسة ما أشرنا إليه كالمراحل الانتقالية التاريخية ، المقارنة بينها للكشف عن أسبابها وطبيعتها المشتركة كي نكتشف إن كانت تنطبق على التحولات التي بدأت تحدث في المجتمع العربي والتطورات التي يمكن أن تتمخض عنها فيما بعد، فتقود الى تكامل هذه المرحلة الانتقالية بشكل مماثل يوجه بعقلانيته أو جدليته التاريخية الى إيديولوجية كهذه . هذا سيكون موضوعاً لأحد الأجزاء الأخرى القادمة . انني استخدمت كلمة "يوجه " وليس " يحقق " أو يفرض ، لأن تكامل المرحلة الانتقالية – إن افترضنا جدلاً تكاملها– لا يعني حتماً تمخض المرحلة عن إيديولوجية من هذا النوع . المشكلة المهمة التي تواجهها حالياً سيرورة تاريخية كهذه هو أن الإيديولوجيات المتوافرة الآن استنزفت إمكاناتها التاريخية وأصبحت في نهاية دوراتها الايديولوجية ، وخسرت بالتالي القدرة التي رافقتها عند ظهورها على جذب الناس اليها ، إلهامهم وتجديد مشاعرهم وتكوينهم النفسي العقلي نفسه في صورتها .

التمثيل على البنية الإيديولوجية الواحدة التي تعيد ذاتها في الإيديولوجيات الانقلابية التاريخية بالرجوع الى جميع هذه الإيديولوجيات كان طبعاً غير ممكن ليس فقط لأن حجم الكتاب بلغ درجة لا تسمح بذلك ، بل لأن كل فصل يتحول عندئذ الى كتاب قائم في ذاته . هذا كان يعني طبعاً أنه يجب اختيار بعض هذه الإيديولوجيات والاقتصار عليها . اختيار الإيديولوجيات الغربية الحديثة – وأخصها الليبرالية في أشكالها وثوراتها المختلفة ، والماركسية في مختلف ثوراتها الشيوعية ، والنازية ، والى درجة ما الفاشية الإيطالية والبروتستانتية ، فإنه يرجع للأسباب التالية :

١- إنها أكثر تكاملاً من غيرها في درجتها الانقلابية .

٢- النموذج العلماني تكامل تماماً ولأول مرة في التاريخ في هذه الايديولوجيات العلمانية الحديثة التي تمثله .

٣- إنها حديثة ، لا نزال نعايشها أو نعايش آثارها ، ولهذا فهي تنفتح لتجاربنا وإدراكنا أكثر من الإيديولوجيات القديمة التي لا تتأثر بها مباشرة .

٤- لأن هذه الإيديولوجيات تقترن بالمجتمع الحديث الذي تمخض عنها وهو مجتمع أخذ يمتد الى العالم كله ويقتلع في امتداده تدريجياً جذور المجتمعات ما- قبل- الحديثة .

٥- لأن حركة الانبعاث العربي هي ، في الأساس ، ردة فعل لاحتكاك خارجي مع الحضارة الحديثة التي تنغمس فيها هذه الإيديولوجيات .

٦- أما الرجوع الى المسيحية في عرض التمثيل عن التركيب أو البنية الإيديولوجية العامة الواحدة ، فإنه يعود الى أن المسيحية كانت قد أقامت الإطار الإيديولوجي العام الذي نشأت فيه وضده هذه الإيديولوجيات الحديثة التي جعلت من الدين ، مباشرة أو غير مباشرة ، النقيض الذي يتجه اليه عداؤها بشكل أساسي ؛ ولهذا كان التمثيل بها والرجوع اليها أمراً ضرورياً لإدراكها . فجدلية هذا النقض كانت أساسية في تكوينها . ثم ان هذا الصراع أعلن عن نهاية الدورة الايديولوجية المسيحية وبالتالي يقدم ، في طبيعته والنتائج التي ترتبت عليه ، مثلاً عن النتائج التي يمكن أن تحدث للإيديولوجيات الميتافيزيقية الأخرى في بلدان العالم الثالث مع تقدم المرحلة الانتقالية التي تمر فيها .

٧- البروتستانتية وجدت مكاناً لأنها أفرزت ، دون أي قصد أو تخطيط ، جدلية مهدت لظهور الإيديولوجيات العلمانية الحديثة فكانت إيديولوجية انتقالية بين هذه الأخيرة والمسيحية.

ان الحركة العربية القومية الثورية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد ، والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير . ان مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي ان يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية المماثلة ، ومن ثم ان يقابل بين التركيب الايديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية ، وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال واجرائه . إن تحديداً من هذا النوع ، وان كان تحليلاً وليس حلاً ، فإنه ينطوي على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية ، لأن ادراك البنية الايديولوجية الواحدة أو النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات الأساسية الكبرى هو مدماك أول في بناء أي انقلاب . إن الوجود العربي يواجه أزمة كلية فريدة في تاريخه ، أخذت تجتاح كيانه وتحكم على هذا الكيان بالموت . انها فريدة لما قد تنطوي عليه من شمول وعمق وحدّة لا نرى شيئاً منها في الأزمات التاريخية السابقة التي عاناها . لهذا فإن تحديد الشكل العام الذي تتخذه الايديولوجية الانقلابية التي ترافق الانقلابات الكبرى ليس أمراً غريباً عن ذلك الوجود لأن الأزمة التي أخذ يواجهها هي من النوع الذي قام دائماً وراء الانقلابات الكبرى.

وهكذا، يتضح ان ما قد يخال لنا بأنه سلبية في هذه الدراسة هو في الواقع ايجابية : بله ايجابية حادة عنيفة وان كانت غيرمباشرة ، لأن القارىء العربي سيقارن في كل جزء منها بينها وبين الوضع العربي الفكري والإيديولوجي

الثوري فيرى ضرورة تجاوز هذا الوضع ونقضه ، ويستدل من هذه المقارنة على طريقة ما في هذه المرحلة الانتقالية الكبرى التي يعانيها . ان وعي الشكل الايديولوجي الانقلابي أو بالأحرى البنية العامة الواحدة التي تقوم عليها كل ايديولوجية انقلابية ، هو في حدّ ذاته نوع من التمرد ضد الوجود العربي الراهن. ان معاناة هذا الشكل هو في آن واحد الانتباه الى وضع هذا الوجود ووضع الحركة العربية القومية الايديولوجي " كفضيحة " . ان الكشف عن الحدود الايديولوجية الانقلابية يعني تجاوزاً عفوياً للحركة العربية القومية الثورية في حدودها الحاضرة .

ان ايضاح معنى وتركيب ودور الايديولوجية الانقلابية التي ترافق الأدوار الانتقالية كالدور الذي نمر به يمثل الآن أكبر حاجة فكرية للحركة العربية القومية الثورية .

هنا تقوم ، في الواقع ، حدود الانقلاب العربي الأساسية العامة ، في الشكل العام الذي تعبّر فيه كل ايديولوجية انقلابية عن ذاتها ؛ إنه شكل كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات الانقلابية التي عبرت عن حركات انقلابية كبرى في التاريخ ، رافقت المراحل الانتقالية كالمرحلة التي نمرّ فيها .

ولكي تكتمل المعالجة الفلسفية الاجتماعية للحركة العربية الثورية يجب أن نثير مشكلة أخرى ألا هي مشكلة فلسفة الحياة أو الايديولوجية الانقلابية المعينة التي يمكن لتلك الحركة أن تعتمدها في التعبير عن ذاتها ، وفي إعلان شخصيتها ، وهذا ما سأعالجه قريباً في كتاب آخر هو: " قضية الانقلاب العربي " .

إننا لا نستطيع أن نصل الى المعرفة في أي صعيد كان دون أن نتمكن قبل كل شيء آخر من طرح الاسئلة الصحيحة . ففي العلم مثلاً تتوقف الأجوبة التي نحصل عليها على الأسئلة التي نطرحها . إن اوسكار وايلد كتب مرة بأن من يضع السؤال ليس أبداً الرجل الذي يعطي الجواب. وبكلمة ، ان وضع السؤال في حدوده الصحيحة هو الخطوة الأولى التي يقوم عليها الجواب أو بالاحرى التي يستحيل دونها إعطاء الجواب .

إن كل ثورة في تاريخ الفكر لم تكن تقدم حلاً للقضايا التي حاولت سابقاتها أن تحلها، ولكن تُعلن عادة أن هذه القضايا غير موجودة أو أنها كانت تُطرح بشكل خاطىء . ان رايشنبخ مثلاً يقرر في دراسته حول نشوء الفلسفة العلمية بأن التقدم الفلسفي الفكري يجد مكانه أولاً في الاسئلة التي وضعها المفكرون وفي القضايا التي طرحها الفلاسفة للبحث وليس في الأجوبة. فالسؤال الصحيح هو مفتاح كل تطور فلسفي صحيح . لهذا، فإن مشكلة الحركة العربية القومية الانقلابية الآن هي أولاً مشكلة طرح السؤال الأساسي حولها ، هذا السؤال : كيف يمكن لهذه الحركة أن تُطرح ايديولوجياً من جديد ، هو أولاً : كيف يمكن لهذه الحركة أن تكون انقلابية؟.

إن الحصول على معرفة جديدة لأسهل بكثير من التحرر من معرفة قائمة أو تقليدية، ولهذا فإن عمل النقض والهدم الذي تقوم به هذه الدراسة بقوة المقارنة المحضة التي تثيرها هو عمل أساسي لا مهرب منه .

إن الفكر الانقلابي يطرح جانباً كفكر ديكارت ، ولكن بجدية منطقية أكثر، جميع الحقائق التي تحيط به كي يبدأ من جديد بعقل غيرمثقل بشيء . إن التثقيف الصحيح في عبارة فاليري هو إلغاء ما أحرزه الفرد من تثقيف سابق .

* * *

إن الدراسات حول الايديولوجيات الانقلابية وافرة جداً في الفكر الغربي، ولكنها دراسات قصّرت كثيراً من ناحية فلسفية . إنها لم تحاول ان تدرس تراكيبها الايديولوجية الفردية كي ترى ان كان من الممكن الكشف عن بنية ايديولوجية واحدة ، عن تركيب ايديولوجي عام يسودها كلها . فهناك مثلاً ، ألوف من الكتب حول المسيحية ، الماركسية ، النازية ، الليبرالية أو الاديان التاريخية ، ولكن ليس هناك كتب تقابل بينها كي ترى ان كانت تشترك ، على الرغم من اختلاف مضامينها فلسفياً وأخلاقياً وسياسياً الخ... في شكل عام يفرض ذاته على كل منها . ان معظم الدراسات من ناحية عامة ركزت اهتمامها الأول على الأوضاع التاريخية التي قامت بها، وعلى العناصر الاجتماعية الاقتصادية السياسية التي أثرت فيها ، على مبادئها وتعاليمها وعلى نظمها ومؤسساتها المختلفة .

هناك دراسات قليلة ، كدراسات سوروكين ، وبرينتون، وهنتر، ودين ، وادواردز، ونيومن، وكوهن ، وبروجن ، وآرنت ، ولوبون ، وجوسان ، و ديفارجه، وكانتريل ، وبوير، وبانز ، وكار، وبرزيزنسكي ، وفريدريك ، وهيلجارتن ، وموشياللي الخ... حاولت ان تقارن بين الثورات المختلفة فتكشف عن السنن العامة التي تسودها أو العناصر المختلفة التي تشارك فيها، ولكنها كانت دراسات تقتصر على أوضاع ظهورها ، وحركة تطورها ، أو على أجهزتها ونظمها المختلفة . إنها كانت تهمل المقارنة الايديولوجية بغية الكشف عن شكل عام يسودها، وعندما تفعل ذلك يقتصر الأمر على بحث جانبي في فصل أو فصلين كما نرى في دراسات برزيزنسكي وفريدريك مثلاً .

ولكن هذا الفكر انشغل ، على العكس ، بشخصية الإنسان الثوري أو المتمرد، بالتركيب النفسي الذي يميزه ، فهناك ابتداء من دوستويفسكي بشكل خاص الى البير كامو ، وكولين ويلسن، وأريك هوفر . الخ.. دراسات قيمة جداً تتركز على سيكولوجيا الثائر آو المتمرد .

لهذا فإن دراسة من النوع الذي يقارن بين الايديولوجيات الانقلابية فيدرسها من ناحية فلسفية في تركيبها العام هي ضرورية ليس فقط بالنسبة لوضعنا العربي والمرحلة الانتقالية الثورية التي يمر بها مع آسيا وافريقيا وأميركا اللاتينية ، ولكن بالنسبة إلى إدراك التاريخ كتاريخ .

ان هذه الناحية ازدادت ضرورة الآن لأنه ، بدلاً من السلام والتعاون ، فإن عالم ما بعد الحرب يتجه نحو سلسلة من التحولات الثورية ، لأن الحرب ، وقد كانت في الماضي أداة أساسية في اجراء التحولات وحل المتناقضات السياسية العقائدية الكبرى ، خسرت طابعها فيما تحمله حالياً من خطر افناء للإنسانية جمعاء . إن أشكال الصراع الحالي والمقبل قد تأحذ الى مدى طويل شكل الثورات . ان الثورة أصبحت وحدها تقف كأداة تغيير وتبديل . فبقدر ما تخسر الحرب من دورها بقدر ما تكسبه الثورة من أهمية اضافية . إن التنبؤ بمستقبل الحركة العربية القومية الايديولوجي يعني إذن طرح قضية ولادة الايديولوجيات التاريخية الكبرى ، أوضاع ولادتها، وأبعاد شخصيتها ، إذ ليس هناك أي سبب يجعلنا نفترض بأن نمو ايديولوجية مقبلة سيختلف عن نمو ايديولوجية سابقة في ظروف مشابهة . فإن كان من الممكن تحديد تركيب عام يُعيد ذاته في كل من الايديولوجيات الانقلابية ، فلأن الأوضاع الثورية التي تنشأ فيها هذه الايديولوجيات تفرض هذا التركيب ، هذه البنية الايديولوجية العامة الواحدة عليها .

ويما ان هذه الأوضاع متشابهة في التاريخ ، لأن المشاكل الأساسية والقضايا الكبرى التي يعانيها الوضع الإنساني واحدة متماثلة ، فإنها– أي الأوضاع – تفرض مشاغل وجدلية متماثلة على هذه الايديولوجيات . ففي أوضاع متماثلة تقوم مظاهر متماثلة ، إن في السلوك الفردي ، أو الأحدالت التاريخية ، أو في التجارب العقائدية .

إن هذه المقارنة العامة تعطينا فرصة أجدى وأحسن كي نطرح جانباً من جميع الايديولوجيات الانقلابية ما هو فردي وذاتي وعرضي كي نُبقي على أكثر الخصائص شمولاً وبالتالي أكثرها موضوعية .

إن قضية تحديد التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، وان كانت قضية فلسفية ، تصبح ذات قواعد وإطارات تجريبية . إن مغزى هذه الدراسة يقوم في انها تحاول أن تصف قاعدة جميع الانقلابات والتجارب الانقلابية الكبرى في التاريخ ، وان تدل على البنية الايديولوجية التي تسود جميع هذه المراحل الانتقالية .

إن الانقلابات الايديولوجية الكبرى تسود العصر الحديث . فمنذ قرنين على الأقل كان العصر يعاني تجارب ايديولوجية انقلابية لا مثيل لها في التاريخ. إنه عصر يُفرض علينا ادراكه لأنه عصر يصنعنا ويحدد الدنيا التي نعيش فيها . إن وطأة هذا العصر بأبعاده الايديولوجية تتحكم الآن بمصير آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية .

لذلك ، كان استكشاف كنهه أمراً ضرورياً في ادراك حياتنا وتجاربنا اليومية ، نحن الذين نعاني هذه المرحلة الانتقالية الثورية الحادة في هذه القارات . إن القصد إذن من هذه الدراسة عرض أو تحليل ما تعرض له العصر

الحديث من مذاهب وحركات انقلابية . فهذا من عمل المؤرخ . إن القصد فلسفي اجتماعي ، لأنه من الضروري جداً أن نكتشف في هذا الخضم من التجارب الايديولوجية ، قاعدة عامة مشتركة تُضفي عليها وحدة وتفسرها فتساعدنا بالتالي على إدراك التاريخ بشكل عام والتاريخ الحالي الذي نتفاعل معه بشكل خاص. هذا المفهوم ليس المفهوم الوحيد في تفسير العصر الحديث عامة والمرحلة الانتقالية في القارات الثلاث خاصة . إنه مفهوم لا يُفسر كل شيء على الصعيد الايديولوجي الانتقالي ولكنه مفهوم يعالج ، بالقاعدة التي يقدمها ، مشكلة العصر الأولى ، أي الاتجاه الذي يسود المرحلة الانتقالية التي نعانيها والمصير الذي يرقبها.

إن كل علم أو فن ، من الفيزياء الى السياسة إلى الفن ، يفرض وجود معرفة معينة ينطلق منها . هذه المعرفة تنقسم الى قسمين : القسم النظري والقسم التطبيقي ، الأول يحاول أن يكشف عن بعض القوانين التي تفسر العالم أو وجهاً منه ، والثاني يستخدم الأول أو المعرفة النظرية في تحقيق أهداف نريدها . لهذا نجد ان في كل علم صعيدين ، صعيداً نظرياً وصعيداً تطبيقياً يعتمد على الصعيد الأول ويأتي في أثره ، أي ان المقاصد مفروضة بالنظريات التي نملكها .

إن سياسة ثورية تتبناها أي حركة انقلابية هي سياسة يجب أن تنطلق أو بالأحرى تنطلق دائماً من نوع من أنواع المعرفة النظرية مهما ضحلت هذه المعرفة . ان مشكلة الحركة العربية القومية هي ان النظريات التي تملكها لا تجاري جدليتها الثورية . فثورية الواقع العربي تتقدم على الناحية الايديولوجية في هذه الحركة ، وهو أهم متناقضاتها الذاتية . إنها لا تزال تفتقر الى هذه الناحية الايديولوجية والنظرية لأن كل حركة انقلابية في مرحلة من

النوع الذي نمر به، تحتاج الى هذه الناحية إذا ما أرادت أن تكشف عن امكاناتها. هذه الدراسة هي محاولة في التنبيه الى هذا التناقض وفي تعيين الطريق الذي يؤدي أتباعه الى معالجته .

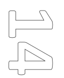
هناك حديث دائم عن الانقلاب ، وهناك اعتراف عام بضرورة تبلور الحركة العربية الثورية في موقف ايديولوجي انقلابي . إن الخطوة المنطقية التي يجب أن تأتي بعد ذلك هي طبعاً الكشف عن مقومات هذا الموقف ؛ فإن كان هناك مقومات وخصائص تُعطي هذا الموقف شخصية عامة ، وجب آنذاك تحليلها ووصفها . إن هذه الدراسة تحاول أن تفعل ذلك بالضبط . إن كل ايديولوجية انقلابية ترتبط في مضمونها ، بحدود زمانية ومكانية معينة ، ولهذا يستحيل تصور ايديولوجية تكون محدودة في مضمونها وتصلح في الوقت ذاته لجميع الشعوب وجميع الأمكنة ، فيكون شكلها ، آنذاك فقط ، مطلقاً . إن المواقف الايديولوجية الانقلابية ليست سراً ذاتياً من أسرار النفس أو الخيال أو التصور لا نستطيع ان ندركه ، بل هي كل موضوعي تحدده قوانين وخصائص عامة مترابطة في وحدة عامة . إن هذه الدراسة تحاول أن تكشف عن الخصائص العامة في جميع التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ دون تحيز .

فعندما نحاول أن ندرس مثلاً الشيوعية أو مرحلة انتقالية ثورية معينة فإننا نجد سنداً كبيراً لنا ان أدركنا مقدماً ان هناك بعض الميزات الأساسية التي ترافقها هي ميزات عامة شاملة في كل ايديولوجية انقلابية أو مرحلة انتقالية . لهذا يمكن الاستنتاج بأن الدراسة العلمية للتجارب الايديولوجية الانقلابية ممكنة، لأن هناك خصائص مشتركة في جميع هذه التجارب فيما يتعلق بجوهرها وتركيبها ودورها .

مقاومة الوجود العربي القائم لم تدخل الصعيد الفلسفي أو الصعيد الايديولوجي الانقلابي بعد ، والحركة العربية عبرت عن ذاتها من ناحية ثورية في تحولات اجتماعية وسياسية فقط ، ولكنها يجب أن تتجاوز هذا الصعيد وتدخل الصعيد الفلسفي الايديولوجي كي توسع انقلابيتها، تتابع هذه الانقلابية في نموها وتحفظ استمرارها . عمل الحركة العربية القومية خارج هذا الصعيد سيزيد من الأزمة النفسية ويكثف من أبعاد المشكلة الروحية النفسية التي يعانيها الوجود العربي الى ان تفرض الأزمة أو المشكلة عليها دخول هذا الصعيد . عندئذ فقط تجد هذه الحركة قاعدتها، وعندئذ فقط يصح سيرها . دون هذا يكون السقوط والتحلل .

إن الحركة العربية القومية الثورية يجب أن تتجاوز ذاتها . ثورياً بشكل دائم إذا هي أرادت أن تحتم ذاتها ، أي يجب أن تكون ثورة دائمة في التاريخ وعلى ذاتها إذا هي أرادت أن تعبر عن هذه المرحلة الانتقالية الثورية ، والا فإن هذه المرحلة تمزقها وتهشم كل من يحاول التعبير عنها دون أن يتمكن من بلورتها فى هذا الشكل الثوري الدائم .

إن الحركة العربية يجب أن تكون انقلابية أي أنها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي ، باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه إمكانات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث . انها لا تستطيع أن تتجنب انقلابية من هذا النوع لأن القوى الخارجية والداخلية العاملة فيها تفرض عليها أن تطور ذاتها دائماً وباستمرار في هذا السبيل . إن أمل الحركة العربية القومية الثورية في اكتمال نموها يقوم في فلسفة حياة جديدة تدل على هذا التطوير الانقلابي لها، وتعيّن طريقه ، وفي مجموعة أو طليعة انقلابية تعبر عن هذه الفلسفة وتشق السبل أمامها . إن هذه الدراسة تجد أهميتها هنا لأنها تحدد



الشكل العام الذي يميز كل فلسفة حياة من هذا النوع : لهذا أرجو أن تؤدي الى رجوع عدد من الشباب العربي القومي الثوري إلى أنفسهم ، والتدقيق في هذه النفوس، ومحاسبتها حساباً وجدانياً ايديولوجياً صارماً ، والتأمل فيها وبوضعها، ومن ثم العودة الى الصراع الانقلابي مع الوجود الراهن .

إن عدداً من الفلاسفة والمفكرين لاحظ بحق أن أهم عثرة في اعلان مفهوم سياسي جديد أصحّ في تصوير الواقع والتعبير عنه في قواه واتجاهاته تقوم في وجود مفهوم آخر نشأ الوعي العام فيه ، وبذلك تعود عليه . إن الوعي العربي تعوّد على أشكال ايديولوجية تقليدية أصبحت ذات طبيعة لاتاريخية نشأ فيها وهي لما تزل تخلقه . فالحركة العربية تحتاج الى كل ما تنطوي عليه النفس العربية من فاعلية ، وإلى كل ما تحمله هذه النفس من مشاعر وعواطف، وطريق ذلك يقوم في تحرر العربي من سلاسل القواعد وقيود الاطارات الايديولوجية التقليدية التي تخنق امكاناته وكفاءاته وذلك بتركيز وعيه على فلسفة حياة جديدة .

جميع الايديولوجيات التاريخية تتحول من طور ثوري ديناميكي أول الى طور جمود تجتر فيه ذاتها وتتقوقع عليها . المؤمن الأول ، سواء كان يلتزم بإيديولوجية ميتافيزيقية أو علمانية ، الذي كان قادراً على إعادة صنع التاريخ في الطور الأول يتحول في الطور الثاني الى مؤمن تقليدي عاجز تماماً عن التجاوب أو التفاعل مع حركة التاريخ ، أي مؤمن بشعارات وطقوس وممارسات غريبة عن جوهر هذه الايديولوجيات . كل إيديولوجية من هذه الايديولوجية كانت تخلق في هذا المؤمن العادي العدو الأول الذي يقتلها ، الإيديولوجية الشيوعية توفر لنا مثلاً تاريخياً آخيراً على هذا القانون . فالعدو الأول الذي قضى عليها لم يكن من الخارج بل المؤمن الشيوعي من الداخل ،

فالمؤمن العادي الذي يسود تماماً في هذا الطور، وفي جميع مستويات الحياة هو، بكلمة أخرى ، واحد يعيد ذاته في جميع هذه الإيديولوجيات ، والتعرف إليه في إحداها يعني التعرف إليه وإدراكه فيها كلها .

ان عدم تركز الفكر العربي الثوري على فلسفة حياة أو بكلمة أخرى على ايديولوجية انقلابية بمعناها الصحيح جعل هذا الفكر هامشياً وسطحياً لا يعرف مسيرة الاستمرار والعمق والجذرية وصلابة التمرد، وهي ميزة تأتيه من الجهد الفكري المستمرالذي يغذيه وجدان جديد تبلور ونما في ظل ايديولوجية انقلابية جديدة . انني أؤمن بإمكانات الحركة العربية القومية الثورية ، أؤمن بأن هذه الامكانات تكفل لهذه الحركة أن تتحول وان تتجاوز ذاتها بشكل دائم . ان هذه الدراسة هي دعوة إلى مساندة هذا التجاوز الدائم . ان هذه الحركة تحتوي على خزان عنيد عميق من الإمكانات ، وواجب الفكر الانقلابي الأول أن يكشف عنها ويفتح الطريق أمامها .

بعد عرض ووصف البنية الايديولوجية الواحدة أو الشكل العام الذي يميز كل ايديولوجية انقلابية يظهر بشكل واضح التناقض أو التباين الكبير بين هذا الشكل الذي يعبر عن أكمل حركة انقلابية صحيحة وبين الواقع الايديولوجي المنكمش الضيق الذي يميز الحركة العربية الثورية. يجب التنبيه هنا أن التركز على هذا التركيب الايديولوجي العام لا يعني أنه من الممكن فصله عن الأوضاع التاريخية الاجتماعية أو أنه يمكن أن ينشأ دون أن يكون خاضعاً للأساس المادي من قوى سياسية ، واقتصادية واجتماعية وعلمية الخ... ان هذه الدراسة تؤكد ان قيام أي انقلاب يرتبط بتحولات اجتماعية عامة تبلغ درجة من الجذرية تدفع الفرد الى التحرر من الوجود التقليدي . إن التحولات الطارئة على الوجود العربي تتجه نحو عتق الفرد، ممّا يقضي بقيام وضع يفرض بمنطقه الخاص ،

توليد ايديولوجية انقلابية فتظهر آنذاك أهمية التعرف مقدماً إلى تركيبها الايديولوجي العام ويتضح أيضاً أن القضية الانقلابية لا تنشأ أولاً في خلق نظم جديدة، بالرغم من أهمية ذلك، بل بتجديد الإنسان العربي تجديداً روحياً ونفسياً. ان الفكر الانقلابي الصحيح لا يهاجم وينقد ويثير الشك فقط في توزيع الثروة ، والامتيازات الطبقية ، والفساد السياسي ، والمظالم الاجتماعية ، الخ.. بل يهاجم وينقد ويثير الشك في فلسفة الحياة التي يبنى عليها الوجود الراهن ككل ، والتي يرجع اليها هذا الوجود في فرض سطوته على عقول الناس. ان نقده اذن فلسفي وليس سياسياً فقط . فالنقد أو العمل السياسي الاجتماعي يجب أن يسير جنباً الى جنب مع ايديولوجية انقلابية جديدة ، التي يصبح بدونها دون روح، دون فكرة كبيرة تجذب وتسحر امكانات الفرد العاطفية والروحية . ان الايديولوجية الانقلابية هي التي تولد النشاط النفسي والروحي الذي يشمل جميع مظاهر الانقلاب ، والذي يمكن الحركة العربية الثورية من تحقيق رصيدها الجديد. لا شك أن الأوضاع يجب أن تكون ناضجة ، حبلى بالإمكانات الثورية المتفجرة، قبل أن تصبح نظريات معينة فعالة . ولكن الأوضاع قد تنضج دون نظرية ملائمة تكشف تفجرها الثوري وتعبر عنه وتقوده ، فيبقى عند ذاك نضجها ساكناً وتفجرها خامداً . وهذا بالضبط ما بدأت تعانيه الحركة العربية الثورية . فلو كان بإمكاننا أولاً أن نعرف أين نحن ، وأين نتجه ، لكان بإمكاننا، أن نتفهم . وبشكل أحسن ، ماذا نفعل وماذا يجب أن نفعل .

إن طور المناضل السياسي في هذه الحركة قد زال أو يجب أن يزول ، ويبدأ ، أو يجب ان يبدأ طور المناضل السياسي الانقلابي لأنها بحاجة الى من يُحدث فيها تحولاً نفسياً عقلياً يعبر عن ذاته بالدعوة الى نمط حياة جديدة ، الى نظرة جديدة الى الحياة و التاريخ تجدد هذا المناضل والإنسان العربي نفسه من

الجذور، إن مسؤولية الثاني أو ضرورته هي أكبر من مسؤولية الأول وضرورته ، لأن عمله ، سواء كان سياسياً أو عسكرياً ، يردد ذاته في تجاوب مستمر معه تكشف عنه الأجيال القادمة كقوة تاريخية فاعلة ، في حين أن عمل المناضل السياسي محدود أساسياً بمدة معينة ، وبالتالي لا يستطيع تكوين هذه الأجيال فيما بعد. إن مشكلة الانقلاب العربي الأولى هي مشكلة تحرر الفرد تحرراً أساسياً من الوجود العربي الحالي بما فيه من نظم ومؤسسات وعادات وبنية نفسية عقلية جامدة ، ومواقف تقليدية أنضبت خياله ، حساسيته وامكاناته . إن الفكر أو النضال الانقلابي هو الذي يخلق وسائل هذا التحرر التي تترسخ قاعدتها الأساسية في فلسفة أو نظرة جديدة الى الحياة ، وان أمكن في إيديولوجية انقلابية .

كان الفكر الذي وضع نفسه في خدمة ذلك التحرر من أهم أشكال الفكر الإنساني . فالفكر الانقلابي يكشف عن معنى الاشياء أو بالأحرى يعطيها معنى كاملاً ، لهذا فهو يهتم أولاً بمعنى الحياة ، بمعنى التاريخ والعالم . والدراسة هذه تحاول أن تعلن عن عالم جديد يمكن أن يرقب العربي ، عالم جديد يفرضه منطق المرحلة الانتقالية التي نمر بها إن هي استمرت في نموها وامتدادها ، وتعلن عن الطريق الى هذا العالم بوصف الشكل العام الذي تتخذه كل أيديولوجية انقلابية ، وكيف أن هذا الشكل يتجاوز الوضع الايديولوجي الذي يسود الحركة العربية القومية وينقضه .

***

ان عقم الأكثرية الساحقة من الانتاج الفكري القائم في التعبير عن الحركة العربية الثورية ، وفي الكشف عن فاعليتها ، وفي بلورة المعاني التي

تنطوي عليها هو الذي أوحى بهذه الدراسة والدراسات التي تتبعها . فمن يحاول أن يقيس حيوية الحركة العربية والفاعلية الانقلابية التي تنطوي عليها ، بالفكر الثوري الذي يعبر عنها ، لارتدّ خائباً إذ إن الطابع الذي يميز حتى الآن معظم المعالجة الفكرية للحركة العربية لا يتعدّى الصعيد الصحفي ؛ هذه الدراسة تحاول أن تنقل هذه المعالجة الى صعيد فلسفي اجتماعي انقلابي . إن أهميتها لا تقوم في ذاتها ، أي فيما تعرضه، بل في أن ما تقوله يحدّد صعيداً فكرياً جديداً يجب أن تقوم المعالجة عليه ، وهذا بدوره يفرض تحولاً انقلابياً في أوضاع الحركة ذاتها . ان المفكر الانقلابي لا يخلق المشكلة الانقلابية ، ولكنه يساهم في الخلق الايديولوجي الذي يعبر عنها . ولهذا وجب قيام المشكلة الانقلابية ، قبل ان تقوم الايديولوجية الانقلابية ، والمشكلة الانقلابية تنشأ أولاً عند قيام أوضاع انقلابية ، وثانياً عندما تحسن الأجيال الصاعدة بمعناها وتعي وجودها وحدودها .

ان ما يميز موقف الكثيرين من الشباب العربي القومي الثوري من تردد وابهام ، في غالب الأحيان ، يرجع الى عجز الحركة العربية القومية الثورية عن التعبير عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية مترابطة . هذا الشباب يحتاج لمثل تلك الايديولوجية كي يتحرر من هاته المظاهر ويكشف عن امكاناته الثورية الزاخرة. ان الفكر العربي الثوري لم يدخل بعد المرحلة الفلسفية المنظمة . وهو في معظمه فكر مفلس من ناحية انقلابية صحيحة ، يستر إفلاسه بعبارات منمقة وكلمات فصيحة . ان التخريجات اللفظية تشكل قاعدته وليست الانقلابية الصحيحة . ان الفرد العربي القومي العادي في الحركة العربية معذور إن لم يستطع تعيين الفارق أو الخط الفاصل بين الاثنين، ولكن المفكر لا يستطيع أن يفعل ذلك ، لأن مهمته ذاتها تقوم في التدليل على هذا الفارق . ان الشباب

الثوري يجب أن يكون على بينة من الأمر لأن التساهل مع أي زيف فكري يساعد في انتشاره . على الفكر العربي ان يتمكن من متابعة منطق ما يستخدمه من عبارات ، وخصوصاً كلمة " انقلاب "، فيواجه النتائج المترتبة عليها ويتبنى هذه النتائج . ان أهمية معظم التيارات الفكرية التي تعبر عن الحركة العربية الآن تنحصر باستخدام عبارات انقلابية فقط ، فتهيء الفكرللغة الانقلاب وتجعله منفتحاً للتحول النفسي الذي يفرضه نشوء فلسفة حياة جديدة أو ايديولوجية انقلابية ، على الرغم من عجزها هي ذاتها عن تسلق هذا المنحدر.

ان اعلان الوقائع بصراحة ، وبتسلسلها المنطقي ، لم يكن أكثر ضرورة مما هو عليه الآن ؛ لأنه يظهر أن هناك انهزامية تميز الشطر الأكبر من الفكر العربي الثوري أمام المعاني الايديولوجية الروحية المحضة التي تنطوي عليها اللغة الثورية التي يعتمدها . فبدلاً من مواجهة هذه المعاني فهو يحاول أن يتجاهلها ، أو أن يعطيها أشكالاً مزيفة . ان حاضر الوجود العربي أصبح يفرض قيام الإنسان الانقلابي الذي ينزع عن نفسه وعن الآخرين تقليدية التكوين النفسي العقلي الذي يحدد طبيعة الوعي ، نمط التفكير والسلوك، ويقيم للأجيال العربية الجديدة نموذجاً ايديولوجياً وانسانياً جديداً يعملون به ، ويحققون بالعمل به تجديد هذا التكوين من الجذور . لذا فإن القصد من تحديد البنية العامة الواحدة التي تعيد ذاتها في جميع الايديولوجيات الانقلابية التاريخية المتكاملة الجوانب لم يكن يقتصر على إدراكها في ذاتها ، بل لأن هذا التحديد يدعو في ذاته، كنموذج للمراحل الانتقالية ، وبتسلسل منطقي ، وتلقائياً تقريباً ، الى رفض الحالة الايديولوجية السطحية والمبعثرة الاجزاء التي تسود النضال القومي الثوري . إن كلمات ايديولوجية ، انقلابية، انقلابي، أصبحت في

معناها الروحي ، أو النفسي العقلي ، كلمات مبتذلة ، وكثيرون يرجعون اليها كتغطية لانتهازية ثورية أو سياسية تكون أساسياً أو بقدر كبير غير واعية . إن فقدان هذا المعنى النفسي العقلي الذي يفترض به تحديد تكوين الإنسان العربي هو ، في الواقع ، الظاهرة التي تميز بشكل خاص النضال القومي الثوري.

لقد أصبحنا بحاجة الى خلق أزمة فكرية انقلابية ترمي الى تصحيح قواعد الحركة وتيسير تجاوزها لذاتها . إن العبارات المنمقة لا تستطيع أن تحل محل الفكر الفلسفي الاجتماعي، غير انه من المؤسف أن نعلن ان معظم النتاج الفكري القومي لا يزال معتمداً على ذلك النوع . ان اورتاجا إي جاسا وصف مرة ستاندال وباروخا بأنهما يمثلان فكراً فلسفياً أضاع طريقه بسبب انجرافه ناحية الأدب . أما معظم المعالجات الفكرية للحركة العربية فمن النوع الشعري الذي خرج تماماً عن خط سيره بدخول الصعيد الفلسفي الاجتماعي . لكم نحن بحاجة الى إرشاد سارتر الذي يشير الى أتباعه بأن يعبروا عن وجودهم بأي شكل كان، دون الأهتمام بالكتابة بأسلوب جديد. ان الامبراطور تباريوس كان يلقب آبيون ، أحد ذوي البيان في روما ، بالجرس العالمي، بسبب كلماته الرنانة الفارغة من أي معنى وأي مضمون فلسفي . كم يصدق هذا على معظم النتاج الفكري العربي في معالجة الحركة القومية الثورية .

واجب الفكر الانقلابي الاول هو تحرير العقل من قبضة الأفكار والمفاهيم الإيديولوجية السابقة ، والحيلولة دونها ودون الاستمرار أو التأثير في الأجيال الصاعدة . على الذين يشعرون بنمو الانقلابية الصحيحة في نفوسهم والذين هم على استعداد للتبلور فيها أن يعوا معناها بوضوح ، وان يجعلوا منها قاعدة وجودهم كله والقصد الأول من حياتهم في خدمة مقاصد النضال القومي



الثوري . ما هذه الدراسة إلا دعوة الشباب العربي للتحول الى هذا النوع من الانقلابية العقلية والنفسية . ان الفكر العربي الانقلابي مدعو إلى التعبير عن نقطة تحوّل كبرى في تاريخ العرب، نقطة تحول لم يعرف هذا التاريخ مثيلاً لها في حدّتها وشمولها لأنها تعني إعادة تكوين المجتمع العربي في جميع أبعاده . انه مدعو الى إعلان فلسفة حياة انقلابية لبداية جديدة في مصير جديد. وعلى الفكر العربي أن يحرر الفرد ويجعله يقف عارياً أمام التاريخ .

***

أتوجه بدراستي أولاً إلى فئة معينة ، تلك الفئة من الشباب العربي التي تكشّف وجدانها عن معناها القومي والإنساني ، فرأت أن عليها تجديد انسانيتها بتجديد الوجود العربي . فهي تتجه إلى الشباب العربي الذي يحس حساً انقلابياً صحياً ، ويشعر شعوراً عاماً بضرورة تهديم الوجود العربي الحالي في جميع مناحيه ، ولكنه لا يستطيع ان يبلور هذا الشعور في فكر واع منسق . إن الانقلابية الصحيحة التي تعبر عن ثورية الحركة العربية هي أولاً شعور عام نعانيه كتجربة عاطفية وجدانية عميقة . وأنها حقيقة يكابدها كثيرون من الذين لم يعوها ولم يعملوا على ترسيخها في إطار فكري واضح .

لا تحتاج الصعوبة الشديدة التي ينطوي عليها موقف كهذا الى تعليق، فليس القصد من وراء هذه الدراسة اسداء نتيجة نهائية معينة ، بل تحريض المثقف بشكل عام والأجيال الجديدة بشكل خاص على الصراع الإيديولوجي ضد الوجود العربي الراهن . ان الصراع وحده يكشف عن النفسية الانقلابية ، وهو وحده يحوّل الحقيقة الانقلابية المجردة الى حقيقة حسية ، إلى جزء وجداني في كيان الفرد . فدراستها لا تفيد ، ولا ينفع الاستقصاء الفكري فيها مهما كان

عميقاً ، ان لم يفرضا عليها حياة تسود تجارب الفرد ذاتها . لهذا، على العربي ألا يكتفي بالتعرف إلى التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، بل عليه أن يسأل نفسه : كيف يمكنني أن أصبح انقلابياً ؟.

الطرق المؤدية الى ذلك عديدة ، بيد أن قاعدتها تقوم في الصراع ضد الوجود العربي الحالي ومعاناة الألم في هذا الصراع . الانقلابية الصحيحة تعني نقض هذا الوجود ، والصراع في سبيل هذا النقض يحول الحقيقة الانقلابية من الصعيد الفكري الى الصعيد الوجداني الباطني .

إن عرض الحقيقة الانقلابية عرضاً فكرياً غير كافي لأن وعيها يفرض معاناة باطنية من الداخل وليس من الخارج ، المشاركة فيها وليس مراقبتها عن بعد ؛ وتكمن الصعوبة في جعل من لا يعايشها عفوياً أن يعانيها عن طريق فلسفي اجتماعي .

دراستي ، إذن ، تتوجه أولاً الى أولئك الذين يلمسون بشكل عفوي جذور هذه الحقيقة ، في أعماق أنفسهم ، ولكنهم لا يستطيعون ترجمتها أو بالأحرى التعبير عنها . قد لا تكون الدعوة الفكرية الى الحقيقة الانقلابية كافية، ولكنها خطوة أولى لا بد منها في إذكاء حرارة الايمان الجديد . ان الفكر الانقلابي يحقق ذاته ورسالته بالدرجة التي يستطيع فيها نتاجه ان يولّد في نفوس الذين يحتكون به شعوراً بالتحرر ، بالدرجة التي يستطيع فيها أن يعلن عن حقيقة عليا، ويجعل هذه الحقيقة شيئاً ملموساً ، بالدرجة التي يتمكن فيها من الكشف عن منطق دور تاريخي معيّن ، بالدرجة التي يستطيع فيها أن يبث بروحه الانقلابي ولاء ومحبة وميلاً لهذا الموقف .

إن الهدف من هذه الدراسة وما سيتبعها من دراسات هو المساعدة بشكل ما ، مهما كان جزئياً ، على انشاء مجموعة انقلابية من الشباب العربي، ما همّ لو كانت أقلية ، تستطيع أن تشرف على الحركة العربية فتبني المصير الروحي الجديد . إن أكثرية الناس في كل مجتمع من المجتمعات لهي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقة ، تكتفي بأتباع العادات الجارية والتقاليد السائدة . فهي ذات نفسية مقلّدة تجاري ما تجده وما يتوفر لها من نظم . أما الخلق والإبداع فهما دائماً من عمل فتات وأقليات ضئيلة تجابه أزمات التاريخ وتقود المجتمعات في أحرج أزماتها. فإلى هؤلاء الذين يتميزون بالاستعداد كي يمسوا جزءاً من هذه الطليعة ، التي تتوقف على ولادتها ولادة المصير الجديد ، أتوجه بهذه الدراسة . ان القصد الأول الذي يجب على الفكر العربي القومي الانقلابي أن يباشره هو إعداد مجموعة انقلابية يهيئها لتصحيح أوضاع الحركة العربية الانتقالية ، واستمرار انقلابيتها ، انني على ثقة من أن هناك ألوفاً من الشباب العربي القومي الثوري الذين صح فيهم الحس الوجداني الانقلابي فأصبحوا يشعرون باختناق نفسي بين المزاعم الانقلابية التي تحيط بالحركة العربية ، أما الجماهير العربية ومشاركتها فتشكل القاعدة التي تتبلور فيها كل انقلابية جدية، لأنها تستطيع أن تعطي ذاتها للقضية الانقلابية ، فتقدم لها الايمان والزخم النفسي والتضحيات اللازمة .

يحرّض المفكر الانقلابي القارىء على التزام الحقيقة الانقلابية ، وقد يكون المسؤول الأول عن هذا الالتزام عند حدوثه ، ولكن ليس هناك من مفكر يستطيع أن يبني ، بشكل مستقل، علاقة أصيلة بين وجدان الفرد وهذه الحقيقة. إن الهدف يكون في الكشف عن امكانات موجودة ومساعدة العربي الثوري بأن يخلق ذاته باستمرار بمعاناة انقلابية ، لمرحلة الوجود العربي الانتقالية ، حتى



تتم وحدته الوجدانية مع الحقيقة الانقلابية . المشاهدة وحدها لا تكفي لأنها لا تعني اننا نستطيع أن نعيش ونحيا بحسب المثال الذي نشاهده : فما تحتاج اليه الحركة العربية الثورية هو تحويل عام تام للشخصية وتجديدها في ايديولوجية انقلابية عن طريق رفض " مستمر " للوجود القائم . انه لمن السهل على العربي أن يعرف ما هو الانقلاب المتكامل ، ولكنه من الصعب جداً أن يصبح انقلابياً .

ان هذه الدراسة تثير مشكلة التحول الانقلابي في العربي ، في عنصرها الفكري الفلسفي فقط ؛ آما العنصر الآخر، العنصر الوجداني ، فليس بإمكانها آن تفعل معه شيئاً سوى تركه للأوضاع الخاصة والعامة التي تحيط بكل عربي يعاني العنصر الأول ويتمثله . ان الطريقة إلى الانقلابية الايديولوجية ، أي إلى التبلور النفسي في ايديولوجية انقلابية تنفتح للإنسان عندما يلتزم بقضيته التزاماً عميقاً تاماً .

كتب روسو مرة : " من الجنون محاولة دراسة المجتمع كمتفرج ، لأن الرجل الذي يريد أن يشاهد فقط لا يتأثر بأي شيء ، لأنه لا يجد نفسه منجذباً بأي شيء . اننا نقيس أعمال الآخرين بقدر ما نأتي نحن من أعمال . ففي مدرسة العالم ، كما في مدرسة الحب ، يجب أن نبدأ بممارسة ما نريد أن نتعلمه " .

غير أن تحول الفرد الانقلابي صعب جداً ، لأنه يعني ولادته من جديد. وهو في الحركة العربية الثورية يتميز بصعوبة إضافية ، بسبب المفاهيم الانقلابية الخاطئة التي تسودها. ان دي أونا مونو وجد بأن هناك عقولاً صغيرة تفضل أن تنعم بسعادة الخنزير على أن تكون ذات انسانية تعيسة ، ولكن من

تذوق مرة واحدة طعم الانسانية فإنه يفضل ، حتى في شقائه العميق، تعاسة الإنسان على سعادة الخنزير . انه لمن الواجب إحداث القلق في الأنفس الانسانية وإثارته فيها ؛ تحوّل الفرد الانقلابي يثير هذا القلق ويولد هذه الإنسانية التعيسة ، لذلك فهو يصعب على المجتمع ويقتصر ككل حادث جلل في الحياة على مجموعة قليلة نسبية من الناس . ان الموقف الانقلابي عملية جراحية ، يجب على من يمرّ بها ألا يتركها مرتاحاً منشرحاً ، بل متألماً ممزقاً.

الانقلابية اذن تحتاج الى تحوّل وجداني مباشر وتجربة باطنية عميقة. التأمل الفكري ، في هذه الدراسة ، لا يحقق انقلابية المتأمل . فالفرد الذي يفهم المشكلة يحقق الخطوة الأولى في معاناتها . ومن يريد معاناتها يحاول ان يحياها ، ومن يحياها يجب أن يحمل عبئها، وخصوصاً عبء التعبير عنها والصراع في سبيلها وان كان وحيداً فريداً في الميدان .

ان موقفاً من هذا النوع ، يتفاعل مع التاريخ ، وبذلك يمتد، وان كان وحيداً في ابتداء الأمر، الى الأحداث فيصبح من فكر الأجيال الجديدة ، من فكر التاريخ الذي يصنع ذاته .

ان هذه الدراسة لا تتجه الى غرباء عن الحركة الثورية او خوارج عليها ، بل الى الذين التزموا الحركة وانضموا تحت لوائها ، الى الذين ينتمون الى هذه الحركة بقلوبهم ويحتاجون الى فكر انقلابي يبلور هذا الشعور، وينمّيه ويطوره . ان الذين يشعرون برابطة مع الوجود العربي الحاضر، ويشعرون بولاء وميل لهذا الوجود ، ويعطفون عليه ، ولم تتقزز أنفسهم من وضعه، ولم يخرجوا منه ومن قواعده بعد ، والذين لا يشعرون ، بكلمة أخرى ، أنهم في سجن ، في غربة ، رُحّل ، دون جذر متأصلة في هذا الوجود...

إنهم لن يجدوا في هذا الكتاب ما يرضيهم...

العربي الذي تتجه اليه هذه الدراسة هو بالتالي ذلك العربي المتمرد الذي ينطوي على استعداد للخروج من وعلى هذا الوجود الحاضر فيرفضه بكل مشاعره لأنه حاضر مريض غريب عليه . انه يتمرد ليس فقط لأن التزامه بقضية قومه وشعبه يفرض عليه عفوياً هذا التمرد، بل لأنه يدرك ، ويشعر أيضاً ومن الأعماق ، بأن وعيه لإنسانيته نفسها يُلزمه بذلك لأن حاضراً كهذا ينكر عليه في الوقت نفسه هذه الانسانية فيذله كعربي وكإنسان ؛ ولهذا كان هذا الوعي ضرورياً في تحقيق انقلابيته التي تفترض امتداد تمرده الى جميع أبعاد ومستويات وجوده، وتعني تكوينها تكويناً نفسياً عقلياً جديداً يمتد بالتالي من عروبته وقوميته الى إنسانيته ، فالذين لا يدركون أن أي أوضاع تقهر الإنسان وتجمد إمكاناته كإنسان ، أن حقيقتهم الإنسانية نفسها تعني التمرد وتحتاج الى التمرد كي تكون أمينة لذاتها ، أن الإنسان الإنسان هو كائن متمرد على أي وضع أو حالة تشوه هذه الإنسانية ، أن أي وضع متخلف عن مجاراة التاريخ ، عاجز من العمل أو التجاوب معه هذا إن لم نقل تقدمه ، هو وضع أو مجتمع يدعوهم ، ليس فقط كمواطنين فيه بل ككائنات إنسانية . الى تجديده ، أن الانقلابية الصحيحة تعني تكويناً نفسياً عقلياً جديداً ، وصراع الانقلابي ضد ذاته ، ضد كل ما يهين ليس فقط العربي ، بل الإنسان في أي مكان...

إنهم لن يجدوا في هذا الكتاب ما يرضيهم.....

ان كل مرحلة انتقالية وانقلابية تولد عدداً محدوداً نسبياً من الأنفس الكبيرة الخلاقة تستطيع ان تمنح ولاءها الكلي لإمكانات التحول والتجديد ، وبذور الجمال والنبل التي تنبع من تلك المرحلة ، فتجند قواها الفكرية



والوجدانية وتضعها في خدمة الإمكانات والبذور، ترعى نموها بالدمع والدم...
الى أولئك بشكل خاص أوجه هذه الدراسة..

فعليهم يقوم الخلاص... وبهم يتم الفداء...

مقدمة الطبعة الثالثة

هذا الكتاب هو دراسة فلسفية اجتماعية في الانقلابات الايديولوجية الكبرى في التاريخ، يرجع الى "الإيديولوجية" كالوحدة التاريخية الأساسية التي ينطلق منها في تفسيره . إنه ، كما يدل العنوان ، الجزء الأول من دراسة شاملة لهذا التاريخ تعمل على تفسيره ، من زاوية معينة، كدورات إيديولوجية ، كل فلسفة تاريخية من هذا النوع الذي يمتد الى التاريخ ككل ترجع عادة الى وحدة تاريخية تنطلق منها – الحضارة ، الثقافة ، الدولة ، الأمة ، العرق ، الطبقة ؟ الخ.. الدراسة الحالية اختارت الإيديولوجية كهذه الوحدة . في جزء لاحق " دور الإيديولوجية في صنع التاريخ " سأفسر الأسباب التي دعت الى هذا المنطلق . هذا لا يعني طبعاً أن هذا التفسير أو فلسفة تاريخية كهذه ، أو من أي نوع آخر، يمكن أن تستنزف التاريخ . فالتاريخ ينفتح لعدد من التفاسير المختلفة ، يحتاج الى هذا التنوع في إدراكه ، وقيمة أي تفسير تقدمه أي فلسفة اجتماعية أو تاريخية تكون في مدى وفاعلية الإدراك التاريخي الذي توفره لنا حول حركة هذا التاريخ. إنها ، بكلمة أخرى ، تجد قيمتها بالنسبة الى الموضوع ونماذج التفسير التي تقدمها فلسفات اجتماعية تاريخية أخرى .

إنها دراسة ممكنة ، بله ضرورية بهذا الشكل ، لأنها تدل أن جميع الإيديولوجيات التاريخية المتكاملة الجوانب . التي تظهر عادة في مراحل تاريخية انتقالية من نمط حياة معيّن الى نمط آخر جديد، تكشف عن بنية

أساسية واحدة عامة تشارك فيها ، تتجاوزها في خصوصياتها وتكوّنها كإيديولوجيات فردية . ولهذا فهي تعين العناصر الأساسية الواحدة التي تتشكل منها هذه البنية رغم الاختلافات العديدة التي قد تنطوي عليها هذه الإيديولوجيات الفردية من حيث رؤياها الفلسفية ، وبرامجها ومحتوياتها الاجتماعية ، الاقتصادية ، السياسية ؛ الخ... كي تصل الى هذه البنية الواحدة كان يجب على هذه الدراسة أن تدرس، تحلل ، تقارن ، وتصنف جميع الظواهر والسمات التي تقترن بها هذه الإيديولوجيات كي تكشف عن تلك التي تعيد ذاتها فيها كلها. بما أن كل إيديولوجية متكاملة البنية ترجع ، كما سنرى في سياق هذا الكتاب ، الى حقيقة نهائية ما تنطلق منها في صياغة ذاتها وترتكز عليها كقاعدة لها ، فإن الدراسة تصنف جميع الإيديولوجيات التاريخية في نموذجين، النموذج الميتافيزيقي الذي يجد هذه الحقيقة في شكل ما خارج التاريخ والطبيعة والمجتمع الإنساني ، والنموذج العلماني الذي يجدها في التاريخ، المجتمع، أو الطبيعة الإنسانية . الدراسة الحالية تقارن بين هذه الإيديولوجيات من ميتافيزيقية وعلمانية ، وتخلص من ذلك الى هذه البنية الواحدة .

هذه البنية تتغير طبعاً و لكن ليس في تكوينها الأساسي ، في العناصر الأولى التي تتكون منها. بل في سيرورتها التاريخية التي تغير عمل هذه البنية وطبيعتها (مثلاً، من بنية ديناميكية تسود واقعها والتاريخ الى بنية جامدة متقوقعة على ذاتها ، عاجزة ليس فقط عن مجاراة التاريخ ، بل عن قبوله كما يصنع نفسه) . السيرورة التي تنقلها في أطوار مختلفة وبجدلية خاصة من الولادة الى الموت . إنها سيرورة متماثلة أساسياً آيضاً في جميع الإيديولوجيات التاريخية المتكاملة الجوانب . فهذه الأخيرة قد تختلف من حيث الطور الذي تكون فيه . ولكنها لا تختلف من حيث السيرورة التي تنقاد لها في

دورتها الإيديولوجية التاريخية ، من البداية الى النهاية (١). بما أن هذه البنية تعود الى وضع تاريخي يمثل مراحل انتقالية متماثلة ، وترجع نهائياً الى الوضع الإنساني نفسه ، وهو وضع ثابت كما هو واضح لأي فلسفة ، فإنها تكشف هي الأخرى عن تكوين ثابت . ولهذا لم أدخل أي تعديل في هذا التكوين لأن ليس هناك ما يدعو الى ذلك . فالتحديد أو التحليل الذي تقدمه هذه الدراسة لهذا التكوين وعناصره الأساسية لا يزال علمياً وسليماً في دقة العقلانية العلمية التي يعبر عنها ويتقيد بها . ولهذا صدرت هذه الطبعة الثالثة كما كانت الطبعة الأولى التي صدرت عام ١٩٦٤، هذا يعني أن التعديل الذي كان يمكن القيام به هو من النوع الكمي ، أي إضافات وأمثلة وشروح إيضاحية توسع الكثير مما جاء في الكتاب . ما كنت أود، في الواقع ، إضافته لو كان ذلك ممكناً هو تمثيل أكثر كثافة على هذه البنية ، أرجع به الى الإيديولوجيات الميتافيزيقية في الحضارات القديمة من العراق ومصر ، الى اليونان وروما ، الى آسيا حالياً . ولكن هذا يشكل إضافة كمية إذ ليس من الضروري علمياً الرجوع الى جميع أو معظم الإيديولوجيات ، من ميتافيزيقية وعلمانية ، للكشف عن قانون إيديولوجي عام يسودها . هذا شيء معترف به في الانتروبولوجيا و علم الاجتماع . إن مالينواسكي ودركهايم ، مثلاً . الأول من أكبر علماء الانتروبولوجيا ، والثاني من أكبر مؤسسي العلم الآخر . يقولان بأننا لا نحتاج الى أكثر من دراسة تحليلية لثقافة واحدة كي ندرك طبيعة جميع الثقافات . بالإضافة الى ذلك ، أن حجم الكتاب بلغ درجة لا تسمح بأي توسيع كان من هذا النوع . فكل فصل يحتاج . في الواقع ، بأن يكون موضوعاً لكتاب خاص به .

التعديل الذي كان يمكن القيام به هو " حذف " الرجوع الى النازية كإحدى الإيديولوجيات العلمانية الثورية الحديثة ، وذلك لأن من الممكن القول

إن الثورية أو التقدمية التي تعنيها هذه الأخيرة ، تعني فيما تعنيه ، أولاً ، العمل مع جدلية التاريخ في مرحلة معينة ، مع القوى والاتجاهات الجديدة التي أخذت تتمخض وتكشف عنها ، ولكن بما أن العرقية التي تنطلق منها النازية تتناقض مع هذه الأخيرة التي تدفع إلى تجاوزها ، الى نوع من العولمة (٢) التي لا تنفتح لها ، فإن هذه النازية لاتجد بالتالي مكاناً لها بين هذا النوع من الإيديولوجيات. النازية تجد لها مكاناً مهماً في هذا الكتاب من حيث الجذرية الشاملة التي ميزتها في نقض المجتمع الديمقراطي أو الليبرالي الحديث ككل تقريباً وخصوصاً في فلسفة الحياة التي تقترن بها ، ولكن إن كان التاريخ يعمل ضد التصورات والمذاهب والممارسات العرقية ، فإن جذريتها لا تكون بالتالي ثورية أو تقدمية في المدى البعيد على الأقل ، ولهذا يصبح من الممكن القول ، من هذه الزاوية، انها يجب أن لا تجد مكاناً لها في الكتاب . ولكن من الممكن القول أيضاً ، من ناحية أخرى . ويشكل قد يكون سليماً أكثر في الأوضاع العالمية الحالية ، وفي المدى القريب ، أن التجارب السياسية تكشف حالياً أن الانتماءات الأثنية والولاءات القومية لا تزال تعمل ليس فقط بفاعلية ، بل بفاعلية متزايدة ، كما يبدو ، في تحديد العلاقات السياسية بين مختلف الشعوب والدول ، وذلك رغم قوى العولمة المتزايدة ؛ وهذا يدفع الى إدراجها في هذا الكتاب .

استمرار هذه الولاءات والانتماءات يعني ان المستقبل لا يزال على الأقل ، متأرجحاً بينها وبين ما توجه إليه القوى والتطورات الحديثة من عولمة أو دولية عالمية ، ولهذا لا يصح الإسراع الى استثناء أو إدانة إيديولوجية معينة كإيديولوجية لا تاريخية أو مضادة لحركة التاريخ رغم جذرية التغيير الذي تعمل له لأنها تنطلق من موقع أثني ، قومي ، أو عرقي . " فقد يكون من الملائم جداً القول إن الشعور القومي هو ظاهرة من الماضي ، وبأن الدولية هي

ظاهرة المستقبل ، ولكن من الواضح أن هذا غير صحيح . فالاثنان لا يزالان على خصام .

علاوة على ذلك ، يمكن القول، وبشكل موضوعي وسليم أكثر، إن النازية كانت تتطلع، ككل إيديولوجية انقلابية ، الى دولانية جديدة تتجاوز فيها الوحدات القومية . النازية استغلت ، ولا شك ، الشعور القومي ولكنها كانت أساسياً إيديولوجية دولانية تقوم على نظرية عرقية . إنها أعتبرت نفسها أداة تفوق العرق الآري الشمالي وليس بالضبط الإلماني ، على الأجناس الأخرى الدونية.... هتلر أراد توحيد أوروبا بقيادة الشعوب الشمالية ، الالمان ، الاسكندينافيون، الهولنديون- والانكليز... لهذا كان من الخطأ النظر الى طموح هتلر كمحافظ ... إلى اعتبار النازية كحركة محافظة لأنها كانت ، في الواقع ، ثورية غرضها خلق نموذج انساني جديد، باستخدام سيطرة عالمية ووسائل يوجينية في إطار رايخ الماني أكبر... فالنازية كانت ايديولوجية دولانية تقوم على تصنيف عرقي . وأسطورة عرقية . لهذا كان من الممكن القول ، من هذه الزاوية . إن النازية كانت حركة ثورية لأنها كانت تعمل على إقامة نظام عالمي جديد يتجاوز الاختلافات القومية ، وان كان بشكل مرفوض على صعيد عالمي . صعيد علمي . وعلى الأرجح صعيد تاريخي أيضاً .

هناك ، من ناحية اخرى، تعديل كان يمكن القيام به وهو تغيير عنوان الكتاب من "الإيديولوجية الانقلابية " الى " الإيديولوجية الثورية " لأن هناك كما يبدو من تجنب قراءة الكتاب ، على الأقل في البداية ، لأنهم اعتقدوا أنه يدور حول موضوع الانقلابات العسكرية بسبب كلمة " انقلابية " في العنوان ... هذا على الرغم من أن نظرة واحدة عابرة على كلمة الغلاف أو محتويات الكتاب كافية في الكشف أن لا علاقة له ، أي علاقة ، بهذا الموضوع وأنه، على

العكس، ينشغل بموضوع آخرتماماً ، موضوع من الصعب التفكير بشيء يكون أكثر بعداً منه عن مفهوم كهذا . إنني استخدمت كلمة انقلابية لأنها أكثر جذرية من كلمة ثورية التي تعني من ناحية لفظية مقاومة شيء موجود ، وهي مقاومة يمكن أن تكون من قبل قوى رجعية أو محافظة . إن استخدام عبارة الثورة – المضادة يدل في الواقع ، على ذلك . فهي كانت ضرورية للتمييزبين نوعين من الثورة ، بين اتجاهين مختلفين متناقضين يمكن لها التعبير عنهما ، كلمة انقلاب تعني أن الشيء انقلب رأساً على عقب وتغير تماماً عما كان عليه، أن قواعد وركائز وجوده السابق زالت أمام قواعد وركائز أخرى حلت محلها . هذا المعنى هو أقرب بكثير الى المعنى الذي تمثله الإيديولوجيات التاريخية المتكاملة الجوانب التي تشكل موضوع هذا الكتاب. لهذا أبقيت على كلمة انقلابية لأن الإيديولوجيات التاريخية الكبرى تدعو الى نمط حياة جديد يفترض به أن يقتلع تماماً نمط الحياة السابق الموجود ، هنا قد يكون من الممكن القول إن هذا التحول عن كلمة " انقلابي " و" انقلابية " الى " ثورة " و" ثورية " يرمز أو يعود الى ما كان ولا يزال ينقص النضال العربي من جذرية .

وأخيراً يجب أن أشير بأنني أفسر في مقدمة الجزء الثاني الذي صدر عام ١٩٩٦(الطبعة الأولى) ، الفجوة الزمانية التي تفصل بينه وبين صدور هذا الكتاب عام ١٩٦٤، سبب هذا التأخير وضرورته ، كيف أن الدراسة تطورت من ثلاثة أجزاء كنت أخطط لها في البداية (إنني بدأت هذا التخطيط عندما كنت لا أزال طالباً أعد الدكتوراه) الى تسعة أو عشرة أجزاء انتهيت اليها ، كيف أن طبيعة ، أو بالآحرى جدلية الدراسة نفسها قادت الى تطورها بهذا الشكل؛ ثم أكدت على ضرورة الوعي التاريخي الذي يمثله هذا النوع من الدراسات الفلسفية التاريخية، وكيف أن هذه الضرورة تزداد مع تقدم التاريخ . بما أن هذا التطور

حدث بعد صدور الجزء الأول رأيت أن مكانه هو في الجزء الثاني . القارىء يمكن أن يقرأ تلك المقدمة ثم يعود الى قراءة هذا الجزء الأول . هذا يكون ، في الواقع ، أكثر فائدة لأن تلك المقدمة تعطي صورة عامة واضحة عن الدراسة ككل .

صورة الايديولوجية الانقلابية العامة

الايديولوجية الإنقلابية

تحديد عام

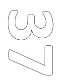
إن الايديولوجية الانقلابية نظام أو سلسلة من المبادىء والنظريات والعقائد، يصور فيها أتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها والعلاقات التي تربط بينهم وبينها . ذلك يعني أن كل ايديولوجية انقلابية تنبع من الواقع وترجع إليه . فعندما يؤمن أتباعها بها ، ويرون فيها قوة أخلاقية يعتمدون عليها في حياتهم ، ويحرزون منها أفضل ميزاتهم ، تؤثر فيهم ، وفي الحياة التي تحيط بهم . فإذا كان العقل العلمي لا يقبل صحتها أو وجودها ، من ناحية تجريبية ، فعليه أن يذعن لها من ناحية سيكولوجية بسبب التحول الذي تجريه في نفسية أتباعها ، ومن ناحية اجتماعية تاريخية بسبب التحولات التي تحدثها في المجتمع .

الايديولوجية الانقلابية التي أعنيها هنا هي ، بكلمة مختصرة ، المفهوم العام الذي يحدد علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ والحياة ، ويعين القوى والاتجاهات والسنن التي تسود هذه العلاقة . وجد لوروا في عرضه التاريخي لمعنى الثورة أن الكلمة كانت تعني ، حتى القرن التاسع عشر، اضطراباً شعبياً فقط ، وأنها اتخذت معناها السياسي قبل عام ١٧٨٩ بمدة وجيزة. ولكن حدث ، في القرن التاسع عشر، أن اتخذت كلمة ثورة معنى جديداً وليد موقف عام تجاه الثورة الفرنسية ، يمتد من بابوف إلى سان سيمون

وكونت ، وهو الموقف الذي يقول بأن هذه الثورة لم تتكامل بعد ، وبأن من الضروري انهاءها وإكمالها ؛ لأنها كانت سلبية تقوم على النقض ، وأصبح من الضروري اقامة مبدأ فلسفي ايجابي جديد ، ينظم المجتمع على أساس جديد، وبذلك يقود الثورة إلى خاتمتها الطبيعية .

تجدر الإشارة هنا إلى أن الثورة أصبحت تقوم على صعيدين متماسكين: صعيد النقض والتدمير وصعيد البناء باسم مبدأ جديد . هذا يفيد ، بكلمة أخرى ، أن الثورة أصبحت تعني علاقة جديدة تنبع من مفهوم حياتي جديد . هذا المفهوم أو هذه الايديولوجية تكون انقلابية عندما تنكر الوجود التقليدي القائم ، بما ينطوي عليه من نظم وقيم ، وخصوصاً من شخصية عقائدية روحية. ان كل مذهب عقائدي سياسي ينطبق عليه هذا الوصف يكوّن ايديولوجية انقلابية . لهذا فإن هذا التحديد لا ينطبق على الايديولوجية في معناها الحديث الضيق بل يشمل المذاهب الجديدة من ليبرالية وشيوعية ونازية، كما أنه يشمل الكثير من الأديان التاريخية أيضاً ، ولكن عند ظهورها، في مراحلها الأولى ، عندما كانت في صراع مع الوجود الروحي النفسي التقليدي ، وفي مباشرة تحققها على مسرح التاريخ والمجتمع . اننا نجد الآن اتجاهاً عاماً في سوسيولوجية الدين يشير لنا مثلاً بأن دور الدين يقوم في توليد الاستقرار، ولكن هذه النظرية لا تنطبق إلا على دور معين من حياة الدين هو الدور الذي يأتي بعد دور تحققه الأول مباشرة ، وهو دور يبدأ فيه ، في الواقع، احتضار الدين وانحلاله ، وليس خلال دوره الأول ، ابّان ولادته وظهوره عندما يكون قصده الأول تجاوز الوضع القائم واخراج نفسية الفرد من الاستقرار والطمأنينة .

بين القضايا الفكرية الإنسانية التي أثارها مالرو نرى قضية الدين والتاريخ وإمكان التوحيد بينهما . كان مالرو على حق في نقض ذلك لأن



التاريخ كحركة مستمرة أو صيرورة دائمة ينطوي على تمرد ضد طبيعة الدين الثابتة الخالدة التي تستثني كل شيء خارج عنها . إن قول مالرو ينطبق على الأديان في طبيعتها الأولية أو في وضعها المجرّد ، أي بعد أن تكون قد استنزفت قواها وامكانات النمو فيها ، وحققت ذاتها في التاريخ ، وبعد أن تكون قد رفعت معاول هدم ذاتها بذاتها ، عن طريق تمرّد جديد، لأن التمرد، بأحد معانيه الأولى ، نقض كل ما هو جامد ومتحجر، أعني بذلك التاريخ كصيرورة دائمة . اطرح مالرو من مفهومه دور الولادة ، الدور الذي اعتبر فيه الدين دعوة إلى التمرد على وضع قائم ، ونداء إلى تجاوزه . بوسعنا ايجاد مفكرين آخرين يتخذون الموقف نفسه تجاه الديموقراطية فيفسرون ، ككار مثلاً ، جميع القيم الأساسية فيها كقيم تعبر عن قوى محافظة . إن الديمقراطية أصبحت دون شك قوة محافظة ولكن بعد أن حققت ذاتها . بيد أنها ، عند ولادتها وامتدادها الأول ، كانت قوة انقلابية حادّة عنيفة تعبّر عن قوى اجتماعية ثورية ؛ لقد أصبحت محافظة ، ولكنها لم تحتفظ دائماً بهذه الصفة ؛ أصبحت محافظة بعد أن حققت ثوريتها فألغت وجود القرون الوسطى من جميع قواعدها . إن المقارنة بين عدد من الايديولوجيات الانقلابية أو بالأحرى الدرجة الانقلابية فيها يجب أن تتم دائماً بالمقارنة بين مراحلها في أدوارها المتشابهة ، لأن الايديولوجية هي بلورة وضع انساني معين في دور تاريخي معين ، وعلى كل مقارنة ، كي تكون صحيحة وعلمية ، ان تنطبق على صعيد واحد متشابه تشارك فيه اثناء تحققها . لهذا أتت دراستي هذه تقارن بين شتى الايديولوجيات تبعاً للتعريف الذي قدمناه في ابتداء هذا الفصل . دون أي ايمان خاص ، ودون أي مفاضلة بينها، سوى المفاضلة التي تنشأ عند الدرجة الانقلابية التي تتحقق في كل منها . انها دراسة تقيسها كلها بهذا المقياس الايديولوجي الانقلابي .

إن تحديد نموذج عام للإيديولوجية أو الانقلابية كالتحديد الذي تتبناه هذه الدراسة يعني، في طبيعته ، أن النموذج يتحقق قليلاً في شكله الكامل ، وان هناك درجات متفاوتة في تجسيده . ان العالم الطبيعي يلاحظ ويدرس المظاهر الطبيعية في أنقى أشكالها وفي أكثر أوضاعها تحرراً من أي تشويش خارجي ؛ وهكذا أيضاً في عالم المظاهر الاجتماعية ، فعندما ندرس أي ظاهرة وجب أن ندرسها كما تأتي في أكثر أشكالها تمثلاً وشمولاً ، ليس بعناصرها المختلفة بل بأهم أشكال النمو والتحقق التي تتخذها .

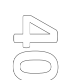
إن مانهايم يقول بأن الايديولوجية تشكل الاسطورة السياسية ، أو التركيب الذي تنشأ فيه الرموز السياسية . أما دورها فيتجلى في حفظ النظام الاجتماعي القائم ، غير أنه يقارن بين الايديولوجية وما يسميه بالطوبى [Utopia] ، ويقول بأن دور الأخيرة يقوم ، على عكس دور الأولى، في تهديم النظام الاجتماعي . لهذا فإن الاستيلاء على السلطة يعني أن رموز الطوبى وعناصرها تصبح ايديولوجية . لا شك ان من حق مانهايم وأي مفكر آخر أن ينتقي العبارات التي يريدها في تحديد المظاهر الاجتماعية . فالأمر الأساسي ليس العبارة التي نستخدمها ، بل المظاهر الاجتماعية والتجارب التاريخية والنفسية التي نرجع اليها .

لهذا يجب ألا ندع تنوّع العبارات وتعدد الكلمات يشوّه المعنى الأساسي الذي يقوم وراءها أو ترجع هي إليه . فهنا، في تحديد مانهايم ، نرى أن كلمة ايديولوجية ترجع إلى وضع ثابت، وكلمة طوبى ترجع إلى وضع أو موقف انقلابي ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يجب أن نقف عنده . فالدراسة الحالية تهتم بالموقف الانقلابي فقط ، فهي ، منعاً للابهام والغموض ، تقرن كلمة ايديولوجية بهذا الموقف ، وترجع إليها دائماً كأيديولوجية انقلابية كي تحمل إلى

الذهن بشكل مستمر المعنى الذي يحددها والذي أتينا على ذكره . فالانقلاب الذي تفرضه هنا لا يعني حركة سياسية ، مهما كانت جذرية ، وليس تبديلاً للنظام الاجتماعي وما فيه من علاقات طبقية ، بل هو بالإضافة إلى ذلك وقبله، أسلوب جديد بالحياة ، فلسفة حياة جديدة ، تفسر الإنسان والتاريخ من جديد، وتولد في الانسان نفسية جديدة . ان الانقلاب كما عنيته لا يقتصر على اجراء تحويل سياسي ، وتجديد اجتماعي ، وخلق النظم التي تحقق هذا التحويل ، بل لأنه يحتاج ، كل شيء، إلى قاعدة عقائدية روحية تنطلق منها هذه التغييرات والتحولات ، تدور حول معنى الانسان وحول علاقته مع التاريخ والحياة ، قبل ان يتبلور في صورة انقلابية صحيحة .

ان الانقلاب في هذا المعنى حقيقة نفسية جديدة أو بالأحرى تقوم فاعليته في تحوله إلى حقيقة نفسية جديدة ، ولكن هذا لا يعني أن الانقلابات قديماً وحديثاً تنبثق من فكر بعض الأشخاص أو الهيئات انبثاق اثينا من رأس ذيوس ؛ ان هناك ، في الواقع ، ميولاً واتجاهات ومشاعر تهيىء الطريق للانقلاب وتقدمه ، وان هناك تركيباً نفسياً خاصاً يولده الانقلاب في نفوس الشعب ، ولكن هذه الميول والمشاعر النفسية الجديدة ، تجد جذورها في تغييرات وتحولات اجتماعية تاريخية مادية جعلت ظهورها ممكناً . هذه التحولات والتغييرات لا تنطوي على أي معنى في ذاتها ، بل تعرض نفسها في الصيرورة التاريخية الدائمة ، كأحداث ووقائع منفصلة تتتابع بشكل آلي . من هنا يتضح عمل الايديولوجية التي تصنع الانقلاب ، إذ إنها هي التي توحد هذه التحولات والتغييرات وتنسقها في كل ما ينبثق منه التركيب النفسي الروحي الجديد .

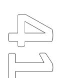
الايديولوجية الانقلابية هي طريق أي حركة ثورية إلى النصر والسيادة. فعن طريقها فقط تستطيع هذه الحركة الانقلابية أن تؤكد ذاتها ، لأنها



هي القوة أو الاسلوب الذي تنتقل فيه الاحداث والأعمال والوقائع الاجتماعية التاريخية إلى مواقف فكرية نفسية . ان العنصر العقائدي المحض الذي تنطوي عليه يمثل القوة الفعالة التي تجدد وتبلور هؤلاء الذين تلمسهم ، لذلك ، تحدد الايديولوجية التي تنطلق منها الحركة الانقلابية طابع هذه الحركة وشخصيتها ، وهي التي توجه عملها ونظمها ، وأساليبها السياسية .

قد يدعو البعض ، هذه الايديولوجية ، كموسكا، بالتركيب السياسي ، أو قد يدعوها البعض الآخر، كسوريل ، بالاسطورة السياسية ، آو كباريتو، بالاشتقاق ، أو بالعقلنة كفرويد وغيره مما يخرج بنا عن نطاق البحث ، لأن الأمر الأساسي ينطبق على التحديد الذي نعطيه للكلمات لا على الكلمات ذاتها. وعلى كل حال ، ان ما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية هو ظاهرة ثابتة مستقرة في التاريخ ، نراها ترافق هذا التاريخ دائماً في مراحل وأدوار معينة. وهذا، من ناحية أخرى ، يدعونا للتساؤل إن كانت تلك الظاهرة أصيلة في الطبيعة الانسانية أم لا . يجيب بعض المفكرين، كموسكا وباريتو ، مثلاً ، بالإيجاب ، ولكن هناك أسباباً علمية وجيهة تنفي تحديداً كهذا ، فإذا لم تكن الظاهرة تلك خاصة من خصائص الطبيعة الانسانية ، فهي دون شك خاصة أساسية من خصائص الوضع الانساني ومتأصلة فيه .

أن يكون في كل انقلاب من الانقلابات نمط حياتي معيّن ، أو نظم محددة ، وأن تختلف هذه الانقلابات بأساليبها ، فهذه أمور تعبّر عن حقيقة الايديولوجية الانقلابية التي تحدد موقف المجتمع من التاريخ والحياة . ولكننا لا نسأل ، ونحن في هذه الدراسة ، عن شتى المضامين التي اتخذتها الايديولوجيات الانقلابية التاريخية ، وهو سؤال تاريخي ، أو ما يجب أن تكون عليه هذه الأشكال والمضامين ، وهو سؤال اخلاقي ، بل ما هو جوهر



الايديولوجية الانقلابية أو جوهر الانقلابات الكبرى، وهو سؤال فلسفي، يمكن القول بأنه يشكل نوعاً من الميتافيزيقا الاجتماعية الثورية، لأنه يدور حول الحقيقة الواحدة النهائية التي تكمن وراء جميع الانقلابات والثورات الكبرى، حول العنصر الأساسي الذي يشكل قاعدة لها . انه ميتافيزيقا ثورية لأنه يدرس الثورات والانقلابات في أبعادها أو في طبيعتها الأساسية ، في السنّة الايديولوجية العامة التي تسودها جمعياً ، وليس في أشكالها المتتابعة أو في تغيراتها المتعددة . فمهما كانت الشقة واسعة والاختلاف كبيراً بين الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ ، فإنها تشبه بعضها البعض في العناصر الأساسية التي يتشكل منها تركيبها العام ، إلى درجة تبرر ، بله تفرض ، بسبب النقص الموجود في هذا النوع من الدراسات ودراستها كلها بأسلوب ظاهري يفترض فيها نموذجا ايديولوجياً عاماً يمثلها ويحققها . فقد تؤمن أو لا تؤمن بالعنف ، ولكنها كلها تنتهي فيما يمكن تسميته بالعنف الانقلابي . وقد تختلف اختلافاً كبيراً في الحل الانقلابي الذي تقدمه لمشكلة النظام القائم ؛ ولكنها ، كلها ، تنقضه وتدعو إلى مجتمع جديد ؛ وقد تتباين جداً في الموقف الاخلاقي الذي تتخذه ولكنها كلها تبشر بأخلاقية جديدة ؛ وقد تتخاصم خصاماً عنيفاً حول صورة الانسان الجديد، ولكنها صورة تبشر بدنيا جديدة تبرر ذاتها بذاتها ؛ وقد تتناقض تناقضاً تاماً ، في فرضياتها الأولى، ولكنها لا ترى أنها بحاجة إلى التدليل عليها ، لأن صحتها بينة بارزة تفرض ذاتها فرضاً .

لست أعني، من ناحية أخرى، ان هناك ثنائية في هذا المفهوم ، بين ما يمكن تسميته بالحقيقة الانقلابية الاولى وعناصر الانقلاب الأخرى : كينونته ومظاهره . فالناحيتان شيء واحد، فليس هناك من طبيعة أو جوهر مخبوء يقف على حدة . هكذا يمكن دراسة التجارب الانقلابية من ناحية انتولوجية أو من



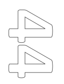
ناحية مظهرية (Phenomenological) في آن واحد ، لأن هذه التجارب تكشف عن ذاتها كما هي تماماً . فالحقيقة الايديولوجية ، التي تكمن وراء الانقلابات، ليست كلا منفصلاً ، بل هي ما يربط ، في وحدة عامة ، تلك المظاهر أو ظهورها المتتابع ، فيسبغ عليها ذاتاً انقلابية .

ان الحروف الأبجدية قليلة ، ولكن هذه الحروف القليلة يمكن ان تندمج وتتركب في عدد من الأشكال لا نهاية له . ولكنها ذات نظام وشكل معينين ، ودون التعرف اليهما ، يستحيل التعرف إلى أي من هذه الأشكال . وهكذا أيضاً يمكننا أن نمثل- بشكل مصغر- قضية الايديولوحية الانقلابية . ففي كل ايديولوجية تدخل عناصر معينة ، تشكل ما يمكن أن نسميه بأبجدية الايديولوجية الانقلابية . ان الانقلابات الكبرى تتشعب في اتجاهات عديدة ، ودون أن نتعرف إلى العناصر الاولى التي تتشكل منها الايديولوجية الانقلابية ، يستحيل الكشف عن تشعبات حركة الانقلاب ؛ تتجمع تلك العناصر، كأحرف الأبجدية في تركيب ونظام ووحدة .

لا شك ان كل ايديولوجية انقلابية تشكل حادثاً فريداً خاصاً . وكما ان خصائص أي زلزال أو حادث طبيعي آخر لا تضعه خارج النطاق العلمي ، فإن خصائص الايديولوجيات الانقلابية لا تخرجها من نطاق الأسلوب العلمي أيضاً ، أو تجعلها منفصلة لا تصح المقارنة بينها، بغية الكشف عن الميزات الواحدة . انها تختلف في مقاصدها ، في الأوضاع التي أدت اليها، في النظم التي تعتمد عليها ، ولكنها تتشابه وتتماثل في تركيبها العام وفي النفسية التي تولدها. ان التاريخ لا يعيد ذاته حرفياً ، أو في جزئياته وتفاصيله ، ولكنه يعيد ذاته في اتجاهات وخصائص عامة . إن كل انقلاب يختلف عن الانقلابات الأخرى في جزئيات وتفاصيل حركته التي تخضع كلها لقوى متشابهة في الاوضاع التي

تهيئها ، في الظروف التي تتم ولادتها فيها ، في الكيفية التي تمتد بها ، وفي الشكل الذي تتفاعل به مع المجتمع . لقد ذكرت في المقدمة دراسات عديدة دللت على ذلك بوضوح ، ولكن الأمر الذي لم تتصدّ له هذه الدراسات بعد ، هو الشكل الايديولوجي الانقلابي العام الذي تلتقي فيه جميع الحركات الانقلابية الكبرى .

موقفان اثنان من الممكن اتخاذهما في دراسة العناصر التي تتشكل منها الايديولوجيات: النظر اليها من ناحية جامدة أو من ناحية ديناميكية . فمن الناحية الأولى يمكن دراسة العناصر التي تتركب منها بمفردها ، فنفصل بينها ونحلل كلا منها على حدة ، أما من الناحية الثانية ، وهي الناحية الديناميكية ، فمن الضروري دراسة هذه العناصر جميعها كوجوه متعددة دقيقة أو الشخصية الايديولوجية الانقلابية في وحدتها العامة . ان هذه الدراسة ليست ، بهذا المعنى، تاريخية وصفية تحاول ان تُلم بمختلف المذاهب الثورية التاريخية . انها تقف خارج هذا النهج في ديناميكيتها، أي أنها تحاول أن تضع يدها على العنصر المشترك الذي يولد النشاط والحيوية والتحول في الانقلابات . ان المنهج الانقلابي في دراسة التاريخ ينظر إلى الاشياء والأحداث نظرة ديالكتيكية، أي إلى تغيرها ، إلى نموها ، إلى متناقضاتها ، إلى تطورها وتحولها ، هذه الظاهرة ، ظاهرة التحول هي أول خاصة أساسية في الوضع الانساني التاريخي، لذلك وجب عند دراسة هذا الوضع ان نعترف بأن الشيء الأساسي ليس دراسة أي وضع كما هو في شكله ومظهره ، بل في تحولاته وتبدلاته ، وفي القوى التي تسودها والمصير الذي يرقبها ؛ على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن ينتقل دائماً من دراسة المظاهر وتحليلها ووصفها إلى دراسة الديناميك (الزخم) وتحليله ووصفه الكامن وراءها .



ان نحن رغبنا في دراسة الايديولوجية الانقلابية ، وجب ان نتجاوز ذاتية المضمون إلى الشكل العام الذي يتخذه . فالمضمون يختلف من انقلاب الى آخر تبعاً للظروف التاريخية، والأوضاع الاجتماعية المختلفة ، فلا يمكن الاستناد إلى شيء متغيرمختلف في إعطاء تحديد عام ثابت . ان الايديولوجيات الانقلابية الكبرى تختلف في المبدأ الانقلابي أو المضمون الايديولوجي الذي تنطلق منه ، ولكن تلتقي جميعها في بعض الخصائص الأساسية التي تتشكل منها كل ايديولوجية انقلابية . ان الاختلافات من ناحية المضمون لا تقع تحت حصر . فكل ايديولوجية انقلابية حاولت ان تعبر عن ذاتها في ميادين وأفكار وقيم ونظم خاصة تحاول ان تجسدها في واقع حي ؛ فمن ناحية عامة وعلى سبيل التمثيل ، نستطيع أن نُعيد هذه الايديولوجيات الانقلابية إلى أربعة أنواع :

الأول ، وهو النوع الذي يؤكد الفردية كمضمون أول مجرد، ينظر إلى جميع أفراد المجتمع ككيانات منفصلة تتشارك جميعاً في الفكرة ذاتها، وبذلك يتركز على مبدأ المساواة والحرية ، ويطالب بها .

الثاني ، وهو النوع الذي يرى المجتمع كلا يتقدم على الفرد ، تركيباً عضوياً أو وحدة روحية . ان الأول يضع الافراد وضع الشركاء المتساوين ، يشاركون في المجتمع بنسب واحدة ويعانونه على طريقة لوك وباكونين ، والى حد ما ، روسو وماركس ، والثاني يضع الأفراد في أوضاع مختلفة بالنسبة إلى ما يتميزون به من كفاءات وميزات مختلفة ، يرتبهم ترتيباً هيارارکيا(HIerarchy) بالنسبة إلى اختلاف المراتب والأعمال . على طريقة افلاطون والنازية .



الثالث ، وهو النوع الذي يرجع بجذوره إلى صعيد ديني أو غيبي ماورائي ، يعد بحل متناقضات الوضع الانساني واعطائه معنى في حياة ثانية ، تأتي بعد الحياة الأولى على الارض .

الرابع ، وهو النوع الذي يرجع بجذوره الى صعيد تاريخي ، أو الصعيد الذي يقتصر على التاريخ كالواقع الاول والأخير الذي لا تتقدمه أو تعلوه حقيقة، ويعد بحل متناقضات الوضع الانساني في التاريخ . ان البير كامو، في معرض حديثه عن أنواع التمرد ، أسمى الأول بالتمرد العمودي والثاني بالتمرد الأفقي .

ان دراسة فلسفية اجتماعية للتجارب الايديولوجية الانقلابية يجب ألا تقتصر على نوع دون الآخر، لأنها يجب أن تلم بجميع مظاهر هذه التجربة وتكشف عن العناصر المشتركة فيها. فعلى الرغم من اختلاف تلك الأنواع فى مضامينها، فإن كلا منها يسعى إلى تحقيق مضمونه الخاص ضمن شكل أو تركيب واحد عام . فالأول مثلاً يقول : الكل يتساوون ، والثاني يقول: الكل يختلفون ، والثالث يقول : ان الحقيقة الأولى تتجاوز الطبيعة ، والرابع يقول إن الحقيقة الأولى تقوم في التاريخ وتنتهي في التاريخ . غير أنهم يتشابهون كلهم في شكل ايديولوجي عام . وزيادة في الايضاح نستطيع أن نأخذ مثلاً الاشتراكية الحديثة ؛ فإلى جانب الاشتراكية العلمانية والعلمية ، التي تقع في النوع الرابع ، نرى اشتراكية أخرى لا تزال تعبّر عن ذاتها حالياً في عدد كبير من الاتجاهات الدينية المسيحية ، تمتد في ماضيها إلى قرون عديدة ، ونجد صورتها الاولى في فرق دينية ظهرت في القرون الوسطى . انها في جميع اشكالها ، وخصوصاً في الأول منها، تشتق من الاناجيل وتبرر وجودها بالرجوع اليها ، وترجع الى الجماعات المسيحية الاولى التي كانت تتبع نمطاً شيوعياً في الحياة، وترجع هذا النمط إلى المسيح ، الشيوعي الاول ! انها تستشهد في هذا المجال،



بأقوال وفقرات من التوراة ، ولكنها تجد شهادتها الاولى في مملكة الله. ففي هذه الفكرة قبل كل شيء ، تجد الاشتراكية المسيحية تبريراً لحركتها . فالإيمان بقيام اشتراكية مسيحية هو الذي قاد ، طيلة عصور عديدة ، الى قيام حركات دينية تحاول تطبيقها . ثم اننا نرى، في الدور الحديث ، مجددي هذه الاشتراكية المسيحية الراديكالية من بوشه ولارو ولامانه في القرن التاسع عشر، الى تولستوي وتيليك ونيابهور في القرن العشرين ، يعتمدون على هذه الفكرة ذاتها. ان سومبارت وجد ان الكثيرين من هؤلاء الاشتراكيين المسيحيين قد أعلنوا اشتراكية تماثل ، الى حد بعيد ، الاشتراكية الماركسية ، ومنهم من رأى كتيليك إعطاء الديالكتيك الماركسي أساساً دينياً . لا شك في ان إنشاء هذه الاشتراكية على المسيحية ليس تفسيراً صحيحاً للمسيحية ، وان ترجمتها على هذا النحو لا يعبر عن معناها . لكن الامر الذي يعنينا هنا ليس صحة هذه الترجمة او خطأها ، بل التقاء هذه الاشتراكية الدينية بالاشتراكية الزمنية العلمانية الملحدة، من حيث الخصائص الأساسية التي تميزها . ان الاتجاهات العقائدية والفكرية الحديثة التي عبر عنها تيليك ، والتي ترى في ماركس " انساناً ملحداً مسيحياً " تُفصح في الوقت نفسه أيما إفصاح عما نعنيه من التقاء النوعين في شكل ايديولوجي انقلابي واحد .

ان مهمة المؤرخ تقوم في وصف محدد دقيق لحادثة تاريخية معينة ، في كل ما تنطوي عليه وتتميز به من خواص ذاتية . ولكن مهمة الفلسفة الاجتماعية تختلف كل الاختلاف ، إذ تقوم في الكشف عن أشد الميزات والخصائص شمولاً والتي تلازم نوعاً معيناً من المظاهر الاجتماعية وأعمّها أنى كانت وحيثما حدثت . فأحداث الثورة الروسية مثلاً هي من مهمة المؤرخ ، ولكن ظاهرة الثورات هي من مهمة السوسيولوجية النظرية أو الفكر الفلسفي

الاجتماعي . ان الشيء ذاته ينطبق على النواحي الايديولوجية ، فدراسة معينة محدودة في الايديولوجية الشيوعية تقع أولا في اختصاص المؤرخ ، أما دراسة الظاهرات الايديولوجية في التاريخ ، للكشف عن ميزاتها العامة الشاملة ، فهي من عمل الثاني . نسمع ، هنا ، دائماً ، الاعتراض القائل بأن التاريخ لا يردد ذاته ، وبالتالي ، من العبث محاولة الكشف عن ميزات عامة شاملة ، تعيد نفسها في جميع أشكال نوع معين من المظاهر الاجتماعية ، كظاهرة الثورات او الايديولوجيات ، والدين او الدولة او الجريمة الخ ... ولكن، كما يلاحظ سوروكين ، ان المظاهر الطبيعية نفسها لا تعيد ذاتها ، فهل يمنع ذلك من الاعتراف بعلم الفيزياء ، أو البيولوجيا ، او الفلك ، او الكيمياء ؟ ان التاريخ ككل لا يعيد ذاته ولكنه يتألف من مركبات تعيد ذاتها . فهناك تشابه عام يسود هذه المظاهر الاجتماعية ، في أنواعها المختلفة ، على الرغم من الاختلاف والتباين الذي يرافق أوضاعها الفردية . ان أسباباً متماثلة ، في أوضاع متماثلة، تؤدي الى نتاتج متماثلة ، وبما ان المجتمعات الانسانية تنطوي منذ نشأتها البدائية على جميع المظاهر الاجتماعية الأساسية الكبرى التي يعانيها الانسان، كان من الطبيعي ان يكشف الفكر الانساني عن ميزات عامة تسود تفاعل الانسان معها . شاهد المسرح التاريخي سلسلة ايديولوجية متتابعة . فمسرح كل من هذه الايديولوجيات كان جديداً. فالقائمون بها ، وأوضاعها وبرامجها ، وقيمها ، وسلوكها ، وأعمالها الخ... تختلف وتتباين من واحدة إلى أخرى ، ولكن ، فضلاً عن ذلك ، نجد هناك قدراً كبيراً من التماثل يعيد ذاته فيها.

ان عناصر التركيب الاجتماعي عديدة ، تترابط وتتفاعل بشكل كلي ، وتعترض الباحث بصعوبات جمة عند متابعة العلاقات المختلفة التي يتم بها ترابطها وتفاعلها . لهذا، نجد، عند المفكرين الاجتماعيين ميلاً دائماً في انتقاء



أحد هذه العناصر الاجتماعية ، وتقديمه على العناصر الاخرى، والاعتماد عليه في تفسيرها. فمنهم من يعتمد على المناخ او المحيط الطبيعي ، ومنهم من يعتمد على الجنس ، او التكنولوجيا ، أو وسائل الانتاج والقوى الاقتصادية او على الغرائز أو على كثثافة السكان الخ... ولكن مشكلة الديناميك الحضاري لا يمكن ان تجد حلاً في أسلوب كهذا لأسباب عدّة ، أهمها :

أولاً: التفاعل المستمر القائم بينها الذي يجعل كل عنصر منها يؤثر ويتأثر بغيره .

ثانياً : جمود بعضها كالمناخ او الجنس او الغريزة ، وعجزه ، بسبب هذا الجمود النسبي، عن تفسير الاشكال الحضارية الاجتماعية التي تتحول بشكل مستمر .

ثالثاً : انسجام كل من هذه العناصر مع اشكال سياسية ونظم اجتماعية مختلفة .

رابعاً : خلو هذه العناصر من المعنى الذاتي . فهي خرساء لا تتكلم ، وهي تحتاج دائماً إلى العنصر الفكري والعقائدي يفسر علاقاتها ويسبغ عليها معنى ما : لهذا ، أتت الدراسة هذه تعتمد على العنصر الايديولوجي في تفسير الانقلابات الكبرى ووجدت التبرير الاول في السبب الرابع ، غير أن هذا لا يعني فصل هذا العنصر عن العناصر الاخرى ، أو وضعه موضع العلة منها، إن الامر على العكس تماماً ، لأن طبيعة العنصر ذاتها تعني إعطاء صورة عن الانقلاب ككل، علاقاته وتفاعله ، تفرض ارتباطه مع التركيب الاجتماعي واعتماده التركيب ذاك في جميع عناصره ، وليس في عنصر واحد فقط ، وتجعل من تحول هذا التركيب ككل السبب الذي يقود إلى أي تحوّل يظهر فيه . إن التحول

الايديولوجي وما يسبقه من تحوّل فكري فلسفي هو نتيجة تحوّل اجتماعي عام يحدث في التركيب الاجتماعي ككل ، فالاعتماد عليه إذن يقودنا ، بطريقة غير مباشرة ، الى استيضاح هذا التحول الاجتماعي والكشف عنه .

هذه الدراسة تتركز على الحقيقة العقائدية الواحدة ، وتحللها وكأنه من الممكن فصلها عن أشكالها التاريخية ، أو عن مضامينها الذاتية في التاريخ ، يعني أنها تحاول أن تدرس الناحية العقائدية دون سائر النواحي في الانقلابات، دون الأحداث التي تسبقها او الأوضاع التي ترافقها، دون الوسائل التي تستخدمها في تأكيد ذاتها . دون الأفكار والخصائص التي تميز قادتها والقائمين بها ، دون علاقتها مع الحركات والمجتمعات الأخرى . ان باجهو كان يقول " كي نعبر عن مبدأ ما يجب ان نبالغ كثيراً وأن نحذف كثيراً " .

قد يعترض البعض على منهجية من هذا النوع ، ويحتج بأنها تفرض نوعاً من القوى غير المنظورة في التاريخ . الاعتراض ينطوي على مغزى فلسفي ومنهجي في آن واحد، ولهذا السبب. لن يفوتني القول إن هذه الدراسة لا تفترض أي قوى تخرج عن التاريخ ، أو من قبضته أو قبضة العناصر الاجتماعية التي يتألف منها ديالكتيكه . إنها تهتم فقط بالناحية التي تميز ادوار التاريخ المختلفة وتحولاته الكبرى ، إن هي سوى وضع فكري عقائدي معين ، طريقة جديدة في الشعور، تحول في نظرة الانسان إلى العالم يميز هذه الادوار والتحولات ، ويعطي كلا منها شخصية ذاتية مستقلة . انها دراسة لا تنكر أهمية العنصر الاقتصادي أو أي عنصر آخر في تحديد مجرى التاريخ ، ولكن، مهما قيل في أهميتها منفردة أو مجموعة ، فإن العناصر الفكرية العقائدية . عندما تندمج وتتجمد أو تتبلور في موقف عقائدي انقلابي ، أو فيما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية ، تصبح ذات أثر كبير في التاريخ ، هذا إن لم نقل إنها

تمسي العنصر الذي يشكل القوة الدافعة فيه . فجميع العناصر التي يتشكك منها دور تاريخي معيّن ، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفنية ، ومن اهواء ونوازع وميول وأعمال وحركات وأفكار و قيم ، تشكل كلها التعابير الخارجية عن التجربة الايديولوجية الاساسية .

ان ما سماه كنت بالقصد القبلي ليس سوى التركيب غير المشروط الذي يميز القصد الأخلاقي . فمهما كان مضمون هذا المطلب يبقى شكله غير مشروط . ينطبق الشيء ذاته على ما أسميه هنا بالإيديولوجية الانقلابية . ان مضمونها يتغير كثيراً ، ولكن شكلها واحد غير مشروط. لهذا لا يصح الاعتراض على هذه الدراسة لأنها تحاول ان تحدّد الشكل الذي تنطلق منه الانقلابات الصحيحة دون تعيين مضمون لهذه الانقلابية ، لأن أهميتها تكمن في هذه الخاصة ذاتها . انها تفصل بذلك الشكل الانقلابي الكامل غير المحدود ، والانقلابيات المختلفة التي حددت مضمونها ، فكانت مشروطة في أوضاعها وظروفها التاريخية الخاصة فقط . فهي بتحديد هذا الشكل العام تعين الصعيد الذي لا مفر للحركة العربية القومية الثورية من دخوله ، وبذلك تدعوها إلى تجاوز ذاتها بإعلان طريق التجاوز . يجب على الحركة العربية الثورية إذن أن تصنع التاريخ ؛ أو بالاحرى يفرض عليها منطق المرحلة الانتقالية التي تمر بها أن تصنع التاريخ، ولكنها، كيما تتمكن من ذلك ، لا يجوز لها أن تقتصر على تحولات سياسية اجتماعية ، مهما بلغت درجة أهميتها ، بل عليها أن تتجاوزها إلى الصعيد الروحي والنفسي ، فتحوّله من جذوره وتبني الانسان العربي الجديد .

عندما نقول مثلاً ان زيداً كان عربياً ، شجاعاً ، حارب ، تزوج ، شاخ الخ ... فإننا نضفي على زيد صفات متعددة ، ولكن كلمة زيد كانت واحدة في



جميع هذه العبارات تتميز بالمعنى ذاته فيها ، فزيد اذن شخص يختلف عن هذه الصفات ، أو شخص تحدث فيه هذه الصفات . وعندما نُرجع صفة الانسان الى زيد وعمرو والى جميع الناس فنقول : هذا انسان وذلك انسان ، كانت كلمة انسان واحدة في جميع الحالات ، وان كان الأفراد الذين ترجع اليهم يختلفون فيما بينهم ؛ انسان اذن حقيقة تختلف عن هؤلاء الاشخاص في فرديتهم ، أو بالأحرى هي حقيقة تتجسد فيها تلك الفرديات . ان الشيء نفسه ينطبق على الانقلاب او الايديولوجية الانقلابية ، فعندما نتكلم عن الايديولوجية الشيوعية ، او النازية ، او الليبرالية ، او المسيحية ، او عندما نقول ان تلك او هذه الايديولوجية تتميز بكذا وكذا من الصفات ، فإننا نعني ان هناك شيئاً تظهر فيه هذه الاحداث والصفات . الدراسة هذه محاولة في تحديد شكل هذا الشيء بإطاره العام . ان لكل ايديولوجية انقلابية خصائصها ، ولكن في تاريخ الانقلابات نرى بعض الخصائص تعيد ذاتها فتكشف عن تشابه عام يمكن تعيينه بوضوح . فهي دراسة فلسفية اجتماعية انقلابية تنشأ على النقض وتعني التدمير، تدمير الوجود التقليدي القائم ، وتقوم على الدعوة الى الثورية الدائمة . ان دراسة فلسفية اجتماعية تدّعي الثورية والانقلابية ولا تهاجم الوجود القائم وتدعو الى تدميره ، ككل، في أعمق أعماقه ، لا تشكل انحرافاً فقط بل خطراً على كل فكر فلسفي اجتماعي انقلابي ، ويحسن بالمؤلف ألا يتعرض لها، وبالقارىء ألا يقرأها . فإن لم يكن القارىء من الذين يريدون تدمير الوجود العربي ككل ، ومن الذين يريدون تجاوز وضعهم تجاوزاً عقائدياً ثورياً ، ومن الذين يحسون بشعور باطني يدفعهم نحو هذا التجاوز، فليترك هذه الدراسة جانباً ، إنها ليست له .

تحاول هذه الدراسة أن تعبّر عن الناحية التهديمية التي تنطوي عليها كل ايديولوجية انقلابية . قصدها الاول الهدم ، هدم التقليد العقائدي الذي يسود



الوجود العربي ، وهدم المفاهيم الروحية الفكرية العقائدية التي تعبر عن الحركة العربية الثورية .

مهمة المفكر الفلسفي الاجتماعي ، في مرحلة انتقالية كالمرحلة التي نمر بها ، تقوم على النقض والتدمير وليس على التبرير . ان الخلق والتدمير ينبعان من المصدر نفسه ، ويسيران جنباً إلى جنب .

تستطيع الحركة العربية القومية ان تتميز في هذا الشأن باتجاه من ثلاثة : انها تستطيع أولاً ان تكشف عن سنن المراحل الانتقالية فتتبعها ، وبذلك توفر نشاطها ، وتريح ذاتها من آلام الخيبة والفشل ، وتختصر طريقها الى المصير الجديد . وتستطيع أيضاً ان تقاوم تلك السنن أو على الأقل الاتجاهات الأساسية التي تسود هاته المراحل، وهذا يعني أنها تتمزق وتتبعثر في قواها ، وتعجز عن تحرير الوجود العربي من أسباب الضعف والتفسخ التي تحيط به . كما تستطيع ان تحاول تجميد الاوضاع العربية ، ومقاومة امتداد القوى التي تهدمها ، يعني انها تؤخر ميعاد التهديم فقط فتجعله أشد وأعمق .

تجد الحركة العربية نفسها الآن والى حد كبير، فريسة الاتجاهين الثاني والثالث ، حيث نجد إما عجزاً أو قصوراً عن ادراك تلك السنن على صعيدها الايديولوجي المحض، واما محاولات مقصودة في تجميدها أو توجيهها خارج كل اتجاه يؤدي الى تجاوبها مع هذه السنن .

إننا نجد في كتابات عدد قليل من المفكرين القوميين الثوريين عناصر عديدة تعبّر عن هذه الانقلابية المتكاملة ، ولكنها عناصر مبعثرة . ولكي تكون فعالة يجب أن ترتفع أولاً الى صعيد الوعي الانقلابي المحض ، وان تتجمع ثانياً فتنمو وتتبلور في تركيب ايديولوجي انقلابي عام . تعني الحركة العربية

الثورية، بحكم من طبيعة المرحلة التي تمر بها ، بناء مجتمع جديد. غير أنه يستحيل بناء ذلك المجتمع دون فرض فلسفة حياة او ايديولوجية إنقلابية جديدة، ومطلق حركة لا تتبلور في هذا الشكل هي حركة عاجزة عن بناء المجتمع في تكامله الانقلابي الصحيح. ان جميع النكسات التي أصابت الحركة العربية ، وجميع اشارات الضعف والتفكك كلها نتائج فقدان فلسفة حياة جديدة ، أو بكلمة أخرى ، ايديولوجية انقلابية .

***

يقول الكثيرون ، وخصوصاً دعاة الاتجاهات الفلسفية التجريبية في اميركا وانكلترا، إننا نستطيع التحقق مما نشاهده فقط ، وان المفاهيم العقائدية أو التراكيب الايديولوجية ، باعتبارها مدركات مجردة او افتراضية وتصورات ذهنية تخرج عن نطاق التجربة او التحليل العلمي ، لا يمكن التعبير عنها بسنن عامة أو شكل علمي . ولكن المذاهب العقائدية هي وقائع تملأ السمع والبصر، وهي تخضع للملاحظة والتمحيص والتحليل . فأين اذن هي الوقائع التي تزيد واقعية على المادية الديالكتيكية او مبدأ الصراع الطبقي ، على الدولة المطلقة أو مفهوم الفوهرر، على مفهوم حقوق الانسان او المفهوم المسيحي ، على مظاهر الوثنية او الطوطمية ؛ أي واقع هو اكثر واقعية وأكثر حسية من تجارب الافراد الذين عانوا ولا يزالون يعانون تلك المذاهب ؟ .

ان فيورباخ نفسه أكد بأن أطوار تاريخ الانسانية تتميز عن بعضها بعضاً بتحولات دينية فقط . وانجلز ذاته لم يتردد عن الاعتراف بأن هذا المنطق صحيح ولكنه ينطبق على الأديان العالمية الثلاثة : البوذية والمسيحية



والاسلام، لأن الأديان القبلية والقومية نشأت عفوياً ولم تتخذ طابعاً تبشيرياً ، كما أنها خسرت كل قوة على المقاومة عندما زال استقلال القبيلة .

تؤثر هذه التراكيب الايديولوجية في نفسية المجتمعات ، وتحدد نظرتها الى العالم ؛ فإن كان الله الواحد او آلهة الوثنية غير موجودة ، وليس من دليل على ذلك ، فمما لا شك فيه أن الايمان بهذا الوجود أثر في تحويل الثقافة ، وتحديد سلوك الافراد والمجتمعات ، كما لو كان الأمر واقعاً تجريبياً : وإذا كانت الأديان أو حرية الارادة أو الحقوق الطبيعية من تصورات الخيال ، وليس لها وجود موضوعي ، فمما لا شك فيه أن الايمان بها كان له أثر لا يقل عن الأثر الذي تتخذه لو كانت حقاً موضوعية تجريبية . فالعصور والمجتمعات التي عايشتها ، عبّرت عن ذلك بكل قواها النفسية . قد تكون الفرويدية مثلاً غير موضوعية وغير تجريبية ، ولكنها قُبلت بهذا الشكل ، القبول هذا جعلها تؤثر في القرن العشرين ، كما لو كانت موضوعيتها ثابتة بشكل مطلق . كذلك آيضاً الماركسية ، قد تكون لا تتميز بقدر يذكرمن العلمية التي زعمتها لنفسها، ولكن الدور الذي تقوم فيه ببناء نفسية مجتمعات وحركات عديدة وفي تحديد العقل الحديث أمر ينم عن تجربة حية تتجاوز كل حجة علمية تجريبية .

ان العالم الذي نعيش فيه عالم مترجم ، عالم نترجم أحداثه باستمرار، فنتأثر بهذه الترجمات ونحيا بها ، لهذا كانت الافكار ، في بعض الحالات أقوى من الغرائز الطبيعية ذاتها، ومن الحياة نفسها : فكثيرون من الناس يفضلون الموت جوعاً بالرغم من وجود الطعام ، لأنهم يؤمنون بأن الطعام الموجود ممنوع عليهم دينياً . أشار هوك في التعبير عن هذه الناحية ، بأن السحر والسحرة أمر غير موجود وخرافة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن مشكلة السحر و السحرة أثرت تأثيراً كبيراً في تاريخ اوروبا وقضت على حياة الملايين .

قال دانيال وبستر عن الثوار الاميركيين انهم ذهبوا الى الحرب بسبب مقدمة ، وحاربوا سبع سنوات في سبيل بيان .

ان المبدأ القائل بأن الأرض جسم مسطح كان مبدأ غير علمي ولكنه ساد وقائع السفر في البحر لقرون عديدة . لقد كان يمنع ، في كلمة مامفورد . بحارة القرون الوسطى من التوغل بعيداً عن الشواطىء بشكل أشد من تهديد المدفع .

قد تكون مبادىء لوثر هلوسة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن تأكيده على الضمير الفردي مهد الطريق أمام مبادىء المساواة والحرية و التمثيل الشعبي وحق تقرير المصير، التي أصبحت فيما بعد قاعدة مجموعة من الثورات اضطرمت ليس باسم كرامة البعض ، بل باسم كرامة الجميع .

كانت هذه المواقف العقائدية دائمة الاثر في التاريخ و تشكل لحمته . لهذا رأى جوته أن أهم قضية في تاريخ الانسان ووضعه هي قضية الخصام بين الايمان والالحاد . وأن الادوار التي يسودها الايمان هي أحسن ادوار الانسان . لا شك ان جوته يلقى آذناً صاغية فيما يتعلق بالشطر الاول . أما فيما يتعلق بالشطر الثاني فمن الممكن ، وكثيرون قالوا بذلك ، تقديم حجة أقوى تقول ان الادوار التي ضاع فيها الايمان هي أجمل ادوار الانسان . إن تولستوي جعل من الايمان احدى القوى الأساسية التي يعيش بها الانسان . كما رأى أن فقدانه يعني في الواقع انهيار الفرد والمجتمع . ان عدد الفلاسفة والمفكرين ، الذين كشفوا عن دور الايمان بقطع النظر عن موضوعيته او صحته . كثيرون .

إن المأساة الانسانية الأولى التي عاناها بعضهم كنيتشه وكافكا كانت تختصر : ليس هناك من اله ولكن يجب أن يكون هناك إله .

فإن كان هناك مفكرون كثيرون كفابر، او دركهايم ، او باريتو ، او يونـج . او فروم ، او هكسلي . او راسل . او لوبون ، او ماكدوجل أظهروا اهتماماً بدراسة الدين ، فليس لأنهم يؤمنون بأي دين من الاديان ، كما ان التأكيد على قصور التفاسير الطبيعية المحضة لم يكن يعني عند هؤلاء ولاء لدين معين او منطق ديني في الحياة . ان انشغالهم بالموضوع لم يكن تعبيراً عن ايمانهم ، بل تعبيراً عن اهتمامهم بظاهرة اجتماعية ذات أهمية كبيرة .

لهذا، يجب عند دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ ان ننظر اليها في جميع مظاهرها من المسيحية حتى النازية . فكما اننا ، في دراسة طبيعة الدين، يجب ان نشمل منظمي الحروب والمذابح وشتى ألوان التعذيب ، كما نشمل اوجستين وسان فرنسيس ، تلك هي الحال أيضاً في دراسة الايديولوجية ، بجميع ما تتركز عليه أبعادها من واقعية ؛ إنها دراسة تنطوي على أي محاولة في تقويم العقائد والمذاهب والايديولوجيات التى تكمن وراء الانقلابات، وقيمتها الاخلاقية او الفلسفية او المفاضلة بينها من هذه الناحية ، إنني أحاول فقط أن أحدد الشكل العام للايديولوجية الانقلابية دون مفاضلة بين المضامين التي تتخذها عبر التاريخ .

على المفكر الاجتماعي أن يدرس التجارب الايديولوجية الانقلابية في واقعيتها المجردة الصارخة ، بتجرد وموضوعية العالم الطبيعي ، ودون أي تقييم. ولكن كثيرين هم الذين كانوا يحاولون دائماً أن يحددوا الانقلابات والتجارب الايديولوجية الانقلابية تحديداً تقييمياً يتجانس مع بعض القيم التي يؤمنون ويبشرون بها ؛ فهناك مثلاً من يرى أن الثورة الشيوعية في روسيا ليست ثورة ، لأن الثورة والعنف لا يلتقيان . وهناك من يرى أن صفة الثورة تقتصر على تلك الأدوار التي يزيد ويتسع فيها نطاق الحرية . ولكن تاريخ

الانقلابات والثورات هو تكذيب صارخ لتحديدات كهذه ؛ كانت الثورات دائماً تعتمد العنف ، وكانت دائمة تحد من الحرية . أما القول بأن هذه النواحي السلبية في الثورات جانبية لا تتصل بحقيقتها أو أنها مظاهر رجعية ، وهو موقف ينتحيه بعض المفكرين عادة في محاولتهم تحرير الثورات والانقلابات من بعض المتناقضات التي تقع فيها ، فهو قول مردود . فإن كانت جميعها تعاني هذه المظاهر أصبح من العبث العلمي وصفها بأنها مظاهر عرضية . ان ارنت مثلاً ترى، على العكس من ذلك ، ان الحرية وجدت لنفسها مكاناً أحسن في البلدان التي لم تقم فيها ثورات ، مهما كانت السلطة القائمة فيها قاسية ، وأن هناك حريات مدنية فى البلدان التى فشلت فيها الثورات أكثر من تلك التي نجحت فيها .

أن منهجية العلم هي دراسة الوقائع بشكل موضوعي مجرد ، ودراسة التجارب الايديولوجية ، كالدراسة هذه ، تكون علمية إن هي حققت هذا الشرط ، وهذا ما نحاول عمله ؛ وعلى كل دراسة تعتمد على المنهجية العلمية في تحليل الايديولوجيات الانقلابية ان تكون تجريبية إلى أبعد حدود الكلمة ، أي أن عليها ان تقوم بتحقيق استنتاجاتها عن طريق تحرّي الوقائع وليس عن طريق التفكير المجرد عن طريق الاستقراء وليس عن طريق الاستنباط . صحيح ان متابعة المنهجية العلمية في موضوع كهذا لا تستطيع أن تقوم بالتجارب بغية تمحيص نظرياتها ، أي بملاحظة التحولات الجارية في المظاهر التي تدرسها ، عن طريق إحداث قصدي لتغييرات في الأوضاع التي تنشأ فيها . ولكن التجارب ، في هذا المعنى ، ليست الاساس الوحيد للمعرفة التجريبية ، فهناك أيضاً الملاحظة ، وهو الاسلوب الذي تستخدمه عندما لا تستطيع ان تحوّل الأوضاع التي تنشأ فيها المظاهر. فبالرغم من أننا لا نستطيع ان نجري التجارب في

دراسة فلسفية للإيديولوجيات الانقلابية ، لا يمكننا ان نتحرر من واجب دعم استنتاجاتنا وتبريرها باعتماد التجارب التاريخية ، واعتمادها في جميع ما تقدمه من أمثلة .

ليست مظاهر العنف والتعصب والاستبدادية مثلاً من احتكار النازية كما توحي بذلك دراسات عدّة حديثة ، كدراسة " الشخصية الاستبدادية " لأدورنو التي تقف على الشخصية النازية فقط ، وكدراسة برينتون في الثورات وهي تسقط من حسابها النازية وتقتصر على الثورات الفرنسية والشيوعية والانكليزية والاميركية . انها دراسات تتركز في معظمها على ما يسمى بثورات اليسار وثورات اليمين ، وهي في الواقع تسميات مبهمة تتغير في معناها من مرحلة الى أخرى تبعاً للموقف العقائدي التقييمي الذي يتخذه الباحث تجاهها . ان اول فروض المنهجية العلمية تلزمنا بدرس الظاهرة التي نعالجها بالتجرد ذاته في جميع أشكالها . نستطيع من ناحية اجتماعية ان ندرك مثلاً كيف ان الدراسات التي قامت في الغرب اثناء العقدين الرابع والخامس من هذا القرن ، انتقدت ما أسمته " بالاستبداد اليميني " ، وكيف انها تتركز الآن على ما تسميه "بالاستبداد اليساري " . ولكن هناك في التاريخ أشكالاً أخرى من هذا الاستبداد ، وكل دراسة فلسفية اجتماعية رزينة يجب ان تقارن بينها كلها او بين أهمها . وما نحتاج إليه لا يقتصر على شكل واحد من أشكال الظاهرة التي ندرسها . ففي موضوع الثورات مثلاً ، على أي دراسة عميقة لظاهرة الثورات ان تشملها في جميع أشكالها ؛ وينطبق الشيء ذاته على دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية التي يجب أن تمتد اليها كلها أو إلى أهمها أي يجب ان تكون فلسفة اجتماعية .

تتبع هذه الدراسة طريقاً لا تاريخياً ، فتصف وتحلل الخصائص والميزات العامة التي تشارك فيها جميع ما يمكن ان نسميه بالأيديولوجيات الانقلابية . ان الايديولوجية ، في هذا المعنى ، هي أي فلسفة حياة تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته . والانقلابية في الايديولوجية هي أي ايديولوجية تفسر هذه العلاقة من جديد، فتنقض فلسفة حياة الوجود القائم وما يأتي معها من نظم وقيم . ان عبارة جديد هنا ، لا تعني ان عناصرها يجب ان تكون جديدة – ان من الصعب جداً ان نجد في هذا المعنى ايديولوجية جديدة واحدة في التاريخ – بل ان تهدم، باسم مفهوم جديد في الانسان والحياة لم يتعوده الناس بعد، الايديولوجية التقليدية القائمة، وتحاول تحرير العقول والنفوس منها باسم المفهوم الجديد الذي يريد ان يحل محلها في تحديد جميع مظاهر الحياة وبلورتها على صورته. أما الدرجة الانقلابية التي تتحقق في الايديولوجية ، والانقلابية تختلف طبعاً من إيديولوجية الى أخرى ، فإنها ترتبط بمقدار التكامل الذي يتحقق لها في التفسير الجديد الذي – تعطيه عن الانسان في علاقته مع التاريخ ، وبمقدار الرفض الذي تواجه فيه الوجود التقليدي .

مفهوم الايديولوجية الانقلابية الذي نبديه مبني اذن على قاعدة علمية، لأنه نتيجة مقارنة عامة لتجارب انقلابية تاريخية ، يمكن الرجوع إليها والتحقق منها . ان العالم المادي نفسه الذي نتصل به عن طريق أحاسيسنا وفي معاناة مباشرة . وليس عن طريق القوانين العلمية . هو عالم بعيد أيضاً عن السنن الموضوعية التي يكشف عنها المختبر . ان الشجرة التي نتأمل في جلالها أو جمالها قد تكون مركبة من مجموعة لا نهاية لها من الذرات ، ولكنها لا تتكشف لنا عن ذاتها، كما لا ندرك أنها كذلك . ان هذه الشجرة العلمية بعيدة

كل البعد عن وقائع حياتنا اليومية أو وضعنا الانساني ، ولا يمكن النظر إليها بشكل يتميز بأي قيمة انسانية . هذا ينطبق على كثير من الحقائق العلمية الموضوعية التي لا نتأخر عن اعطائها ولاءنا الفكري ، ولكنها تعجز عن الانسجام مع الحياة كما نحياها . ليس لون الوردة تموجات في الأثير ، وهو يمثل في تجربتنا الانسانية حقيقة تختلف تماماً عن الحقيقة التي يمثلها في المختبر . فكما ان احساسنا يفرض علينا اعطاء لون الوردة او الشجرة حقيقة هي غير حقيقتها الموضوعية ، كذنك أيضاً الايمان بالايديولوجيات الانقلابية في شتى ألوانها كان دائماً أهم بالنسبة إلى سلوك الانسان وتحولات الوضع الانساني من أي مبدأ علمي ينفي موضوعيتها أو صحتها العلمية والتجريبية .

يصف كراتش الحياة . من هذه الناحية الانسانية المحضة . بأنها فن يتبعه الانسان تبعاً لموجبات ذاته ، وليست علماً يتقيد بنتاتجه . فالطبيعة لا تنطوي على مقاصد تتوافق مع اهواء الانسان . أو أهداف تنفتح لمنازعه وميوله فتجعل من الممكن له أن يجد في أهدافها تحقيقاً لما يصبو إليه .

تخسر الحياة رونقها و يفقد الوضع الانساني معناه إن نحن رأينا فيهما فقط وقائع وأحداثاً ومظاهر تتجمع وتتابع دون قصد ، ولكنهما يسترجعان الرونق والمعنى عندما يرتبطان بحقيقة تسودهما . فدون حقيقة من هذا النوع تنكمش انسانية الفرد لأن الحياة ، على صعيد انساني، تعني الوجود أمام معنى. ومعنى مطلق . دراستي هذه أوحى بها تفكك الوجود العربي، والفراغ الايديولوجي الذي يلازم الحركة العربية ، والاعتقاد بأن أقرب الطرق إلى معالجة التشويه الذي يحيط بها وما يتبعه من تعثر لهو مقارنة الادوار الانتقالية الانقلابية في التاريخ ، والكشف عما يسود هذه الأدوار من اتجاهات أو سنن ، ان ذلك يعني الكشف عما يرقب الحركة العربية الثورية من مصير . أو بالأحرى ، الطريق

الذي يرقبها لأنها حركة تمر في دور إنتقالي يماثل تلك الادوار الانتقالية . فإن كانت تلك الأدوار عبّرت عن ذاتها بإيديولوجية انقلابية معينة . وجب اذن ان نرقب قيام أيديولوجية أنقلابية مماثلة .

إنها دراسة لا تتبع طريق اللاهوت فتتأمل في طرق القدرة الالهية وفي الكشف عن علاقتها بالعالم ؛ وهي لا تتبع التقليد الميتافيزيقي فتحاول الكشف عن طبيعة الكون أو العالم ، وهي لا تحاول ان ترجع التاريخ إلى بعض أطواره البدائية الأولى كالعقلاني ، آو تفسير حركته بأسلوب هيجلي أو ماركسي يجعل منه تعبيراً عن مبدأ واحد يسوده ، وهي تتبع طريقة كونت أو سبنسر أو مورجن، فترى في الاجتماع حركة تنتقل عبر أطوار معينة كي تنتهي في طور نهائي يعطي التاريخ معناه ، ولكنها تحاول ان تقارن الايديولوجيات الانقلابية المختلفة في التاريخ كي تكشف عن الخصائص المشتركة بينها ، والعناصر التي يتشكل منها التركيب العام الذي يسودها .

ان من يدرس هذا الكتاب يرى إذن ان هناك مفهوماً فلسفياً أساسياً واحداً يسود جميع اجزائه ويربطها في وحدة منسجمة . انه ينطلق من مفهوم ثوري ايديولوجي واضح كي يصل عن طريق الاستقراء العلمي ويتسلسل منطقي، الى الكشف عن واقع الانقلابات والثورات المعقد .

ليس يهمنا الآن تحديد الايديولوجيا الانقلابية ، ولا أن يكون هذا المفهوم الاساسي حقيقيا في شكل مطلق ، بل يكون ملائما ، أي قادراً على اعطاءنا تفسيراً منسجماً عن الواقع الذي ندرسه. هذا هو أسلوب جميع العلوم التي تحتاج الى مدركات أساسية . فالتعميم أساس العلم وكل منهجية علمية . وعندما نحاول تفسير واقع ما نلاحظه ذلك يعني دمجه في سنة عامة . فإن



نحن لم نطرح من حسابنا المميزات الفردية والأوضاع الخاصة التي تعايش ذلك الواقع ، يصبح أي تعميم أو مبدأ أو سنة عامة مستحيلاً . حاول الانسان طيلة عشرات من العصور ان يأمر الطبيعة ويتحكم بها عن طريق قواعد يحملها اليها من الخارج . انها الطريق الروحي الذي يعتمد على دين وصلاة وسحر. ونكن الانسان ما لبث بعد تجارب لا تقع تحت حصر أن لاحظ بأن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها ان يتحكم بالطبيعة هي ان يطيعها. ان سوفي عبّر عن ذلك عندما رأى ان اكتشافات العصر الحديث المتعددة تعود كلها الى شيء واحد هو "الكشف عن ارادة الاشياء". وهكذا نحن أيضاً ، ان اردنا ان نحقق ما يمكن ان نسميه بالانقلاب العربي ، وجب علينا ان ندرس علمياً حقيقة الانقلاب في التاريخ ، والعناصر التي تتألف منها ، والمنطق العام الذي يسودها فنطيعه ونعمل بوحيه .

ان الفائدة المرجوة من التاريخ هي مساعدتنا في تحديد مصيرنا ، وفي تجنب الاخطاء التي رافقت الادوار المماثلة للدور الذي نمرّ به ، وفي الكشف عن الاتجاهات التي تسوده . لهذا أرجو ان تفيد الحركة العربية القومية الثورية من تجارب التاريخ فلا ينطبق عليها قول هيجل: " لم تتعلم الشعوب شيئاً من التاريخ " .

الطريق الوحيد لإشادة التنظيم الفكري الايديولوجي في الحركة العربية الثورية ، وازالة المفاهيم السطحية والمنهجية التي ترافق المعنى الانقلابي فيها، هو دراسته في مظاهره التاريخية المختلفة.

والمقارنة أو إمكان المقارنة أول شرط في أي دراسة علمية . ان للحركة العربية القومية قدراً خاصاً بها وهو المستقبل الذي تنشئه لذاتها . ولكن

يستحيل عليها تحضير هذا المستقبل دون معرفة الماضي . فمعرفة هذا الماضي هي التي تكشف لها اتجاهات الانقلابية العميقة وتنير طريقها في اتخاذ المواقف التي يجب عليها اتخاذها في بناء مستقبلها . تكون دراسة الوقائع الاجتماعية ذات فائدة عندما يمكن ترتيبها بمجموعات محددة ، بشكل يسمح بالكشف عن اتجاهات المجتمع والتاريخ . ان العلم هو تحويل التعدد الى الوحدة ، وهو يحاول ان يفسر مظاهر الطبيعة او الاجتماع ، التي لا تقع تحت حصر . بتجاهل ذاتية الاحداث والاشلاء والتركز على العناصر المشتركة بينها، ومن ثم استنتاخ بعض السنن التي تسودها وتعطيها معنى . هذا الميل إلى فرض النظام على الفوضى ، والوحدة على التعدد ، والانسجام بدلاً من التناقض ، قد لا يكون نوعاً من الغريزة الفكرية ، او قوة عفوية دافعة في العقل ، كما حاول هكسلي مثلأ تحديده ، انه ، وهذا لا شك فيه ، خاصة أساسية في الفكر او العقل تأتيه من معاناة الوضع الانساني .

الدراسة هذه في منهجيتها ، لا تتعارض مع المنهجية العلمية التجريبية وان كانت تدلي ببعض الاستنتاجات التي تتجاوز الترتيب او التجميع المحض للتجارب . انها تعتمد تحليلاً تجريبياً للموضوع ، أي انها تقتصر على ملاحظة المظاهر والوقائع وترفض تطبيق اي اعتبارات ماورائية . هذا التحليل هو تحليل مظهري ، أي أنه يهتم بالأحداث والتجارب والوقائع، وحقيقته تقوم في واقع وليس في أحد الاحداث المجردة . فعندما نتكلم عن وقائع الايديولوجية الانقلابية ، يهتم هذا النوع من البحث بوجود الوقائع وليس بصحتها ، بواقعها وليس بعنصر الحقيقه فيها .

القضية الأولى في التعريف ليست الكلمة التي نستخدمها بل المظاهر النفسية الاجتماعية والثقافية التي يعود اليها . فليس هناك ، في الواقع ، أي



اعتراض في استخدام أي عبارة أو كلمة لتبيان أحد المعاني التي نريدها ، شرط أن نعيّن المعنى بوضوح . ان الكثير من المشاحنات والخصومات الفكرية الفلسفية ترجع إلى الخلط بين التحديد والمظاهر التي يحاول التعبير عنها ؛ لقد كان بإمكان الفكر الإنساني أن يوفر الكثير من الجهد والنشاط والوقت لو احتفظ دائماً بهذه العلاقة وانطلق منها .

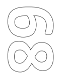
إننا عندما نقرأ في أحد الكتب الفلسفية مثلاً ، كلمات كالعقل ، العقلانية ، الدين، القانون الطبيعي ، الطبيعة الانسانية ، الحرية ، الذات الخ... لا نرقب أن نجد معناها في صورة نحملها في ذهننا ، أو في حادثة ندركها ادراكاً مباشراً . لهذا كان أول ما يجب صنعه ان نسأل عما تعنيه هذه أو تلك من الكلمات ، تبعاً لفرضيات الدارس المستقصي وفلسفته . فعندما يقال ان الماركسية أقل مثالية وتنكراً للدين من الغرب فإننا نستعمل ، في الواقع ، كلمات لا قيمة لها ، لأن قولنا يفترض ان الكلمات تنطوي على المضمون الفلسفي ذاته شرقاً وغرباً ، فإن نحن أتبعنا التحديد الغربي للدين ، أو المفهوم العام الذي يحمله عنه ووجدنا ان أدياناً شرقية كالبوذية والكونفشية تنحو شطر الالحاد ، يجب الانتباه الى ان الكلمة ذاتها في مذاهب فلسفية او دينية مختلفة تعني اشياء مختلفة ومتناقضة ، وهذا يفرض علينا أن نكون على بينة من المعنى الذي نعطيه للكلمات عند استخدامها أو عند الرجوع اليها . كانت الكلمات عاجزة دوماً عن نقل ما يُراد منها ، وقاصرة في تصوير ما يُنقل بوساطتها . فمن أفلاطون الى يومنا هذا ، كان المفكرون يعانون هذا النقص ويثورون ضده . أسمى جون بولهان هذه الظاهرة " الارهاب في الادب " أي عدم الثقة بقدرة اللغة على التعبيرعما يطلب منها .

ان الابهام الذي يُحيط بمعنى الثورة يسمح باعطائها مفاهيم عديدة . يرجع ذلك الى تعدد الأشكال الثورية . وإلى طبيعة المظاهر الاجتماعية التي يسودها تعقيد كبير . فهناك من يقصر معنى الثورة على أستبدال طبقة حاكمة بطبقة أخرى . وهناك من يرى الثورة باستبدال نظام سياسي شرعي قائم بأسلوب غير قانوني يستند على العنف . لهذا ، يجب أولاً وقبل كل شيء، تحديد المعنى أو التحولات الاجتماعية النفسية التي ندل عليها ، او نريد تعيينها بالتعريف الذي نستخدمه . كما ان هناك أيضاً من يذهب في تحديد معنى الكلمة بعيداً فيرى ان هناك ثورة عند قيام فئة ما بالاستيلاء على السلطة واستخدام العنف . لا شك ان هذا تحديد خاطىء عاجز ؛ فالعنف السياسي لا يعني قيام انقلاب ، بينما قيام انقلاب ما يعني العنف السياسي . ان جميع الانقلابات الكبرى اعتمدت على العنف الذي كان دائماً يرافقها . أما ان العنف السياسي لا يعني الانقلاب فذلك ظاهر جلياً في الثورات العديدة التي تعرضت لها أميركا اللاتينية ، والتي كانت تقتصر على تغيير رجالات الحكم فقط ، فلا تمتد منهم الى النظام الاجتماعي او السياسي او العقائدي .

تفيد الثورة في المعنى الماركسي تغيير علاقات الملكية والانتاج ، ولكن معظم المفاهيم العامة الجارية في الثورة تمتد الى ثورات سياسية لا تنطوي على تغييرات في علاقات الملكية. ان هوك يلاحظ بأن الماركسيين أنفسهم يصفون كومون باريس بالثورة الاجتماعية ، على الرغم من كونها لم تحاول خلق الاشتراكية . ان برينتون يحاول ان يتجاوز هذا النقاش حول تعريف الثورة فيقول بما ان الحركات التي يتركز عليها كتابه تسمى عادة بالثورات ، فإنه يسميها هو آيضاً بالثورات .

إن أي حكم نجريه على أي انقلاب من الانقلابات يفترض حكماً على الانقلابات جميعها، أي يجب ان يكون حكماً نستمده من مفهوم عام في الثورات والانقلابات كظاهرة اجتماعية تاريخية عامة وكتحول جذري في أقدار الشعوب . أما الأحكام الاخلاقية حولها فهي في عبارة بارديابيف أحكام عابثة دون فائدة كأي أحكام أخرى من هذا النوع نثيرها حول الحرب والزلزال او الفيضان . فعندما أقول ان المسيحية او الاسلام او الكونفشية او ثورة عام ١٧٨٩ ، او عام ١٩١٧ ، أو النازية ، عند ظهورها وفي ابتدائها الديناميكي ، بأنها انقلابات كبيرة فإنني أعني ان الحركات تلك كانت تحولات كبيرة في التاريخ أحدثت فيه تغييرات في المشاعر والأفكار، والتقاليد والقيم ، والنظم الاجتماعية والسياسية ، والأحاسيس الفنية السائدة . انها انقلابات لأنها أعطت المجتمع ذاتية روحية ونفسية جديدة ، والعقل اتجاهاً جديداً في الاخلاق والسياسة والفن والاجتماع والأدب والعلم . ان الحكم عليها أو قياسها يجب ان يتم على ضوء هذه التحولات ودرجتها ، وليس على أساس أخلاقي . كما أن أي محاولة تقرن تحديد الثورات والانقلابات بمعان أدبية هي محاولة غير علمية . فالمعاني قد تكون أداة فعالة في القضايا السياسية أو أشكال الصراع فيها ، ولكنها تكون عثرة عندما نستخدمها في تحديد اتجاهات تاريخية اجتماعية وفي تحديد وقائعها. إن كلمة انقلاب تعني في هذه الدراسة كل حركة ثورية تعطي ، أو بالأحرى تحاول ان تعطي المجتمع تركيباً نفسياً وروحياً جديداً ، يقتلع جذور التركيب التقليدي البائد و يُحوّل جميع مظاهر الاجتماع بما يتناسب مع التركيب الجديد . أما استخدام كلمة انقلاب بدلاً من ثورة فيرجع الى كون كلمة انقلاب تنطوي على عمق وجذرية ايجابية في التغيير والتحويل لا تنطوي عليها كلمة ثورة . ان ما يصنع الانقلاب ليس العنف او حتى تغيير النظم السياسية الاجتماعية في ذاته ، بل التحول الجذري في النفسية العامة ، وفي موقف

الحركة او المجتمع العقائدي من الحياة . أن النقطة الأساسية في هذا التعريف هي تحديد الانقلاب كتحول عقائدي روحي ونفساني ويخلق شخصية الفرد او المجتمع من جديد . لهذا ، وكي تصح التسمية التي أعنيها في الانقلاب . يجب أن يجري تغييراً عميقاً في وجود الانسان ، وفي موقفه من التاريخ، وفي نظرته الى الفرد والحياة . ان جميع الانقلابيين الكبار اعتبروا مشكلة الانقلاب مشكلة تحول أخلاقي وروحي وعقائدي ، ولهذا فإن الحل كان يرتبط بنشوء فلسفة حياة أو ايديولوجية جديدة إذ دونها يستحيل نشوء التحول المقصود . ان هؤلاء الانقلابيين كانوا يتخذون في نظر الاتباع صفة الانبياء والرسل بسبب ، ما كانوا يحدثونه من وحي وإيمان . ان الانقلاب الحقيقي في هذا المعنى يستحيل حدوثه على أسس اقتصادية او سياسية ، لأن انقلاباً ، من هذا النوع ، ينبع من مصدر اجتماعي يعجز عن بلورته ميل الى اجراء تغييرات سياسية او اقتصادية فقط . ان الانقلابي يجب ان يؤمن، في الواقع ، بعالم جديد كي يتمكن من تحقيق انقلابه وتجديد دنياه . والجماعات التي تسرع الى إنجاز تحولات انقلابية عنيفة كبيرة تشعر عادة انها تملك قوة لا تقاوم ، تعتمد عليها دوماً . والأجيال التي تصنعها تؤمن ايماناً يتجاوز حدود المعقول بقدرتها وفاعلية هذه القدرة على بناء التاريخ من جديد . لا يعتز الانسان بذاته أبداً في جميع أدواره التاريخية ، اعتزازه بها في المراحل الانقلابية . وقف توكفيل مدهوشاً أمام هذه الظاهرة في الانقلاب الفرنسي ، لأنه لم يجد في ماضي الانسانية كله ما يشابه ذلك الدور اعتزازاً بالنفس ، والظاهرة نفسها تطالعنا في الانقلاب النازي وفي الانقلاب الشيوعي وفي كل انقلاب تاريخي . فالشيوعيون ، وقد صمموا تصميماً مطلقاً على بناء عالم جديد اعتمدوا من أجل ذلك على ايمان مطلق بالأيديولوجية الماركسية . والايديولوجية النازية التي لم تتكامل و تتناسق كالايديولوجية الماركسية استطاعت ان تولد نفس الايمان في مذهبها .



ان الخاصة الاساسية في الانقلابات الحديثة او فيما يسمى بالنظم الكلية ، ليست اقتصادية او سياسية انتروبولوجية ، اي ان القوة الدافعة لها ، او القصد الأساسي منها ، ليس التوجيه الكلي للاقتصاد والاجتماع والتعبير عن ظاهرة تخص الشعب الروسي ، والالماني ، والفرنسي ، او سيادة اوتوقراطية تقوم بها أقلية معينة ضد الاكثرية . تلك الخاصة هي نشوء ايديولوجية جديدة تحاول ان تخلق انساناً جديداً . التغيير الأساسي في نظام الدولة والحكم ، او في نظام الملكية والتركيب الطبقي ، لا يكفي وحده لإعطاء تعريف عام للانقلاب الكبير، لأن تعريفاً كهذا. وخصوصاً بعد الانقلاب الفرنسي . وبعد قيام الانقلاب الشيوعي والانقلاب النازي . هو تعريف قاصر عن ضبط حدود الانقلاب . انه تعريف ينكمش ويعجز عن الامتداد الى جميع المظاهر الانقلابية وضمها في وحدة عامة .

ان المفهوم الذي يرى في مبدأ إخضاع الفرد للدولة الخاصة الاساسية في الحركات الكلية يعود إلى تأكيد المفهوم على دور الدولة . والوقوف عند الدولة و عدم تجاوزها في هذا التحديد يعني ان الدولة في ذاتها هي القصد الاعلى الذي يتركز عليه النظام الكلي ؛ وبما ان الدولة نظام يتركز على السلطة السياسية وتوزيعها ، أدى الأمر إلى اعتبار الهدف الاساسي في النظم الكلية الحديثة هدفاً سياسياً يدور حول الدولة ، ولكن هناك في التاريخ مستبدين عديدين لم تنطبق الصفة الكلية أو الانقلابية عليهم ؛ فالدكتاتوريات التي أقامت النظم الكلية قليلة جداً . أما تفسير هذا التباين فيجد جواباً له عندما تتجاوز النظم حدود السلطة السياسية ، وتتساءل عن المقاصد والأهداف التي ستسعى إليها ، ولأن كل نوع من النظم التي تعبّر عن تلك السلطة ، ينطلق من أهداف

معينة تتجاوزها . لهذا كان من الضروري التساؤل عن القصد الذي تسعى إليه السلطة لأن فيه تنشأ الخاصة الأساسية التي تميزها .

لذلك يجب إيضاح المعنى الذي نعطيه لكلمة ثورة أو انقلاب ، ايضاحا يتجرد من الابهام والغموض . انها هنا تعني نشوء ايديولوجية جديدة أي فلسفة حياة ، تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيرا جديداً ، يجدد النظم والعلاقات الاجتماعية السياسية وعلى الأخص ولادة شخصية روحية نفسية جديدة نتيجة انبثاق الايديولوجية . فكلمة انقلاب هنا تعني تغييراً جذرياً في نظم الوجود التقليدي القائم ، ينقضه ويلغيه في جميع أبعاده من الناحية الروحية الى الناحية الاقتصادية. وبما أن ذلك لا يتحقق دون فلسفة شاملة تقدم له ، ودون موقف – عقائدي عام يولد الطاقة الاندفاعية والنشاط الضروري ، فإن الانقلاب يصبح تغييراً جذرياً في موقف الانسان الايديولوجي من الحياة ، يمتد الى النظم الاجتماعية والسياسية القائمة ، ويحوّلها تبعاً لمنطقة الخاص . ينكشف لنا هذا التحديد في دراسة الانقلابات الكبرى عبر التاريخ ، من دراسة الفكر الثوري، ومن التدقيق في الآمال التي داعبت خيال الانقلابيين . عبّر مازيني عن ذلك بقوله ان كل ثورة هي من صنع مبدأ يحظى بقبول عام ، كأساس ينطلق منه إيمان جديد .

ان النهضة مثلاً ليست انقلاباً في هذا المعنى ، لأنها ، وان كانت قد حملت نظرة جديدة الى الانسان ، فإنها عجزت عن تنظيم نظرتها في حركة سياسية انقلابية ، أو في تركيب عام شامل لشتى نواحي الوضع الانساني . لقد كانت تتوسط التيارات الفكرية الحديثة التي ساهمت دائماً في توليد الانقلابات ، ولكنها لم تكن بحد ذاتها انقلاباً بالمعنى الصحيح .

يطلق المؤرخون عادة صفة الثورة على حركات التمرد التي عمّت اوروبا عام ١٨٤٨، ولكن هذه لم تجر تحولاً عاماً من النوع الآنف الذكر، كما أنها لم تكن تنطوي على "خيال " هذا التحول، إذ إنها اقتصرت على تدمير جزئي عام للنظام الحقوقي القائم ، والقوانين التي توزع السلطة بين الحاكم والمحكوم . يستطيع المؤرخ ولا شك وصفها بالثورة أو الانقلاب ، ولكن يجب أن يكون تحديده واضحاً بيناً صريحاً : هكذا تحديد يختلف عما تعيّنه هذه الدراسة ، والذي يعني تحوّلاً عاماً للعقل الانساني في شتى أبعاده . هناك مظاهر ثورية ، أو بالأحرى مجموعات متعددة من المظاهر الثورية ، المهم في أي تعريف نعطيه لكلمة انقلاب التي يعنيها بينها وليس الكلمة بحد ذاتها . ترجع هذه الكلمة في هذه الدراسة الى تلك المجموعة من المظاهر الثورية في التاريخ ، التي كانت أكثر شمولاً وأكثر جذرية من غيرها ، والتي لم تكن تقتصر على النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية . بل تتخطاها فتحاول ان تلغي الوجود التقليدي إلغاء تاماً في جميع أبعاده ، وجميع نظمه ، وبا لأخص في نظمه العقائدية ، وتراكيبه الروحية ، ومواقفه النفسية ، بغية بنائه من جديد .

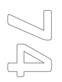
ان تحولات من هذا النوع الذي يعيّن أطوار التاريخ الكبرى ، لا تحدث فجأة أو نزولاً عند إعادة حركة تمرد . تكون جذورها عادة عريقة ، وماضيها ماضياً غامضاً سحيقاً يعجز الفكر عن تحديد أصوله بشكل دقيق . فهي نتيجة عمل تاريخي طويل يهيىء ولادتها على مهل بتجميع متواصل متكتف للأحداث التي تعمل في تحضيرها . يأتي العمل الانقلابي في ذيل تلك التطورات العريقة ، التي تمهد له السبيل ، فتفتح أمامه الباب على مصراعيه عندما تصبح متكاملة ناضجة. فعندما يكون التمرد الثوري من النوع الذي يقف عند النظام الحقوقي القائم ، محاولاً تدميره، يكون عنفه قصيراً يمتد الى بضعة أشهر أو إلى بضعة

أيام أو أسابيع فقط . ولكن النوع الثوري الانقلابي الذي يتجاوز هذا النظام ويتعداه الى جميع مظاهر العقل والاجتماع ، فإنه لا يكتفي بالعنف فقط ، أو بالأحرى بالعنف السلبي ضد النظام الذي يحاول إلغاءه ، فالقصد أو الدور الأول فيه يكون للتثقيف الانقلابي ، لأن الهدف الرئيسي ليس إلغاء نظام من هذا النوع ، بل تحقيق الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد . فهدم النظام الحقوقي القائم غيركاف لإجراء هكذا تحويل، ومن المؤسف حقاً ان نرى ان عدداً كبيراً من المؤرخين والمفكرين ساعدوا في اشاعة هذا المفهوم الخاطىء للثورة الكبيرة ، فهو يعيّن، ولا شك ، تجربة انقلابية أو بالأحرى ثورية ، ولكنها تجربة محدودة، والتعريف العام يجب ان يمتد ليس إلى جزء واحد من المظاهر الثورية، بل إلى جميع المظاهر التي يمكنها ان ترافق هذه التجارب ، أي يجب ان يمتد ، بكلمة أخرى ، إلى أكثر المظاهر الثورية نموذجية ، أو إلى تلك التي تتمثل بأعلى أشكال تكاملها .

أدى الابهام الذي يحيط بكلمة " الثورة " والذي يرجع الى حد كبير إلى إهمال أو غموض في تعيين مجموعة المظاهر الثورية التي يرجع إليها التعريف، إلى اعطائها المفهوم الخاطىء، مما حدانا على الظن بأن هدم النظام الحقوقي السياسي القائم ، يقود إلى جميع التحولات الثورية التي يمكن إحداثها في الواقع ، دون قيام ايديولوجية انقلابية تثقف المجتمع بشكل مستمر . وما ساعد أيضاً على انتشار هذا المفهوم الخاطىء هو إمكانية تحقيق ذلك بسرعة ، خلال بضعة أيام أو أسابيع ، إن كانت الظروف مناسبة ، ولكن مفهوم الثورة كتحويل عام للحياة الوجدانية الاخلاقية الفكرية والاجتماعية السياسية أمر صعب ، يفرض وقتاً " طويلاً " من التثقيف الانقلابي . وهذا أمر يستحيل دون الايديولوجية الانقلابية التي أعني . فالتمرد ضد النظام القائم وما يلازمه من

عنف لا يعني أبداً قيام ثورة او انقلاب ، فالثورة في اسبانيا عن طريق فرانكو، أو في البرتغال عن طريق لازار، أو في هنغاريا عن طريق هورتي كانت حركات رجعية لأنها لم تنقض التقليد العقائدي ، بل عمدت بعنفها وتمردها الى حمايته ورعايته . يصدق الشيء ذاته على حركات أخرى كثيرة كالحركة التي تزعمها مثلاً دولفس في النمسا ، وحاولت انشاء دولة تقلد التنظيمات الفاشية ولكنها فشلت في ذلك ؛ ففي الدستور الذي أعلنته عام ١٩٣٤ ذكرت أن الدولة دولة مسيحية اتحادية المانية باسم الله الكلي القدرة الذي تستلهم منه جميع القوانين. لقد كانت تنبع ، في الواقع ، من تقاليد ملكية الهابسبورج الكاثوليكية ، فكانت رجعية وفشلت ، والدكتاتوريات التي نشأت في شرق اوروبا ، بعد الحرب العالمية الاولى ، لم تكن انقلابية او ثورية لأنها لم تكن تعبر عن حركة ترمي الى أجراء تحويل جذري في النظام القائم ، بل على العكس أرادت تثبيت ذلك النظام بالقوة ، ضد القوى التاريخية الاجتماعية التي كانت تحاول إحداث تغيير فيه . لهذا ، كان من الغريب حقاً أن يحاول البعض دمج هذه الدكتاتوريات مع الفاشية والنازية ، لأنها لم تجر أي تحوّل عقائدي عام أولاً ، ولم تكن ثانياً ذات قاعدة شعبية . فهي لم توفق أبداً في كسب فئات كبيرة من الشعب ، بل نشأت في الواقع كحركات مقاومة ضد الجماهير، وبالأخص ضد الفلاحين الذين، بنمو حركتهم ، ارهبوا الطبقات الحاكمة أكثر من أي من الحركات الاشتراكية نفسها. ولكن هذه الحركة ، حركة الفلاحين، لم تكن هي الاخرى انقلابية ، وان كانت تنطوي على مضمون ثوري ، إذ كانت كما وجد ميتراني في دراسته القيمة " ماركس ضد الفلاحين" ، حركة نضال محلي محدود ، ضد قيود الرق الاقطاعي ، ولكن دون ان تتميز بأي فلسفة اجتماعية ودون ان تكمن صورة نظام جديد وراءها .

نجد في التاريخ تحولات كثيرة لا تقتصر على طرد الطبقة الحاكمة او إلغاء النظام القائم، ولا تقف عند انشاء نظم سياسية اجتماعية جديدة تقلب العلاقات الطبقية التقليدية ، بل تتجاوز ذلك الى تغيير شامل لتركيب المجتمع الثقافي العقائدي . فتعطيه شخصية تاريخية جديدة يبدأ منها دور حضاري جديد. إن أي تحديد عام جامع للتجارب الانقلابية والثورية ، يجب أن يمتد إلى جميع الخصائص والميزات تلك ويجب ألا يقتصر على بعض منها فقط . لهذا ، أتى مفهوم كلمة انقلاب هنا لا ينطبق على حركات تمرد محدودة او جزئية ، مهما كانت عنيفة ، كما أنه لا ينطبق على الحركات الثورية الفاشلة التي كان ينقصها الاندفاع الثوري الشامل كثورات ١٨٤٨ ، أو كثورة سبارتاكوس مثلاً ، أو ثورات الفلاحين في القرن السادس عشر، أو ثورة البارونات والماجنا كارتا، أو ثورات أميركا اللاتينية ، أو الثورات القومية في سبيل الاستقلال ، أو الاضطرابات وحركات العصيان التي تقوم ضد مظالم اجتماعية واقتصادية محدودة ، كالحركات الراديكالية التي ظهرت في غربي الولايات المتحدة الخ ... فهذه كلها تمثل درجات ثورية انقلابية ، ولكنها لا تبلغ درجة النموذج الانقلابي العام الذي تشارك فيه جماهير شعبية كثيفة ، تشعر أنها ذليلة منبوذة ، والذي يرمي إلى تدمير المجتمع القائم ككل ، والذي يدرك أن هذا التدمير يجب أن يبدأه أولاً بأسسه العقائدية لأنها هي التي تعطيه وحدته وتبرره ، والذي يتحد صوفياً بأيديولوجية جديدة تنبثق من فلسفة اجتماعية انقلابية تفسر التاريخ والمجتمع على أساس ثوري ، وتعطي الإنسان معنى جديداً لا يمكن أن يتحقق دون بناء مجتمع جديد ، لا يعرف أو يتعرف على الوجود التقليدي بل يحاول مستميتاً الانفصال عنه وقطع كل صلة به . هذا النوع من الانقلاب قليل الحدوث ، لأنه يفرض قيام وضعية انقلابية تتميز بفراغ عقائدي هام ، تمحي فيها الرموز والقيم والقواعد العقائدية القديمة ككل ، فيصبح الفرد وجهاً لوجه



أمام الحياة والتاريخ دون أي مفهوم انساني يضبط علاقته بهما ، لهذا ، كان هذا التحول يحتاج إلى دور تاريخي يتمز بقوى دافقة عنيفة تقتلع جذور النظم، وتهشم المقدسات القائمة ، وتحرر العقل فتجعله عارياً أمام ذاته . ففي هكذا دور فقط يمكن للانقلابات الايديولوجية الكبرى أن تنشأ وأن تؤكد ذاتها فتفرض موقفها الايديولوجي على التاريخ . وبإمكاننا أن نجد هناك أدواراً تاريخية طويلة لاتعرف مثل هذه المواقف ، بينما نجد هناك أدواراً أخرى تكاثرت فيها . ان العصور الوسطى مثلا لم تعرفها لأنها كانت خاضعة لأيديولوجيا حيّة تضبطها من كل جانب ، ولم تتعرض لأسباب حضارية تاريخية تفكك تركيبها الاجتماعي فتحدث فيه تغييراً كبيراً يقود إلى تحول عقائدي . لم يعرف الشرق كله ، طيلة قرون ، مثل هذا الموقف ، وأوروبا نفسها لم تتعرف إليه بشكل منظم إلا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ولكن ، بعد ذاك الانقلاب نراه يتكاثر ويمتد في انقلابيته، وذلك يعود إلى ظهور أسباب حضارية لم ير التاريخ شيئاً يماثلها أو يضاهيها في ثوريتها وسرعة تغيّرها وتحركها .

* * *

لقد أوردت ، أكثر من مرة في هذا الفصل ، وفي المقدمة ، التعريف العام الذي يحدد الايديولوجية الانقلابية أو كلمة الانقلاب ومفهومها ؛ ان ذاك التحديد يمتد إلى كل تجربة ثورية تحقق شروطه ، مهما تنكرنا للتجربة وخاصمناها من ناحية فلسفية أو اخلاقية انسانية ؛ وهذا شرط أساسي أولي في كل فكر فلسفي إجتماعي يحاول الكشف عن منطق الأحداث ، وعن اتجاهات التاريخ والسنن التي تسود تحولاته وتغيراته ، وهو يشكل خاصة أولى في المنهجية العلمية لا يستطيع المفكرالاجتماعي قط ، إن أراد أن يكون علمياً أو موضوعياً ، أن يستثني أي تجربة ثورية يصدق عليها التعريف لأسباب خاصة

أخلاقية أو انسانية . ولكن من المؤسف أن نرى ، عندما نطالع الدراسات العديدة التي صدرت حول الثورات ، أن الكثيرين كانوا يتأثرون بموقف أخلاقي أو سياسي ، إلى درجة يهملون معها ويتجاهلون وقائع ظاهرة وواضحة أي وضوح . وأقرب مثل لدينا هو الموقف الذي اتخذه كثيرون من المفكرين ، وفي طليعتهم الماركسيون تجاه النازية أو الفاشية الايطالية . فأسقطوهما من عداد الثورات ، وتجاهلوهما تماماً في دراسة التجارب الثورية . ان الانقلاب هو حركة ثورية تتميز بأيديولوجية ثورية انقلابية ، تحاول أن تلغي الوجود القائم بجميع أبعاده ، وخصوصاً العقائدية والروحية ، وإقامة شخصية روحية نفسية جديدة على انقاضه ، وهذا وصف ينطبق كل الانطباق على النازية بشكل خاص، وإلى حد ما على الفاشية الايطالية التي تتميز بثورية النازية .

ثم ان نحن أخذنا الدرجة أو الحدّة الثورية في الايديولوجية الانقلابية أو الانقلاب الذي ينطلق منها، رأينا أنها تعادل أولاً درجة وحدّة تهديم القواعد والضوابط والنظم التقليدية ، وثانيا درجة وحدّة استبدالها بضوابط سلوك ونظم أخرى ، وثالثاً درجة وحدّة شمول وعمق الايديولوجية الانقلابية في نقض ونسف الوجود التقليدي .

ينطبق هذا أيضاً على النازية بشكل بارز ، وبدرجة ما على الفاشية الايطالية .

لنأخذ أولاً النازية ، لأن قضيتها تشكل مثلاً أبرز وأوضح ، فترى أن أول ما يستوقف النظر في موقف المفكرين والمؤرخين التناقض الصارخ الذي يقعون فيه ، فعلى الرغم من الموقف الذي يأبى أن يرى في النازية ثورة ، نراه يعرّف النازية ويرجع إليها كنظام كلي ما يشكل تناقضاً كبيراً ، لأنه يعني ،

ضمنياً على الأقل ، أن القصد الذي تسعى إليه النازية لا يقتصر على السلطة السياسية فقط ، بل يتجاوزها ويسخرها لمقاصد أخرى غير سياسية ، ويعني أيضاً انها ، كنظام كلي ، لا تجد دافعها الأول في حب السلطة ، بل تسعى إلى السلطة كوسيلة فقط لخدمة قصد أعلى تعمل على تحقيقه ، وتستميت في خدمته ؛ هنا فقط ، نجد تفسيراً لما تظهره النظم الكلية من شيوعية ونازية وبشكل محدود الفاشية الايطالية من ازدراء تام للنظم التقليدية القائمة ، وفي طليعتها النظم العقائدية والسياسية . ان الحركة التي تقبل الحكم كجهاز لتوزيع السلطة فقط أو للتمتع والمشاركة فيها ليست الحركة الكلية بل الحركة التي لا تتميز بأي موقف كلي . ففي هذا النوع فقط يمكن اعتبار الدولة نظاماً مكتفياً بذاته أو بحدوده التقليدية التي تنشأ في الحكم ، وفي توزيع السلطة ، وفي تنظيم علاقات الأفراد والجماعات الذين يحيون معها . أما الحركة الكلية فإنها لا ترى في الدولة ذاتها سبباً يبررها ، بل نظاماً يجب ان يفتش عن أسباب وجوده خارج ذاته ، فيخدم مقاصد عليا تفوقه ، ويستحيل وجودها وجوداً يقود إلى إشارة نظام كلي ، دون انبثاقها من مفهوم انساني عام أو ايديولوجيا انقلابية تقف فوق الفرد والدولة، وتتجاوب مع قوى ذاتية وسنن مستقلة تفرض على الدولة أن تكون وسيلة في تحقيق اتجاهاتها ومعانيها . لهذا كان الضغط الأساسي الذي تعانيه الحركة الانقلابية ضغطاً ذاتياً وليس خارجياً، أي أنها تحس شوقاً ذاتياً إلى بلورة الناس والمجتمع في مفاهيمها فيعملون ويسلكون ويحيون بوحي من هذه المفاهيم ؛ إن الانقلابي أو الفرد الكلي لا يُخضع الفرد والدولة أو يقف عندهما فقط . بل يخضع ذاته من قبل .

أثارت الحركات الكلية بسياستها الثورية حفيظة الذين ينظرون اليها من الخارج ونقمتهم، فلم يستطع هؤلاء ان يروا في عنفها أو في تنكرها الشامل

للمبادىء والقيم التقليدية سوى سلوك بدائي جاف غير أخلاقي ، هدفه الأول الاستيلاء على السلطة والتمتع بها . يرجع هذا الموقف إلى ولاء هؤلاء لتلك المبادىء والقيم فرأوا أن التنكر لها هو تنكر للمعنى الاخلاقي ذاته ، ولكن ما أظهرته تلك الحركات من صفاقة ، لم يكن مطلقاً تجاه أي موقف أخلاقي . وهي إن اتخذت العدمية فلأنها في الواقع ، تؤمن ان مفتاح التاريخ يقوم في موقف عقائدي معين هو الموقف الذي تبشر به . ان العدمية التي يتهمها بها هؤلاء المفكرون والمؤرخون هي دليل انقلابيتها . أما ما يوحي بها وبالصفاقة المزعومة فهي الصوفية التي تربط بين الحركة والموقف الايديولوجي الجديد ، وفيه يحس الانقلابي أنه يقف فوق الاخلاق العادية ، وخارج ما تعارف عليه الناس من قيم . فلو كان قصدها سياسياً فقط لكانت اتخذت موقفاً مغايراً لموقفها ذاك ولرأيناها ، بدلاً من تدمير النظم والقيم والتقاليد القائمة ، تحافظ عليها وتعمل على توازن القوى المختلفة بما يحفظ سلطتها ، بدلاً من العمل ليلاً ونهاراً على نسفها . لهذا ، كان من اللغو القول ان قادتها يعملون فقط لمصلحة شخصية سياسية يسخرون فيها الدولة . انهم قادة يتجاوبون تجاوباً عميقاً مع موقف عقائدي يتجاوز الواقع ، فكان من المستحيل عليهم أن يعملوا ضمن اطار هذا الواقع . لذلك ، رأى بعض المفكرين ككارل فريدريك وانكيلاس ان الفرد الكلي هو أسير نظرية صوفية في التطور الاجتماعي .

ان استثناء النارية ، اذن ، والى حد ما الفاشية الايطالية من عداد الثورات ، لا يجد أي تبرير له من ناحية اجتماعية سياسية أو عقائدية نفسية ، وهذا ما يليق بالمفكر الاجتماعي الفلسفي ، وهو المفكر الذي تفترض فيه العلمية والموضوعية . ان قيام حركة كالحركة النازية يستحيل دون ايديولوجية انقلابية ؛ فليس من فراغ ايديولوجي أو انتهازية عقائدية تستطيع أن تعطي

الجيوش النازية التي اكتسحت اوروبا ارادة القوة الحية التي عبّرت عنها . فالنازية عدمية بالنسبة إلى المسيحية والحضارة الغربية والأيديولوجية الليبرالية، ولكنها حاولت ترسيخ قيم جديدة مكان هذا الفراغ .

وهناك ثمة شكل آخر من أشكال التناقض الذي يقع فيه المفكرون والمؤرخون ، والذي يجدر التنبيه اليه ، وهو أنهم يوجهون إليها كل الاتهامات التي تنزع عنها الثورية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يعترفون بها بشكل مباشر وبكلمات صريحة . أشار دروكر في كتابه " نهاية الانسان الاقتصادي " بأن النازية والفاشية لا تتميزان بمذهب أو برنامج ، بيد أنه لا يلبث أن يقول : إنني ، في هذا الكتاب ، حاولت أن أفسر وأترجم الفاشية والنازية كثورات أساسية ، ثم يصف الثورة الأساسية ، في الفقرة التي تقدمت هذا القول بأنها ثورة في المفاهيم القائمة في طبيعة الانسان ، وطبيعة المجتمع ، ودور الانسان ومكانته في المجتمع . ويستمر يعرّف بها في أمكنة كثيرة من الكتاب كثورات .

ويرى فروم في كتابه " الهرب من الحرية " أن المبدأ الأول في النازية هو انتهازيتها، ولكنه في أمكنة أخرى يؤكد انقلابيتها الايديولوجية فيقول مثلاً بأن دراسة النازية وإدراكها لا يمكن أن يتا دون دراسة الخصائص السيكولوجية التي تميز الايديولوجية التي جاءت بها والتي جعلتهما فعّالة ناجحة . ومن الأفكار الأساسية التي يشرحها فروم في الكتاب هي أن الحركات الكلية الحديثة من شيوعية ونازية وفاشية نشأت كي تملأ الفراغ الايديولوجي الذي تركه انهيار الدين والليبرالية . ان برينتون يتجاهل النازية والفاشية تماماً في دراسته " تشريح الثورة " ولكنه يقول أيضاً بأننا إن حصرنا المفهوم الطبقي في منطق ماركسي ضيق فلا يعود مفهوم الثورة ينطبق على الفاشية والنازية ، ولكن هناك، في الثورة النازية ، تغييراً طبقياً جذرياً .

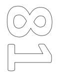
وتقع آرنت في الشيء ذاته في كتابها " جذور النظام الكلي " . فمن ناحية ، نراها تنكر تميّز النازية بايديولوجية او بإيمان ايديولوجي صادق ، ومن ناحية أخرى ، نجدها تعترف بأن النازية تتميز بذلك . ان مونارو يذكر في كتابه " سوسيولوجيا الشيوعية " بأن النازية لا تملك فلسفة أو تنشأ من ايديولوجية منظمة . ولكنه بعد ذلك ، وفي الكتاب نفسه ، يسمي النازية بالدين الجديد، ولا يجد فرقاً بينها وبين الشيوعية من هذه الناحية . هذه الأمثلة القليلة تدل بوضوح على أن الموقف الذي ينكر على النازية ثوريتها لم يكن موقفاً منسجماً، ولكن إن كان من فريق يتخذ هذا الموقف فهناك آخر يعترف بصراحة ووضوح بأن النازية والفاشية تتميزان الى درجة ما بكل ما يميز الثورات الكبيرة من صفات .

وإذا كان نيومن يذكر في كتابه "بهاموس" بأن النازية لا تتميز بنظرية سياسية بل بمجموعة من الافكار تستخدمها كتكتيك سياسي فقط ، فإن كثيرين يردون عليه ، ككيفر بأن من يقرأ " كفاحي " ، يجد هذا العنصر الايديولوجي واضحاً ، أو كإنكلس الذي يرفض تهمة الانتهازية في الحركات الكلية الحديثة ، فيقول بأن القائد فيها يتميز بإيمانه بأنه كشف مباشرة عن سنة التطور الاجتماعي ، وبتكريس ذاته الصوفية لها .

أن كثيرين من المفكرين والمؤرخين ردّوا هذا النقد ، فرأى بريزينسكي وفريدريك ان الفاشية الايطالية لا تشكل ثورة كبيرة فقط ، بل ان صفة الثورة تنطبق على الحركة البيرونية في الارجنتين . قارن كولن ويلسن بين المسيح وهتلر ، فأشار إلى أن هناك تماثلاً كبيراً بين شخصية الاثنين ، ووجد هوايتهد أن هتلر كان صوفياً ثائراً ينتمي إلى طبقة الانبياء . أما فيارك فإنه يرى أن الايديولوجية هي التي جعلت النازية فريدة ، وهي التي أقامت حاجزاً بينها وبين

الغرب، وليس السياسة والاقتصاد . ثم انه يتابع نقاشه ، فينتقد الموقف الذي يرى في النازية حركة مجردة من الافكار والقواعد الفلسفية ، ولا يجد فيه شيئاً يطابق الواقع والحقيقة ، كما أنه يرى أن العقل المحدود الذي لا يرى أو لا يريد أن يرى هذه القيم الجديدة هو نوع من العقل الذي يعبّر عنه الفكر الايديولوجي ضد النازية . فالنازيون في رأيه آمنوا بأفكار " كفاحي" وأفكار اسطورة القرن العشرين بجد وايمان . أما اهمال أي ايديولوجية لأنها عبارة عن مغالطات أو لأنها تظهر بثوب خلق من ناحية فكرية ، فإنه يعني إهمال الواقع التاريخي الذي يكشف لنا أن حركة التاريخ وجدت نفسها في ذلك النوع من المغالطات التي تدعمها حماسة شعبية . يؤكد بولوك في دراسته القيمة بأن هتلر كان يؤمن بالايديولوجية الأساسية التي نادى بها . ويقرر هالجارتن ، بعد دراسة تاريخية دقيقة للأشكال الدكتاتورية ، أن الحركات الاجتماعية التي تتميز بثورية كثورية الفاشية والنازية قليلة جداً . إن الفاشية وخصوصاً النازية أخضعتا الطبقات الرأسمالية البورجوازية بغية فرض نوع معين من الاشتراكية عليها دون مقاومة ؛ فهذه الطبقات ظنت في ابتداء الأمر أنها ستجد سنداً فيهما ، وأنهما سيحفظان النظام الرأسمالي ضد الشيوعية والاشتراكية . لقد كانت خدعة سمحت للنازية بوجه خاص ، بإقامة نظام اشتراكي جديد دون حرب أهلية ، ودللت في الوقت نفسه على سذاجة تلك الطبقات ، سذاجة تلازمها عندما يتجاوزها التاريخ، فتصبح عاجزة عن ادراك معانيه .

أظهر الكثيرون من المفكرين، من سوروكين الى هايز إلى آرنت خطل الاعتقاد القائل بأن الحركة النازية كانت تعبر عن المصالح الصناعية الكبرى في المانيا ، وأظهر هايدن، بشكل لا يقبل الجدل ، خطأ هذا الاعتقاد . أما نيومن فلا يرى هناك فرقاً بين الحركة النازية والحركة الشيوعية ، ويقابل دو فارجه



الشيوعية والنازية والفاشية فلا يرى فرقاً بينها من حيث التركيب العام ، وان اختلفت المضامين ؛ ولهذا فهو يصفها كلها بأديان زمانية أو علمانية جديدة . ثم يعلن فون مايزس الحقيقة عندما يكتب ان تايسن والآخرين دفعوا لهتلر لكنهم لم يرشوه ؛ وهكذا كانت النتيجة ، لأن نظام الحزب ومقاصد اعضائه ومواقفهم أمور لا يمكن ان تتناسب مع منافع الطبقة الحاكمة وأسلوبها في الحياة . أما كوستلر فإنه يقرر أن أسياد الصناعة الالمانية خسروا تماماً السيادة في ظل النازية ، وأنهم ، وان كانوا قد استمروا اسمياً في ملكية المصانع ، فإن سلطتهم كانت محدودة بشكل يماثل الشكل الذي تقوم فيه سلطة مدير مصنع سوفياتي . ويرى هوك إن نحن اتخذنا السيادة الفعلية على مصادر الانتاج والثروة سياسة للملكية وليس القرارات الورقية فقط ، وجب اعتبار الفاشية والنازية ثورات اجتماعية ، لأنهما تتملكان وسائل الانتاج بشكل أكثر اطلاقاً من البورجوازية في أي ديمقراطية رأسمالية .

شرح هتلر بوضوح و إيمان في " كفاحي " وفي خطبه ، وفي أحاديثه. الروح البورجوازية والأسباب التي تجعلها والطبقات التي تمثلها . عاجزة عن تحرير المانيا وعن تحقيق مصير جديد لها ، وخصوصاً عن الانتصار ضد الشيوعية . لقد كان بالإضافة إلى ذلك ، يصف البورجوازية بأقبح الأوصاف ، ويظهر اشمئزازه باستمرار من أوضاعها ؛ ان هذه الافكار تتوارد على لسانه دون انقطاع ، حتى أمسى من الممكن القول ان هتلر كان يعمل بقصد واحد ألا وهو تمزيق البورجوازية ومجتمعها ، ثم شرح أكثر من مرة كيف انه وجّه حركته ضد البورجوازية وركزها على العمال وعلى الجماهير ، ان هذا يدل بوضوح على ان النازية والفاشية حققتا ثورة اجتماعية سياسية ، أما من ناحية ايديولوجية فلا شك أن هناك انقلاباً بارزاً. والأقوال التي أوردناها مقدماً تدل على ذلك ، إذ

أكد هتلر مراراً وتباعاً على أولوية فلسفة الحياة الجديدة في ولادة الحركة النازية وتشكيلها ، والجدير بالذكر أنه أشار بأن ادراكه لأهمية ارساء الحزب على قاعدة فلسفة جديدة في الحياة كان عن طريق التجربة الشيوعية وتفوّق أحزابها. ان هانا ارنت ، وهي تنكر على النازية صفة الثورة الكبيرة ، تعترف ان هذه التأكيدات المتوالية في " كفاحي " وفي الخطب العديدة التي ألقاها صاحبه في مناسبات مختلفة ، لا تترك أي شك بأن هتلر كان صادقاً كل الصدق في ايضاح أهمية هذا المفهوم وضرورة اعتماده في بناء الحركة الانقلابية التي تزعّمها . عبّر جوبلز عن هذا الموقف بوضوح تام ، عندما أكد على أهمية تغلغل الايديولوجية النازية في جميع مناحي الحياة العامة ، على أن هذا التغلغل يجب أن يكون نتيجة الثورة الاشتراكية القومية ، وعلى أن المقاصد والمثل والمقاييس نفسها يجب أن تطبّق على الاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والدين والعلاقات الخارجية والداخلية .

أما من جهة الفاشية الايطالية ، فإن موسوليني كان دائماً يردد بأنها تعني مبدأ روحياً جديداً في تفسير الانسان ، كما كان قادتها يرددون باستمرار أنهم يقاومون الماركسية ، لأنها تقدم مفهوماً جزئياً محدوداً عن الانسان ، هو في الواقع المفهوم البورجوازي ، وان حركتهم تحمل عداء مطلقاً للمجتمع البورجوازي ونظامه . وكتب موسوليني في ابتداء الحركة وفي البحث الشهير في الانسكلوبيديا الايطالية ، عام ١٩١٩، بأن الفاشية ليست حزباً بل حركة ضد جميع الاحزاب ، فإن كانت البورجوازية تظن أنها ستجد فينا قائداً أو دليلاً فهي على خطأ تام . انها حركة نقضت حقوق الدين ؛ فالقومية وادّعاءاته ؛ لا الدين، هي الايمان الحي لها . وجد مؤرخ كهنز كوهن ان استخدام عبارة الفاشية للتدليل على دكتاتوريات وأشكال اوتوقراطية تقليدية تقوم في رعاية النظم

الاقطاعية والمصالح الرأسمالية أو الدين ، خطأ فاضح يؤدي إلى انغلاق العناصر التي تنطوي عليها أشكال الدكتاتورية الحديثة التي تشكل حركات شعبية عامة تتميز بفلسفة حياة جديدة ، وهي الدكتاتوريات الفاشية في ايطاليا، والنازية في المانيا ، والشيوعية في روسيا . وكتب جانتيلي ، آحد القلائل في فلاسفة الفاشية الذين يتميزون بمقدرة فكرية ، أن النقطة الأساسية الأولى التي يجب ان ننتبه اليها في تحديد الفاشية هي مذهبها الشامل الكلي الذي لا يشغل ذاته بالصعيد السياسي فقط ، بل بكل مظاهر الفكر والارادة والشعور في الأمة .

أن هذا العرض الذي يكشف عن الناحية الثورية الانقلابية في النازية والفاشية يتضح بشكل أبرز ، عندما نقارن بين النازية والشيوعية من الناحية الايديولوجية . يعترف هؤلاء المفكرون الذين ينكرون الثورية على النازية أو الفاشية بالانقلابية التي تميز الشيوعية . ولكن إذا اتخذنا قياساً ما ذكرناه مقدماً حول الايديولوجيا الانقلابية وما قلناه في حدّة النقض ودرجته للوجود التقليدي ، فإن النتيجة قد تكون عكس هذا القول تماماً ، لأن النازية كانت ، من هذه الناحية ، أكثر ثورية انقلابية من الماركسية ، لأن هذه الأخيرة كانت ، في الواقع ، امتداداً للايديولوجيا الليبرالية ، وافترضت كالليبرالية الافتراض العقلاني ذاته الذي يعتبر أن خلق الأوضاع المناسبة ، وبالأخص عن طريق التعليم ، سوف ينمي وعي الفرد السياسي ؛ وكالليبرالية أيضاً أهتمت أولاً بتوسيع الامكانيات التي تجعل الفرد يقوم بدوره السياسي ، بدلاً من الاهتمام بالصفات والخصائص الفكرية التي تجعل الفرد بعيداً عنه لا يبالي به .

حقوق الفرد الطبيعية ، الايمان بمساواة الأفراد ، قدرة كل فرد على المساهمة بالدولة ، حرية الضمير والفكر والاجتماع والقول ، إلغاء كل تمييز في الجنس أو المهنة ، فرص متكافئة للجميع ، وجميع القيم الليبرالية الأخرى



آمنت بها الماركسية ؛ ولكن جميع هذه القيم وجميع حاجات الفرد وحقوقه وحرياته ، التي تستحيل في المجتمع الرأسمالي ، سوف تتحقق في المجتمع الاشتراكي الذي تحاول دكتاتورية البروليتاريا أن تخلقه . ان الماركسية تعتبر ان ذاك المجتمع هو المجتمع الوحيد الذي يحقق الديمقراطية الصحيحة ، بدلاً من تلك الديمقراطية الكسيحة التي يطبّل لها النظام الرأسمالي . فإلغاء النظام ذاك ، اذن ، هو الطريق الوحيد لتحقيق القيم الليبرالية. بيد أن الفاشية والنازية لا تنقضان فقط الاشكال الحالية في الليبرالية والعقلانية ، كما تفعل الماركسية ؛ وبعض المذاهب الاخرى ، بل ترفضان المبادىء الأساسية ذاتها . إننا نرى، ابتداء من الثورة البريطانية في القرن السابع عشر، أن هناك جواً عقائدياً عاماً يسود . بشكل أو بآخر، الحركات الثورية والانقلابية . فقد كانت هناك بضعة مبادىء ومشاعر آمن بها الثوريون ، منذ ذلك الحين ، كحقائق بديهية ، وكانت تعبّر عن ذاتها على لسان أنبيائها . فالفرد يولد مميزاً بحقوق خالدة ، يحملها معه إلى المجتمع ، والناس يولدون أحراراً متساوين ، والحكم العادل يستمد قواه وحقوقه من موافقة الشعب ؛ أما النظام السياسي فهو نتيجة عقد اجتماعي يدخله الشعب لأجل تأمين الحرية والمساواة والحياة والسعادة والملكية. لهذا ، كان من حق الشعب الغاء كل حكومة يرى أنها تفشل في تأمين هذه الأهداف . سادت تلد الأفكار جميع الحركات الثورية حتى الثورة الفاشية والثورة النازية التي كانت أول ايديولوجية انقلابية تبشر بموقف ينقض التقليد الايديولوجي الذي وقف وراء ثلاثة قرون من التمرد الثوري .

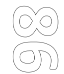
يتكلم الشيوعيون- عن النازية كحركة رجعية ، ولكن هذه الكلمة ، إن نحن أرجعناها إلى مصدرها في القرن التاسع عشر، تعني رجوعاً إلى الكنيسة والموقف الكاثوليكي والانتصار للشعور الملكي ضد الشعور الجمهوري وتأكيد



الموقف التقليدي وسلطة الطبقات الماضية ؛ لهذا، كان من اللغو حقاً تسمية الحركة النازية أو الفاشية بالحركة الرجعية لأنهما نقضتا ليس فقط تلك المبادىء والمشاعر . بل التراث الغربي بطابعه الرئيسي الحديث .

ولكن الشيوعية ورثت هذا التراث بشكل جديد ؛ فقد ورثت ، إلى حد كبير، عقلانية القرن الثامن عشر وفرديته ومفهومه العام للإنسان . فمُثل الماركسية تبقى في عبارة سومبارت ضمن المبادىء التي تسود هذا العصر الاقتصادي ، وقيمها النهائية هي في الواقع قيم العالم البورجوازي ، مع مشاركة البروليتاريا ، أو كما قال أحد الماركسيين : ان البروليتاريا تطالب بحصتها من الحياة . ولاحظ كثيرون من المفكرين الروس ، من هرتزن الى بارديف ، تلك الناحية، فأعلنوا بأن الاشتراكية تتميز بروح بورجوازية لأنها تقيس الناس بما عندهم وليس بما هم ، ولأنها ، كالبورجوازية تؤمن بعالم من الاشياء المنظورة الحسية فقط . أما الماركسية ، وإن كانت ضد الايديولوجية الليبرالية فإنها تعبّر عن التفاؤل نفسه الذي تنطوي عليه ، ولم تكن النازية ايديولوجية انقلابية فقط، بل ايديولوجية جديدة في نوعها ، لأن عناصرها وجذورها الرومانطيقية لم تفصلها عن الدكتاتوريات الأخرى فقط ، بل عن العالم الغربي ذاته ، لهذا، رأى مفكرون كفيارك ان الماركسية لم تنفصل عن الغرب انفصال النازية ، وأنها، باعترافها النظري بالمثل الغربية الديمقراطية ، كانت قريبة منه .

هنا يكمن السبب وراء وصف باكونين لماركس بأنه بورجوازي من ألفه حتى يائه . حتى ان البير كامو بيّن أيضاً بأن علمية ماركس هي نفسها ذات مصدر بورجوازي . فالتقدم ومستقبل العلم وعبادة التكنولوجيا والانتاج ، أساطير بورجوازية أصبحت مذاهب للقرن التاسع عشر، لأن تقدم الصناعة والعلم المدهش أثار في ذلك القرن ، آمالاً صوفية في المستقبل ؛ وتجدر الملاحظة،



هنا ، ان البيان الشيوعي صدر في العام نفسه الذي صدر فيه "مستقبل العلم " لإرنست رنان ؛ وفيما يرى نيبهور أن الليبرالية تعيد الشر في الطبيعة الانسانية وفي التاريخ الى نظم اجتماعية، والى الجهل أو إلى نقص تمكن معالجته في الطبيعة الانسانية ، أو في الوسط الذي يحيط بها ، نجد المذهب الماركسي دائماً خطوة اسبق من المفهوم الليبرالي . فبينما أرجع هذا الأخير الشر إلى النظم الاجتماعية بشكل عام ، أرجعه الآخر إلى نظام الملكية الفردية . أراد المفهوم الليبرالي أن يثقف الناس ويجعلهم يتخذون موقفاً عقلانياً عن طريق التربية والتنظيم العلمي ، ولكن الماركسية كانت أدق إذ رأت ان الغاء الملكية الفردية سيقود ، في عبارة انجلز، إلى وضع من النقاء والطهارة لا يعود بحاجة إلى شرطة أو جنود أو قضاء أو دولة . الفرق بين الماركسية والليبرالية هو إذن فرق كمي وليس فرقاً نوعياً ؛ ان الماركسية لا تختلف عن الليبرالية في الفرضيات الأولى التي تنطلق منها أو في المقاصد الكبرى التي تسعى إليها ، ولكن في تحليل المشكلة وأسلوب معالجتها . لهذا ، كتب بارنشتاين بأن على الاشتراكيين أن يكونوا أقل انتقاداً للنظم والقيم التي تترسخ عليها الليبرالية ، لأن الاشتراكية لا تعمل على هدم هذه المبادىء ، بل تدعو إلى نشرها، فالاشتراكية ، في رأيه ، هي الوريثة الشرعية لليبرالية ليس فقط بشكل تاريخي، بل أيضاً في مميزاتها الروحية ، كما يتضح ذلك في كل قضية مبدئية كان على الديمقراطية الاجتماعية ان تتخذ فيها موقفاً ما .

الايديولوجية الانقلابية

بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت

إن الايديولوجية الانقلابية لا تنشأ فجأة ، ولا تعيّن بمفردها ، وفي حدودها المستقلة، التحوّل الانقلابي . فهناك تطورات فكرية فلسفية عديدة تتقدمها ، وتهيىء لها ، وتعبّد الطريق أمامها . يدل ظهور الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، على اختمار هذه التطورات والتحولات، ويعني انها أصبحت تفرض عملاً ايجابياً يبلورها بشكل منسق ، وموقفاً منظماً واعياً شاملاً يعبّر عنها ويعطيها حياة ووحدة . لهذا ، يبقى ادراك الايديولوجية الانقلابية ناقصاً إذا لم يقارن بينها وبين تلك التطورات والتحولات الفكرية التي تتقدمها ، ومن ثم بينها وبين المواقف الفكرية التي تتبعها، بعد ان تسجل نصرها وتحقق ذاتها. تعبّركل حركة انقلابية متكاملة عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، وتنشأ قبلها فلسفة اجتماعية او اتجاهات فلسفية اجتماعية انقلابية تقدم لها، وتفسرها، وتبررها وتقود اليها . هكذا وجد الانقلابيون الفرنسيون هولباخ وبايل ومونتسكيو والانسكلوبيديون وهلفسيوس، هكذا وجد لينين والانقلابيون الشيوعيون ماركس وانجلز، أو هكذا وجد ماركس وانجلز، هيجل وفورباخ وريكاردو وسميث ، هكذا وجد هتلر وروزنبرج والانقلابيون النازيون جوبينو وتشامبرلين ويونـج وفاجنر ، هكذا وجد موسوليني باريتو وسوويل وجايمس .

أما التطورات والتحولات الفكرية التي تتقدمها وتمهد لها فتتخذ أشكالاً مختلفة ، وتعبّرعن ذاتها في مواقف وتيارات ومدارس متعددة ، ولكنها تلتقي جميعها في رفض أو تجاوز الوجود التقليدي ، وفي تركيز النقد والشجب على وجوهه المختلفة . اختمارها يعني نشوء فلسفة اجتماعية تسودها ، تمتدعادة

في الايديولوجية الانقلابية وتؤدي الى ولادتها ، عندما لا تكتفي بأن تكون فلسفة اجتماعية تتأمل في التاريخ والمجتمع ، بل تحاول ان تكون ذات فاعلية، تحاول خلقهما وتحويلهما في صورتها .

يأتي ظهور الفلسفة الاجتماعية الانقلابية دائماً – أي في هذا الشكل الانقلابي– بين تقليد عقائدي قديم يلفظ أنفاسه ، وتقليد عقائدي جديد يبني ذاته ويتلمسها . انها الأداة التي تنقل المجتمع من دنيا روحية نفسية بائدة إلى دنيا روحية نفسية حية تتناسب مع طور التاريخ . فعندما ينحسر التقليد الايديولوجي القديم وتتقلص قبضته عن الفكر وعن النفسية العامة ، يأخذ العقل يتساءل عن معناه وعن وجوده ، ويطلق لنفسه ، في هذا التساؤل ، جواباً فلسفياً يقود بدوره الى موقف ايديولوجي جديد . ففي مرحلة من هذا النوع ، تصبح الفلسفة الملجأ الوحيد للذين خسروا التقليد الايديولوجي، ووعوا بأنهم خرجوا منه ، أو أنهم أصبحوا غرباء عنه . وعندما تتضح انتقالية المرحلة وتتبلور بوضوح ، لا تقف الفلسفة عند أقلية فكرية محدودة أو مدرسة ثقافية معينة ، كما كانت ، بل تصبح عامة تشغل بقضاياها وبالمشاكل التي تثيرها أعداداً كبيرة من ذوي الفكر، فتعم الاوساط المثقفة وتنساب منها في بعض صورها إلى الجماهير، لأن قضاياها آنذاك تقوم حول معنى المرحلة الانتقالية ككل ، حول معنى الحياة ذاتها . لهذا ، يمكن القول إن الفلسفة تحل محل التقليد في دور كهذا ، وفي أشكالها المنسقة الثورية تصبح قاعدة للعقل والفكر الذي يصبح حينذاك ممزق الذاتية ، مكرهاً على معاناة الحياة دون رعاية تقليد عقائدي يوجه سلوكه ، ويضبط الوضع الإنساني فيرى نفسه مضطراً للجوء إلى مواقف فلسفية اجتماعية جديدة ، بعد ان جرّده التاريخ من قواعده العقائدية . ولكن الانسان لا يستطيع ان يجد إيماناً في التفلسف كما خيل لكارل جاسبرز ؛

قد يكون الأمر ممكناً للفلاسفة والمفكرين الكبار ، ولكنه يستحيل ، كقاعدة سلوك عام، لما ينطوي عليه من شك مستمر وتساؤل دائم ووعي يقظ لا يعرف الراحة والاستقرار . لذا، كان من الضروري لإدراك الايديولوجية الانقلابية أن نعنى بعلاقتها مع الفلسفة الاجتماعية .

الفلسفة الاجتماعية ذات اتجاهات وأنواع مختلفة ، منها أولاً ما هو دراسات في المنطق ، تحاول أن تحدد البرهان الذي نبني عليها آراءنا ومعتقداتنا حول القضايا الانسانية ، وامكان تفسير موضوعي للأحداث الانسانية، وكيفية الانتقاء بين تفاسير مختلفة لوقائع التاريخ ، ودور القيم والأحكام الشخصية في كتابته الخ...

ومنها، ثانياً ، ما قام على نظريات عامة حول التاريخ ككل تحاول أن تفسر ما يصنع التاريخ ، وما يولد حركته ، وما يربط علاقاته بعضها مع بعض، وما يسودها .

ومنها، ثالثاً ، ما اقتصرعلى جزء من التاريخ فقط ، فتركزعلى بعض عناصره كعظماء الرجال ، والنظم العلمية أو السياسية ، والثورات أو الأديان ، فحاول أن يدرسها كلها في مظاهرها المتعددة ، وفي علاقاتها مع العناصر الأخرى، وفي حركتها العامة .

ومنها ، رابعاً ، ما حاول ان يكشف ، بشكل منظم ، عن المثل والقيم التي تلعب دوراً أساسياً في تطور قضايا الانسان . من هنا يشع معنى التاريخ الاخلاقي ، وهو معنى يحاول هذا النوع من الفلسفة أن يجد ضمانة كونية أو تاريخية تؤمن نجاحه ، أو أن يعلن عن خطة معينة يستطيع فيها الانسان ان يحقق هذا المعنى في التاريخ .

ما يهمنا هنا وعلى الأخص هو النوع الثاني ، يتبعه الثالث . بيد أن النوع الثاني ، في الواقع ، هو النوع الذي يعبر عن المراحل الانتقالية خير تعبير، ويعني بوجوده أن الوجود القديم بدأ ينهار، وينبىء بظهوره عن وجود جديد . يهمنا بشكل خاص ، لأنه النوع الذي يتبلور في ايديولوجية انقلابية . كتب الكثيرون في التاريخ والاجتماع ، ولكن قليلين جداً هم الذين خلقوا ما نسميه اليوم فلسفة الاجتماع ، أي مفهوماً أو صورة عن مجرى الوقائع الإجتماعية ككل ، في حركتها وتحولاتها ، يكشف عن القوى والاتجاهات التي تسودها .

لا شك ان تحديدات الفلسفة الاجتماعية عديدة ، ومع ذلك ، يمكننا القول بأنها محاولة في خلق نظام منسجم منطقي وضروري ، من الأفكار والمبادىء العامة ، يمكن الاعتماد عليه في تفسير تجربتنا الانسانية في جميع تحولاتها .

يظهر ان فولتير كان أول من استخدم عبارة فلسفة التاريخ ، وقد أراد بذلك أن يفصل بين مفهومه التاريخي والمفهوم الذي قدمه بوسيه في كتابه " رسالة في التاريخ العام " ، والذي كان يعبّر عن التفسير الديني لطبيعة التاريخ ومعناه الانساني . كان النقد الأول الذي وجهه فولتير لهذا التفسير، ان تسمية التاريخ العام هي تسمية مرتجلة لأنها ، في الواقع ، تنطبق على قسم صغير من الانسانية يعيش في زاوية من القارة الأوروبية ، وتفسر تاريخ الانسان والعالم على ضوء دين معيّن يقتصرعلى هذا القسم ويتخذ شكلاً غيرمفهوم لكل من لا يشارك فيه . لهذا ، أراد فولتير أن يعطي تاريخاً عاماً تصدق عليه التسمية ، فاقترح نوعاً جديداً يتركز حول جميع الحضارات والمجتمعات ، ينظر إليها بعين المساواة ، يرى أوضاع جميع الناس وجميع الشعوب على ضوء

القوانين ذاتها ، تتجاوب مع مشاعر متشابهة عامة ، تنتابها مشاكل واحدة ، وتحاول بطرق مختلفة أن تجد حلاً لها .

يصبح من الصعب ، في هذا المعنى، تفريق فلسفة التاريخ عن فلسفة الاجتماع . ان القرن التاسع عشر، عن طريق فلاسفة اجتماعيين من نوع هيجل وكونت وماركس ومورجن وسبنسر، ودانيلفسكي، والقرن العشرين ، عن طريق آخرين كسبنجلر، وسوروكيز، وتوينبي، أو بارديابيف، وفابر، وشفايتزر، وروبر، ونورثروب، حققا هذا المفهوم في صورة حية .

ما معنى التاريخ والاجتماع ؟ ما هي أهم عناصر المجتمع في تحولاته وفي تطوراته؟.. كيف نفسر قضاياه ومشاكله الأساسية والقوى التي تتحرك وراءها ؟ هل يستطيع الانسان أن يحقق حريته أو أن يسود قدره في التاريخ ؟ أي القوى المحركة أهم ؟ ما القصد من وراء التحول الاجتماعي ؟ ما هي اتجاهات الاجتماع الرئيسية وما هي أحكامها ؟ هذه السؤالات وغيرها يحسها ويعانيها الانسان بصورة عامة ، ولكن الفلسفة الاجتماعية تحاول ان تكشف عنها وتجيب عنها.

قصد الفلسفة الاجتماعية الأول يرمي إلى تخطيط أحداث المجتمع في علاقاتها وفي تغيرها التاريخي ، فتضع الحدود والفواصل التي تدل بها على دور دون آخر، وعلى اتجاه الأحداث وسرعتها وأهميتها .

الفلسفة الاجتماعية الناجحة تفسر المستقبل وتعلن عن اتجاهاته . قد يستحيل ذلك بشكل دقيق، ولكن الانسان ، كما يلاحظ ويليام جايمس ، يطمئن اليها عندما تكشف ان اتجاهات المستقبل الكبرى لن تخرج عن طبيعة المبادىء الأساسية التي يعتمد عليها في تفسيره . ولكن هذه الفلسفة ، كي تنجح في

بناء حركة انقلابية ، يجب أن تفسر المستقبل و تكشف عنه بطريقة تنسجم مع أهوائنا ، لأن تفسير المستقبل قد يكون مؤلماً وقد يكون مرضياً ، ولا يمكن لفلسفة كهذه أن تولد فينا خيبة فيما يتعلق بآمالنا في المستقبل ، أو أن تنقض أعز ميولنا . أما فلسفة ، على طريقة شوبنهور أو شبنجلر أو هارتمان مثلاً ، فلا تستطيع أن تولد فينا الطاقة النفسية العاطفية الضرورية لقيام الحركة الانقلابية .

تعطينا الفلسفة الاجتماعية – عندما تكون انقلابية – تركيباً عاماً نرجع اليه في قياس المشاكل والحلول التي تواجهنا . فهي تمكننا من تبيّن الاحداث الأولية ذات الأهمية الكبرى فلا نضيع في الجزئيات الجانبية ، أو نسبغ على جميع الأحداث اهتماماً مماثلاً ، فتنكمش ارادتنا بذلك ويعجز عملنا السياسي عن تجاوز صعيد الانتهازية . كانت الفلسفة الاجتماعية دائماً طريق الانسان في تقويم المصادر والقوى التاريخية ، وقياس الحدود التي تضعها هذه القوى على امكاناته والحلول المنفتحة له . أما في شكلها الانقلابي ، فكانت دائماً محاولة جريئة في سيادة تلك المصادر والقوى . كما أنها تحاول الكشف عن اتجاهات هذه القوى ، وعلى ضوئها ، تعالج مشاكل الانسان غيرمجزأة ، مشكلة بعد أخرى ، وبشكل منظم يتركز عليها ككل ، ثم تلقي على الفرد مسؤولية واضحة في تركيز جهده وفكره على العناصر الثابتة ، فتوسع من حريته ، وتجعله أكثر مرونة ، وتعطيه صورة أوسع عن الامكانات الانسانية .

الفلسفة الاجتماعية تعني تلك المحاولات التي قامت في ترجمة معنى حركة الاجتماع ، والتي أرادت الكشف عن منطق أو قصد يسودها . هذا النوع من الفكر الاجتماعي التاريخي هو النوع الذي أخذ صفته الفلسفية منذ هردر ولكنه لم يكن يقف عند عرض أحداث التاريخ واختصارها والتعليق عليها على

طريقة فولتير ، جيبون ، هردر أو ولز، بل تتجاوز ذلك، فتدرس احداث ووقائع الاجتماع والتاريخ للكشف عن مبدأ يسودها على طريقة هيجل وكونت وماركس. ذاك هو المعنى التقليدي للفلسفة الاجتماعية التاريخية ؛ التاريخ ككل بل كوحدات أو أدوار مختلفة ، ولا يحاول أن يكشف عن معنى أو قصد واحد فيه ككل ، بل عن المعاني والمقاصد النسبية الجزئية التي نراها في الأحداث أو الأدوار التي يتألف منها .

أصالة الفلسفة الاجتماعية تفرض عليها أن تعطي نمطاً فكرياً معلناً ومفهوماً جديداً عن الإنسان ، وأن تجد حركة المجتمع وضوحاً أو تكاملاً يحرره من الغموض والابهام ، وأن تنطوي على إمكان التحول إلى عمل انقلابي .

إذا ما عرضنا تاريخ الإنسان أو بالأحرى أدوار الخلق والإبداع في تاريخه ، رأيناها جميعها تفسر طبيعة الواقع الذي يحيط بنا ، بشكل ينسجم مع قوانا ويفتح أمامها مجالاً للتحقق. حاولت جميع حركات التجديد الفلسفي الاجتماعي أن تكشف عن قوى الإنسان وتحقيقها بإقناعه بأنها تنسجم مع قوى التاريخ والحياة . هذا النوع من الفلسفة الاجتماعية الذي يحث الإنسان أن يكشف عن التاريخ وأن يعبر عنه هو النوع الذي يكمن عادة وراء الحركات الانقلابية .

تتحوّل دراسة الاجتماع والتاريخ إلى فلسفة اجتماعية ، وخصوصاً إلى فلسفة انقلابية ، في الأزمات والأدوار الانتقالية الكبرى . يتضح ذلك في جميع هذه الأدوار . فإن نحن أخذنا مثلاً المرحلة الفكرية التي قدّمت للانقلاب الفرنسي وهيأت له ، نرى ان فلاسفة القرن الثامن عشر يتذمرون كلهم من المؤرخين في السابق الذين كانوا يجمعون الوقائع كهدف في ذاته ، ويطالبون، أن يُكتب



التاريخ الجديد بواسطة فلاسفة كي يمكن الوصول إلى الحقائق النافعة التي تقود ، تبعاً لفونتنيل ، إلى معرفة ذواتنا والآخرين . لهذا نرى ان النصف الثاني من القرن الثامن عشر شاهد فلاسفة يتحولون إلى مؤرخين ، كما شاهد مؤرخين يتحولون إلى فلاسفة . هكذا ظهرت اسماء جيبون، هيوم، روبرتسن ، بولان ، فولتير، مونتسكيو، مابلي، راينال، هردر، الذين لم ينظروا كلهم بازدراء تام إلى الماضي كما صنع تشاستلكس مثلاً ، ولكنهم رأوا أن التاريخ يجب أن يدرس لاستخراج الوقائع العامة التي تسوده .

لم يكن القصد من الفلسفة التاريخية الاجتماعية في القرن الثامن عشر، وهو مقصد كل فلسفة اجتماعية انقلابية ، الكشف عن الكيفية التي تطور بها المجتمع ، وكيف أنه تدرج إلى الوضع الذي وصل إليه ، بل الاستدلال بالماضي لبناء المستقبل . انهم لم يسألوا أنفسهم كيف توصل المجتمع إلى ما هو عليه ، بل كيف يمكن تحويله الى مجتمع أحسن . ان الكلمات التي يقدّم بها روسو كتابه " العقد الاجتماعي " والتي تعلن " ان الانسان ولد حراً ، ولكنه موجود في الأغلال في كل مكان " ، تعبّر عن هذا النوع من الفلسفة خيرتعبير . ولكن عندما يسأل روسو لماذا حدث هذا التغيير فإنه يجيب : " لا أعرف " ؛ وبذلك يعبّر عن رأي جميع هؤلاء الفلاسفة لأن ما كانوا يهتمون به ، في الواقع ، كان فقط معرفة الماضي كي يمكن تصحيح أوضاعه وتحويلها . إنهم ، كما رأى مؤرخ هذا الدور كارل باركر، نظروا إلى الماضي ، ليس للكشف عن أصل المجتمع وتطوره كما نرى في القرن التاسع عشر، ولكن للكشف عن المجتمع المقبل .

يتضح ذلك أيضاً كل الوضوح في أقرب الأمثلة لنا ، في الشيوعية وفي النازية ، فالفلسفة الاجتماعية في عرف ماركس لا تجد غايتها في متابعة تطور



المجتمع حباً في الكشف عن الكيفية التي حصل بها هذا التطور، بل في الكشف عن صورة المجتمع المقبل . لهذا ، نراه يردد ان مهمة الفلسفة في الماضي كانت ادراك العالم ، ولكنها يجب أن تكون ذات غاية واحدة هي تحويل العالم .

عندما تتمكن هذه الفلسفة من اتخاذ طابع انقلابي، فإنها تكون مجرد بلورة واعية لمقاصد المجتمع المثالية والمنطق الذي يسود التحولات الاجتماعية التاريخية الطارئة ، ولطرق السلوك والقيم اللاواعية . ان الحركة الانقلابية في اعتمادها على فلسفة اجتماعية من هذا النوع ، لا تفتش عن برنامج حزبي أو فلسفة كقصد أعلى في ذاتها ، بل تحاول أن تنشىء طريقة جديدة في الحياة ؛ بيد أنها كي تتمكن من ذلك ، وجب أن تتقدمها مجار فكرية وتحولات فلسفية عديدة تهيىء الطريق لها ، لأن الفلسفة الاجتماعية الانقلابية الناجحة هي فلسفة تتوّج وتتحد فيها قوى مختلفة، انها فلسفة تعيّن وتبلور تحولات قد حدثت في الواقع فتكشف عنها ، وتحددها وتعطيها وحدة وشخصية.

فإذا ما أخذنا الانقلاب الفرنسي لوجدنا أن انبياءه الفلاسفة كثيرون ، ولكن انبياء الايدويولوجية الانقلابية أو بالأحرى الذين حولوا الفلسفة الاجتماعية إلى ايديولوجية انقلابية هم، على الاخص ، اثنان : فولتير وروسو . ان فولتيركما يبيّن كثيرون كبرلين . لم يكن مسؤولاً عن فلسفة الانقلاب الاجتماعية، ولم يكن مبدعاً لها، ولكنه كان ، دون شك ، أكبر داعية ومبشر لها، وأقوى صوت ارتفع في تعميمها طيلة نصف قرن . إن كتب كوندياك ، كوندورسه ، تورجو، لامتري، هلفسيوس ، هولباخ ، دالمبار، ديديرو، مورلي ، مابلي ، والانسكلوبيديا الخ... وإن كانت تتضمن الفلسفة الاجتماعية ، فإنها لم تكن مسؤولة عن نشرها وتعميمها ؛ بينما أعطت كتب فولتير ومقالاته

ومنشوراته ورسائله وطريقة حياته ، وأخيراً ، وجوده نفسه هذه الفلسفة طابعاً شعبياً عاماً وجعلتها جزءاً من التاريخ ، وطورتها الى أداة انتقالية ثورية .

أما النبي الثاني فهو روسو . ولكن نجاح روسو كنبي للثورة لم ينشأ من عمق فكره أو من الناحية الفلسفية الاجتماعية المحضة ، بل في قدرته على إعطاء الفلسفة وجهاً جديداً ، وجهاً مشحوناً بالحيوية والنشاط ، بالحماسة والعاطفة ، ولغة مليئة بالمشاعر الفياضة الصادقة والأحاسيس العفوية المباشرة. نقد فولتير النظم القائمة ، وسخريته اللاذعة القاتلة جعلت هذه النظم والطبقات الارستقراطية الدينية التي تمثلها اضحوكة اوروبا ؛ ولكن روسو ذهب في طريق أكثر ايجابية ، فتكلم عن العناصر التي تخلق المجتمع الجديد ، عن القصد الاجتماعي ، عن قداسة الشعب ، وعن الارادة العامة التي ينبثق منها هذا المجتمع . انه صنع ذلك كمبشر وداعية ، وهكذا برز دوره في الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية ، والفلسفة النفعية ، كمثل آخر، وجدت تيارات فكرية عديدة سبقتها قبل ان تتجمع وتتركز في بانتام . انها وجدت في هذا الاخير، بانتام المتنسك الشاذ ، فيلسوفها الاجتماعي ، ولكن ميل أحد أتباعه وتلامذته ، هو الذي نقل هذه الفلسفة الى الخارج فجعل منها حركة ايديولوجية انقلابية . قدّس المؤمنون بهذه الفلسفة بانتام كقائد روحي ، بله كإله . ولكن ميل قام فيها مقام بولس في المسيحية .

ووراء الفلسفة الليبرالية الانقلابية يقف آدم سميث وفرانسوا كاسني وفلاسفة القرن الثامن عشر، ولكن وراءهم أيضاً ووراء جميع المفكرين الذين ساهموا ، تكمن تيارات فكرية فلسفية كبيرة مديدة تبدأ بإنسان النهضة والإنسان البروتستانتي وديكارت وبالأخص لايبنيتز، الفيلسوف الذي أكد على وجوب ازالة النظام الاقطاعي التقليدي ، لأن وراءه يتبدّى النظام الأصيل الحقيقي، النظام

الطبيعي الذي أقامه الله الكلي الحكمة والمحبة . أعطى لايبنيتز بفلسفته ، القوى الثورية ثقة مطلقة بذاتها ، وذلك في وقت كانت تحتاج فيه حاجة ماسة إلى هذه الثقة .

عبّرت تلك الفلسفة التي تكمن وراء الليبرالية عن ذاتها بأسماء كثيرة ، تمتد من لايبنيتز، ونيوتن، وبايكون، وديكارت إلى كونستان ودي تراسي الخ...

فهي لا ترجع إذن إلى مصدر واحد معترف به ، يحكم في نظامها ويقيس علاقاتها ويعطيها قاعدة عامة ، ثم إنها غامضة في كثير من مبادئها الأساسية ومناحيها ، وعندما نقيس علاقتها مع تاريخ الغرب الفكري الحديث ، أو مع الفلسفات الأخرى التي عرفها التاريخ نرى أن الذين أشاروا، أمثال فرانكل، إلى أنها تحتل جزءاً صغيراً منه ، وأنها لم تسد هذا المجتمع بمفردها قط ، كانوا على حق . ولكنها ، على الرغم من ذلك ، كانت الفلسفة التي دمغت الغرب وميزته فأعطته شخصية خاصة به بين المجتمعات الانسانية الأخرى التاريخية منها والمعاصرة . أما سبب ذلك فيعود إلى المرحلة الانتقالية الثورية التي جاءت فيها ، فقد كانت هناك قوى اجتماعية تاريخية تعمل في المجتمع وتحاول التعبير عن ذاتها ، فكانت الفلسفة الليبرالية أقرب إلى غيرها في تحقيق هذا التعبير . ان هذه القوى جعلتها أكثر انسجاماً من غيرها مع منطق المجتمع آنذاك وخصوصاً في مناحيه التطورية . قد يحدث العمل الانقلابي أو الحركة الانقلابية قبل قيام الايديولوجية الانقلابية كما نرى في الثورة الانكليزية وفي الثورة الاميركية ، حيث رافق ظهور الايديولوجية ظهور الانقلاب ، ولكنها لا تحدث قبل قيام الفلسفة الاجتماعية أو بالأحرى تيارات فكرية فلسفية تقدّم لها .

***

نصل الآن إلى الصعيد الثاني في هذا البحث . فبعد تحديد الفلسفة الاجتماعية من ناحية عامة ، وفي شكلها الانقلابي من ناحية خاصة ، علينا المقارنة بينها وبين الايديولوجية الانقلابية، كخطوة ضرورية في ايضاح الايديولوجية إيضاحاً وافياً . تميل الفلسفة الاجتماعية بطبيعتها إلى التحول إلى ايديولوجية لأنها ، في شكلها الايديولوجي فقط ، تستطيع أن تبسط مبادئها ، بشكل يسمح لها بضبط مسلك الحركة الانقلابية وتحديده . ثم ان الايديولوجية الانقلابية ذاتها تميل أيضاً إلى التبسط كدعاية ثورية ، فتعتمد الشعارات . لذلك نجد ، في كل حركة انقلابية كبرى ، مفكرين انقلابيين ينقلون الفكر الفلسفي الاجتماعي الى ايديولوجية عامة . فإذا كان لوك وجودوين وآدم سميث كتبوا لأقلية مثقفة ، فقد كتب آخرون كباين وجافرسن وغيرهم بشكل قريب إلى الذهن العام . وإذا كان هالفسيوس وبايل وديديرو ومونتسكيو وهولباخ كتبوا بشكل فلسفي ، فإن روسو ودي مولان ودانتون وميرابو ومارا وسان جوست وروبسبيير توجهوا رأساً إلى الشعب ، ونقلوا إليه فلسفة أولئك بشكل واضح . ان هذه الظاهرة واضحة كل الوضوح في الانقلابات الحديثة، ففي الماركسية نجد سلسلة قوية تبدأ ، من انجلز نفسه وتمتد إلى ستالين وخروشوف أو إلى ماركسيين من أمثال بوليتزر، جعلوا همهم الأول التبسيط العام لفلسفة ماركس . والنازية ترجع إلى جوبينو وتشامبرلن وأمون ولابوج وجالتون وبيرسون والفلسفة المثالية وأقطابها . ويتوجه هتلر ودارا وجوبلز، والى حد ما روزنبرغ ، إلى الشعب بشكل عام ، لأن الايديولوجية الانقلابية تعبّر عن الفلسفة الاجتماعية .

الايديولوجية لا تبسط الفلسفة الاجتماعية فقط بل التاريخ كله ؛ يذكر كاهلر أنه عندما خرج هرمان روشنينج على هتلر، وهرب إلى الولايات المتحدة ، سأله بعض الصحافيين عن السبب الذي دفعه إلى الحركة النازية في ابتداء

الأمر فأجاب : في حضور هتلر يصبح كل شيء بسيطاً ، واضحاً ، ونحن الالمان ، كما تعرفون ، شعب معقد جداً .

الفلسفة الاجتماعية تناقش وتحلل ولكن الايديولوجية تتكون من تأكيدات بسيطة صرفة. الفلسفة الاجتماعية تكون عادة مبهمة في قضاياها وتنطوي على متناقضات عديدة ، ولكن الايديولوجية تحسم هذا التناقض والابهام . لا نجد في الماركسية ، مثلاً ، عنصراً واحداً دون تناقض أو غموض، ولكن الايديولوجية التي انبثقت منها تركزت على بضعة مبادىء وصور واضحة تجردت من مظاهر التعقيد والابهام التي رافقتها كفلسفة اجتماعية .

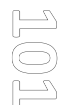
ولكن هذا لا يعني ان الايديولوجية خالية من بعض ابهام وغموض ، وليس هناك من ايديولوجية انقلابية دون درجة من التناقض والغموض ، لأن ما من ايديولوجية انقلابية نشأت في عقل فردي تبعاً لعمل منطقي محض . فكل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تعبّر عن أوضاع اجتماعية متناقضة ، وتمتد إلى مجاري التاريخ والاجتماع المتباينة ، فتعكس أشكال التباين والمتناقضات الأساسية . وامتدادها الشامل ذاك يفرض عليها الانطواء على قدر من التناقض والابهام . تشتد هذه الخاصة في الايديولوجيات التي يتم نموها تدريجياً عبر أجيال أو قرون كالمسيحية مثلاً التي يصعب وجود دين آخر غني بالمتناقضات مثلها ، لأن ليس هناك من دين آخرنما في متناقضات غريبة عبرقرون عديدة .

كتب باسكال منذ مدة طويلة : غريبة هي المسيحية ، انها تأمر الإنسان بأن يعترف بأنه منحط ، بله حقير، وتأمره أيضاً بأن يكون مثل الإله ؛ غير أنها ، لولا هذا التناقض ، لجعلته غليظ العجرفة بسبب كرامته ، أو مستعبد النفس بسبب حقارته . الشمول الذي أراده اكويناس مثلاً في التركيب العام الذي

أعطاه للايديولوجية المسيحية ينطوي على كثير من الآراء والأقوال التي يمكن على الأقل فهمها بشكل متضارب . لذلك ، كان المفكرون على اختلاف مذاهبهم السياسية يرجعون اليه في تبرير مبادىء مختلفة كمبدأ السيادة الشعبية ومبدأ الثورة ، مبدأ حق الملوك الالهي، أو مبدأ تعذيب المارقين . وفي العصر الحديث، وجد من يرجع إليه كمدافع عن قيمة الفرد، وعن سيادة العقل التامة ، وعن الاعتدال في جميع الأمور . أما في عهده أو بعد موته بوقت طويل ، فإن العقل اللاهوتي كان يرجع إليه في تدبير القتل والتعذيب ، وكل ما ينقض قيمة الفرد وسيادة العقل أو الاعتدال .

ان أتباع الايديولوجية لا يرون هذه التناقضات أو هذا الابهام ، لأنهم لا ينكبّون عليه عن طريق عقلي منطقي مستقل ، بل مدفوعين بحاجة نفسية تتشوق إلى تفسير عام أساسي لعلاقة الفرد مع المجتمع والتاريخ .

يتساءل فولتير، وهو الذي ساعد أكثرمن غيره في نقل الفلسفة الاجتماعية الثورية التي هيأت للثورة الفرنسية الى ايديولوجية انقلابية ، في معرض حديث له حول هالفسيوس : لماذا لا يكتب هذا الأخير شيئاً واضحاً محدداً ضد التعصب والدين ؟ ويجيب بأن السبب هو انشغال هالفسيوس بالميتافيزيق التي لا يقرأ كتاباتها سوى عدد قليل من الناس ، ولا يفهمها سوى عدد يسير أيضاً ، والتي تنطوي دائماً على متناقضات ، وبذلك ، تعطي الخصوم سلاحاً ضدها، فيستنتج فولتير بأنه من الأفضل بكثير ان نزدري بالمخاصمات الميتافيزيقية ، وأن نكتب مؤلفات صغيرة تتجه إلى الجميع ، ونضمنها وقائع وأفكاراً بديهية واضحة بسيطة يستطيع الجميع فهمها. فسعادة الناس أو تعاستهم غير مرهونة ببعض الحجج والبراهين التي يعجز تسعة أعشار الناس عن فهمها ، والذكاء لم يعط للناس كي يكشفوا عن جوهر



الاشياء، بل كي يتمكنوا من العمل بفاعلية . تحاول الفلسفة الاجتماعية الانقلابية تحديد المرحلة الانتقالية بشكل عام ، وعندما تتركز انقلابياً ، تحاول تحديد القضية الانقلابية في ذاتها ، بشكل مستقل عن تحقيقها ، أي أنها لا تهتم بالوسائل أو بالظروف الآنية المتغيرة التي تحيط بها ؛ ولهذا فإنها تتركز على صحتها الفلسفية دون اهتمام بنفعيتها المباشرة أو بواقعيتها ، لأن قصدها يتجه إلى الأهداف الأساسية النهائية التي تنبع منها وبسببها القضية الانقلابية لا بالكيفية التي تلجأ إليها القضية لبلورة ذاتها في الواقع . تقع الكيفية في نطاق المفكر الايديولوجي ، أي المفكر الذي يبسط الفلسفة الاجتماعية ، ويحررها من صعوبتها ، من غموضها ، من تعقيدها ، من متناقضاتها ويقدمها في شكل موحد منسجم مبسط يتجه إلى الفرد بشكل عام . لهذا، يهتم المفكر الايديولوجي لا الفيلسوف الاجتماعي بهذه الكيفية، لأن هذا الأخير يهتم بمقاصد الحركة الكبرى في مجرى التاريخ ، وبالقوى والسنن التاريخية الاجتماعية العامة التي تفرضها . ان كل قضية انقلابية تحتاج إلى هذين النوعين من التعبير، النوع الفلسفي الاجتماعي الذي يعبّر عنها في دقائقها الأولى ، والنوع الايديولوجي الذي يبسطها ويوحدها بحركة معيّنة .

يتطلب كل نوع صفات وخصائص معينة . فالفيلسوف الاجتماعي يعني صحة الفكرة وقوة التعبير عن القوى العاملة في التاريخ ؛ والمفكر الايديولوجي يعني قدرة على ربط الفلسفة بمرحلة معينة ، وتقييم الوقائع القائمة واستخدامها في تحقيق مقاصد الفلسفة الاجتماعية الأساسية. يتقدم الأول على الثاني الذي يعتمد الفكرة الاجتماعية في بناء الايديولوجية . هذا لا يعني أن الايديولوجية الانقلابية لا تنطوي على متناقضات ، بل إنها تستطيع أن تتجاوز أي متناقضات تجاوزاً سيكولوجياً ، إن عناصرها تشكل سيستاماً ، System

سيكولوجيا وبالدرجة الأولى، وليس سيستاماً منطقياً . فالأجزاء التي تتركب منها تترابط وتتكامل في وحدة عامة لأن كلاً منها يخدم القصد العام الذي يميز الايديولوجية . فعندما نتكلم عن سيستام ما ، فإن أول ما توحيه لنا العبارة هو أن هذا السيستام ذو تركيب منطقي ، وأنه إن لم يكن منطقياً فإنه لن يكون سيستاماً . ان الأجزاء في سيستام من هذا النوع تترابط ، أو تتصل بعضها ببعض تبعاً لقواعد المنطق، ولكن من ناحية سيكولوجية ، يأخذ السيستام صفته الذاتية ، لأن هناك قصداً عاماً شاملاً يحيط به احاطة تامة ويقوم كل من عناصره بخدمته . وجد كثيرون من العلماء الذين درسوا الدين من فون هيوجل وواش الى سولاس والبورت وعشرات غيرهم الشيء ذاته في الدين . فالمزاج الذي يولده هو مزاج يتشوق إلى البساطة . كانت هذه النتيجة طبيعية لأن الدين والايديولوجية التي ترجع الى قاعدة علمانية يخضعان لتركيب ايديولوجي واحد .

تختلف الايديولوجية الانقلابية عن الفلسفة الاجتماعية في كونها تعبّر عن ذاتها في نمط حياتي مميز . تتساءل الفلسفة الاجتماعية عن منطق التاريخ ، وعن معنى الوضع الانساني في تحولاته ومتناقضاته ، أو تحاول أن تكشف عن القوى التي تسود مظاهر الاجتماع ووقائع التاريخ . قد تحقق بذلك مفهوماً مقنعاً في الحياة دون أن تنتقل إلى مشاعر الفرد فتصبح طريقته في الحياة. فلسفة الفيلسوف الاجتماعي لا تعني أنها يجب أن تقود إلى عمل ما ، أو أن تسود الوجود، أو أن تؤثر فيه ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترغب في قصد واحد : أن تسود الوجود وأن تؤثر فيه. فعندما تتحول الفلسفة الاجتماعية إلى قوة تسود كيان عدد من الأفراد فتؤثر في سلوكهم تأثيراً عملياً ، وتستطيع توحيد شخصيتهم في مناحيها العقلية والشعورية ، تتحول آنذاك إلى ايديولوجية انقلابية.

تعبّر الايديولوجية الانقلابية عن الأمل والخوف ، عن مشاعر الولاء والحب والبغضاء، أما الفلسفة الاجتماعية فهي شكل من أشكال المعرفة . الأولى تقوم على قوة الخيال في بلورة العناصر العاطفية وتحديدها ، والثانية تقوم على قوة الفكر في تحويل التاريخ والاجتماع في صورة واضحة . ان آباء الكنيسة حولوا الحاجات العاطفية والفكرية التي تكمن وراء المسيحية إلى مجموعة من الحقائق الأساسية ، وماركس وانجلز صنعا الشيء ذاته بحاجات عصرهم، وخصوصاً حاجات العمل ، وكان لينين على الأخص من حوّل الماركسية إلى ايديولوجية انقلابية .

تعني الايديولوجية الانقلابية بكلمة أخرى ، تحوّل الفلسفة الاجتماعية الانقلابية إلى طريقة في الحياة ، أي انتقالها من مجموعة من النظريات والمجردات الى قاعدة أخلاقية ، وإلى حقيقة شعورية . تفسر الفلسفة الاجتماعية العالم ، ولكن الايديولوجية الانقلابية تجعل الانسان يعاني العالم ويكابده . تتوجه الأولى إلى عقل الإنسان وفكره ، بينما تتوجه الثانية إليه ككل، تلتزمه في كيانه ككل ، تعثر عن آماله وأهوائه ومخاوفه ومثله .

الفكرة كفكرة ، تكون عاجزة دون حول أو قوة وطالما بقيت فكرة محضة، فلا تصبح فعّالة وتنمو في فاعليتها إلا عندما تتحول فقط إلى مكمن الشعور فتمسي جزءاً منه . وباستطاعتنا أن ندرس أي فلسفة اجتماعية ونكتب بها التفاسير والشروح البارعة ، التي نقتنع بصحتها وقوة منطقها ، ولكن دون أن يكون لها أي تأثير في أخلاقنا العملية أو النفسية التي ترجع إلى منابع تختلف تماماً عن صحة المنابع الفكرية . إن الايديولوجية الانقلابية تحمل في الحياة التي تولدها برهانها ، فلا تخضع لتحليلات علمية أو حجج عقلية . فهي تتمتع بالولاء والاخلاص اللذين تحتاج اليهما بشهادة نفسية وجدانية .

يُقبل الإنسان على الفلسفة الاجتماعية ، عن طريق فكري ، بسبب حاجات فكرية ، ويقبلها أو يرفضها عادة تبعاً لمقاييس فكرية أيضاً ، ولكنه يُقبل على الايديولوجية بسبب حاجات نفسية أخلاقية ، بسبب مشاعر وعواطف تجد منفذاً فيها . إنه يعطيها ولاءه لأنه يعتمدها ، كمخرج لما يعانيه من كبت شعوري أو فراغ روحي انساني . لم يكن تجاوب الجماهير الكبيرة مع الماركسية مثلاً ، لاقتناعها بصحة التفسير الاقتصادي المادي الذي قدمته ، ولكن لأن الماركسية مثلاً بتأكيدها على الصراع الطبقي ، كانت تعبّر عن تجربة يومية حادة ، ولأن النظم الاجتماعية والسياسية والليبرالية فشلت في إعطاء العمال العدالة ، وشعوراً بالكرامة والقيمة الإنسانية . أراحت الماركسية العمال من عناء نفسي أليم يقاسونه وعالجت مركب نقص كانت ظروفهم الصعبة تفرضه عليهم ، فملأت فراغاً روحياً كان يُثقل أنفسهم ، وأرجعت لهم حساً بالكرامة نزعته عنهم الرأسمالية أو بالأحرى رفضت أن تعترف لهم به .

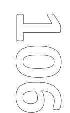
لا يأتي الشيوعيون والماركسيون الى الماركسية كعلماء اجتماع ، يحاولون الكشف عن تركيب المجتمع ، وعن حركته ومنطقها ، إذ إنهم لو أتوا بهذه الصفة ، لضاقوا، مثل غيرهم، ذرعاً ، في كلمة استمان ، باعوجاج أفكارها، والتواء مبادئها ، وبفكرها المتذبذب المجرد، وبإبهامها– اللاضروري . ولكنهم يأتون إليها كمؤمنين يتشوقون إلى الايمان بسنن العالم المخبوءة التي تعمل لمصلحتهم . فكلما ازداد استتار السنن ازدادت قوتها في الامتناع ، وسهل الدفاع عنها ضد الذين ينخدعون بظاهر الأشياء . ينطوي كتاب رأس المال ، كتاب الشيوعية المقدس بدرجة كبيرة ، على الخصائص التي نواجهها في جميع الكتب المقدسة أي التناقض والغموض . قال سوريل في الماركسية بأنها تستعمل لغة تحتاج إلى الوضوح والدقة ، تحاول أن تشمل في تعبير واحد حركة

المجتمع ككل وفي جميع تعقيداتها ، ولكن الذكاء الإنساني لا يملك الأسباب التي يستطيع أن يعبّر بها عن تركيب عام كهذا . هذا القول يصحّ في كل فلسفة اجتماعية انقلابية .

إن أفكار ماركس لا تشكل نظاماً علمياً كما يحاول بعض أتباعه القول. إنه لم يكن من بناة الأنظمة ككونت أو داروين أو أرسطو مثلاً ، فالبيان الشيوعي ليس سيستاماً بل عرض متتابع لبعض العقائد حول التاريخ ، ودعوة إلى العمل الشعبي الثوري ؛ ولكن على الرغم من أنه كان بياناً ، وعلى الرغم من أن القصد منه كان تقديم صورة واضحة عن الفكرة الشيوعية التي تتجه إلى الجماهير، فإنه كان ينطوي على متناقضات . من أمثال ذلك أنه يؤكد في آن واحد على المبدأ الثوري وعلى المبدأ الإصلاحي . لهذا لم يكن من الغريب أن تجد الحركة الاشتراكية الاصلاحية في برنشتين ، وبلوم ، والفابيين من يرجع إليه كما ترجع الحركة الشيوعية الثورية . كان هوك يتكلم باسم العديد من المفكرين والحركات عندما كتب بأن الماركسية تنظر إلى الثورة – كتوسيع وامتداد للنسق الديمقراطي القائم ، وأننا نجد في كتابات ماركس ما يؤكد هذا الموقف وينقضه في آن واحد وبالقوة نفسها .

أما كتاب رأس المال فإن ماركس نفسه وجد أن كتابة الجزء الأول منه لم تكن صعبة فقط بل غيرمرضية عند انتهائها ، كما أن كروشه يقول عن هذا الجزء ، وهو أهم الأجزاء الثلاثة، بأنه ذو تركيب متناسق غريب دون تنسيق أو تنظيم .

أما الجزآن الآخران فلم يستطع ماركس أبداً انهاءهما ، وعندما أراد أنجلز أن يقوم بذلك، بعد وفاته ، وجد المواد مشتتة مبعثرة كما لم يكن ينتظر .



فانجلز هو الذي أعطى صورة منسجمة متماسكة عن المادية التاريخية في كتابه ضد دوهرينج فقدّم أتباع ماركس هذه المادية ، بعد أن أخذوها من كتبه ومنشوراته كافة ونسقوها .

تمثل الايديولوجية إرادة حازمة على معالجة وضع معين ، فهي ، لذلك، نتيجة التصميم على العمل . أما الفلسفة الاجتماعية فهي نتاج فكري من عمل بعض النظريين ، يضمنونها نتائج دراستهم لأوضاع الاجتماع والتاريخ بغية ايجاد تفسير عام أو حل ما لمرحلة تاريخية معينة . لذا كان الإنسان عادة يعتمد الايديولوجية وليس الفلسفة ، لأن الفلسفة تنطوي دائماً على متناقضات و تساؤلات عديدة كل منها يتميز ببراهين قوية ، يشعر الفكر أمامها بشيء من العجز الخانق .

تستطيع الفلسفة الاجتماعية ان تتغلب في الحجة ، وان تهيىء الجو بنقد ناجح للأفكار والآراء السائدة ، ولكنها لا تستطيع أن تنزل إلى الأعماق النفسية فتزيل المقاومة العاطفية كالايديولوجية . الفلسفة الاجتماعية تناقش وتجادل وتتوجه إلى الفكر والوقائع في نقاشها وجدالها، فتعتمد بالتالي الكتب وسيلة لها . أما الايديولوجية فإنها تتجه إلى الميول والمشاعر والغرائز، وأداتها الفعالة هي الصحف والاذاعة ، وبالتالي ، على الأخص، الخطابة والخطباء . ان من أهم الاستنتاجات الأولى التي نأخذها من التجارب الايديولوجية الثورية الكبرى في التاريخ ، هو ان الأمر ليس ما يؤمن به الناس ولكن الكيفية التي يؤمنون بها .

لذا، نجد أن الحركة الانقلابية تعتمد على الايديولوجية الانقلابية وليس على الفلسفة الاجتماعية التي تنشىء لها قاعدة واطاراً في خلق الوقائع على

صورتها . ان اوير سكرتير الحزب الاشتراكي في المانيا ، أثناء ازدهاره ، وأقوى شخص في الحزب بعد بايل، أعلن مرة بأن فكره يعجز عن استيعاب المناحي الفلسفية في الماركسية وأنه لا يستطيع ان يقول بأنه ماركسي واع .

ولافارج صهر ماركس، وداعية الماركسية الأول في فرنسا، اعترف للينين بأن ليس هناك من أحد يفهم ماركس ، ولكن مراسلات ماركس وانجلز تدل على أن لافاريج هو الآخر، في رأي ماركس ، لم يفهم الماركسية . وجد ماركس نفسه كيف ان أتباعه يسيئون فهمه وأعلن مرة بأنه هو نفسه ليس ماركسياً . أما انجلز فقد كتب له في احدى رسائله يقول ان الذين نعتبرهم رسمياً منتميهن لحزبنا لم يفهموا حتى المبادىء الأولية في أفكارنا . من هذا يتضح أن الماركسية كفلسفة اجتماعية تخضع للمتناقضات والابهام ، وتعجز عن التوجه إلى جميع الأتباع و تنحصر في نخبة محدودة من المفكرين النظريين الفلاسفة ، وان هؤلاء لم يكونوا يتفقون فيما بينهم على تفسير واحد لها .

ان دجيلاس يذكر ان ماركس لم يفكر أبداً بإنشاء نظام ايديولوجي أو فلسفي جامع ، أما أتباعه فهم ، في معظمهم ، ايديولوجيون ، والى درجة محدودة ، علميون، وذلك واضح في أمثلة بلاكهنوف ، ولابريولا، ولينين، وكاتوسكي، وستالين الخ... فقصدهم كان بناء مذهب من أفكار ماركس ، ومع الوقت كشفوا عن ميل لتقديم تعالميه كمفهوم نهائي جامع حول العالم .

لم ينشر ماركس أي عرض منظم للمادية التاريخية ، فهي منتشرة هنا وهناك في ما كتبه بين عام ١٨٤٣ وعام ١٨٤٨. أما فيما بعد ، فقد انطلق منها ، كحقيقة مسلم بها . رأى كثيرون من النقاد أن ماركس لم يعتبر المادية

التاريخية مذهباً فلسفياً جديداً بل منهجاً علمياً في التحليل الاجتماعي التاريخي وأساساً لاستراتيجية سياسية ؛ وأنه فيما بعد كان يشكو من طريقة أتباعه في استخدامها والرجوع اليها ، وكيف أن قسماً منهم على الأقل كان يجد أنها تريحه من كل عناء في التدقيق التاريخي ، بتوفير اجوبة جاهزة للمشاكل التي يقود التدقيق اليها .

ولكن ، على الرغم من الاختلاف فيها ، وعلى الرغم من عنصر الشك في التفاسير التي تعلن حقيقتها ، فإن الحركة الاشتراكية التي تعود اليها كانت تقوى باستمرار وتنتشر بسرعة كبيرة . أما واجب نظريي الماركسية ومترجميها ، فلم يكن اعلان سياسة الحزب ، بل إعطاء تبرير ماركسي لأي سياسة تتبعها الحركة . إن تحول الفلسفة إلى ايديولوجية جعل من الممكن اعتماد الماركسية قاعدة لحركة انقلابية كبرى . تلك الايديولوجية كانت واضحة مبسطة تعتمد على بضعة مبادىء متماسكة هي حتمية انهيار النظام الرأسمالي ، خلق النظام الرأسمالي ديالكتيكياً للمتناقضات التي تلغيه ، الصراع الطبقي وقيام البروليتاريا بوضع نهاية لهذا الصراع، تركز رأس المال ووسائل الانتاج في يد تنكمش باستمرار في عددها ، زوال الطبقات الوسطى، ازدياد بؤس البروليتاريا ، دور الاقتصاد وعلاقات الانتاج الأول في تحديد المظاهر الاجتماعية ، قيام دكتاتورية البروليتاريا . هذا التحول الى ايديولوجية انقلابية جعل من الممكن اعتماد الفلسفة الماركسية قاعدة انقلابية شاملة . التفسير الاقتصادي مثلاً هو لحمة الماركسية ، ولكننا لا نجد في أي مكان من كتابات ماركس عرضاً منظماً منسقاً لهذا التفسير ، بل أن نفتش عنه في أمكنة مختلفة وفي صور متعددة وفقرات موزعة هنا وهناك .

أما من ناحية النازية فإن هتلر نفسه يذكر في أحاديثه ، بأن قليلين جداً من قادة الحزب النازي قرأوا كتاب روزنبرغ " اسطورة القرن العشرين " وأن الذين قرأوه هم اعداء النازية . ثم وصف الكتاب بأنه مبهم وغامض ؛ وإذا كان قادة النازية أنفسهم لم يقرأوا كتاب روزنبرغ ، فإنهم قرأوا، مع ملايين أخرى ، كفاحي ، وهو الذي يمثل الايديولوجية النازية الانقلابية وليس فلسفتها الاجتماعية.

يصدق الشيء ذاته على الماركسية . فإذا كان الذين قرأو كتاب رأس المال قليلين جداً فإن الذين قرأوا البيان الشيوعي يعدّون بالملايين وعشرات الملايين .

وهذا الشيء يصدق أيضاً على الليبرالية ، فالذين قرأوا كتب جون لوك مثلاً قليلون، ولكن الذين قرأوا كتب باين ووثيقة اعلان الاستقلال كثيرون . أما الانقلاب الفرنسي فإنه من المشكوك فيه ، كما يذكر شافر وغيره من مؤرخي الانقلاب ، بأن يكون عدد كبير من قادة الثورة أنفسهم قد قرأوا روسو، نبي الثورة . ولكنهم كلهم مشبعون بالايديولوجية العامة التي تفرعت منها .

سمحت المراقبة في روسيا القيصرية بنشر كتاب رأس المال بقولها : "على الرغم من أن الكتاب يتميز باتجاء اشتراكي صريح فإنه ليس مكتوباً بشكل شعبي ، ولهذا من المستبعد أن يجد الكتاب قراء عديدين ". ولكن المراقبة نسيت ان الفلسفة الاجتماعية لا تحتاج إلى قراء بل إلى بعض القراء الذين يحولونها إلى ايديولوجية انقلابية . فكانت النتيجة عكس ما رأته المراقبة. تشكل الفلسفة الاجتماعية نطاقاً فكرياً يتساءل ، يدقق ، يناقش ، يتحرى . ولكن الايديولوجية الانقلابية تتولد في بضعة أفكار أساسية تحاول أن تجذب اليها ولاء أكثرية

الشعب وتعمل على قيادة المجتمع عبر التجارب والأوضاع المختصة التي تحيط به اثناء المرحلة الانتقالية . لذا، كان عليها أن تتميز بفاعلية وجدانية عميقة وبإمكان كبير على ضبط أحداث التاريخ وبلورتها . الفلسفة الاجتماعية تنحو شطر المشاركة الفكرية ، والايديولوجية تميل إلى المشاركة العاطفية فتستثني عنصر النقد ، وتأبى المساومة مع عناصر أخرى في تنظيم العالم الخارجي ؛ الهدف الطبيعي العفوي للأيديولوجية الانقلابية يقوم في العمل الثوري ، أما الفلسفة الاجتماعية فتعجز عن توليد العمل بشكل ذاتي محض لأن قواها تنضب في علاقاتها الفكرية وفي مماحكاتها النظرية. الايديولوجية الانقلابية تتميز بفاعلية وجدانية عميقة وبإمكان شديد في بلورة أحداث التاريخ والاجتماع ، وتعلن دائماً أنها تملك مفتاح التاريخ ، الحل النهائي لجميع ألغازه ، والمعرفة الوثيقة للسنن العامة الشاملة التي تسود الطبيعة والإنسان ، فتستثني من الفلسفة الاجتماعية ما يساورها من شك وما يعتورها من تردد واستقلال فكري . قوة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في العلاقة العاطفية بل الصوفية التي تولدها في أنفس المؤمنين بها . كان مونارو على حق عندما لاحظ أنه بإمكان الخارجين عنها ، أو الذين يرقبونها من الخارج فقط ، أن يحللوها من ناحية فكرية فلسفية، وان النقد الذي يوجه إليها يكشف عن العناصر العاطفية فيها ويعجز عن تحقيق مرماه . إن التعرض الفكري المباشر لها يعجز عن النيل منها أو الغائها إن لم يدعمه تحول في الأسباب الاجتماعية التاريخية التي أدت إلى ولادتها . التغير العميق في الأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تحيط بالايديولوجية يجعل بإمكان النقد الفكري والتحليل الفلسفي هدمها .

الفلسفة الاجتماعية تتجه إلى العقل والفكر، لذا، تعجز عن توليد الحركة لأنها لا تولد محرضات الحركة التي تتولد في المشاعر . فالفكر لا يسبب

الحركة بل الأمل والخوف ، والحماسة والولاء ، والحب والحقد . آما الفكر فيولد الوسائل التي تثير القوى المحركة فقط بتقديم أهداف ومقاصد قوية تحرضها وتقودها . يمكن ، إذ ذاك ، مناقضة ومناقشة الفلسفة الاجتماعية، ولكنها حين تمتد فتحقق ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، تستحيل مناقشتها ، لأنها تصبح جزءاً من نفس المؤمن بها ، وتعبيراً عن الديناميك الباطني في الحركة الانقلابية. مهمة الايديولوجية الانقلابية ليست وصف الواقع بدقة بل التعبير عن التصميم على العمل الانقلابي . فهي تعبّر عن مشاعر الجماهير وأفكارهم وقد حزمت أمرها على صراع ثوري يهدم النظام القائم . الفلسفة الاجتماعية تركيب ينفتح للتحليل ، ويمكن تحليله عنصراً عنصراً ، أما الايديولوجية فتحقق مقصدها في بث الايمان واجراء تحول نفسي ، فهي لا تنفتح للمناقشة الموضوعية ، وترفض أن تحلل إلى أجزاء أو إلى فصل بين صواب وخطأ . ان روسو ومن بعده سان جوست وروبسبيير الذين حركوا العالم وأثاروا ايمان الناس وحماستهم هم هم روسو وسان جوست وروبسبيير المتطرفون الذين يأبون أية مساومة . ولينين الذي أوحى بالحركات الانقلابية في شتى ارجاء الدنيا هو هو لينين الذي لا يعرف الحلول النصفية والتسويات ، وهكذا دواليك... تقترب الفلسفة الاجتماعية من موادها باحتياط وحذر، أما الايديولوجية فلا تعرف التردد والاحتياط والحذر، بل تقترب من موادها وهي تتفجر حماسة واندفاعاً ، يقوم دورها في إعداد الناس لمعركة فاصلة مع الوجود القائم ، فتوجه الأنظار والعواطف إلى العمل ، وليس إلى البحث ، وتحاول حشد العواطف والمشاعر لا اعتماد البرهان العلمي والوقائع . لذا كان من الممكن لمن يساهم في الحركة الانقلابية على صعيدها الفكري المحض أو كفلسفة اجتماعية فقط أن يقبل أو يساهم بحركة اصلاحية ، أما من يمتد من الفلسفة الى الايديولوجية فيعيش في

الأخيرة ويحاول تجسيدها، فإنه يأبى تماماً أي موقف اصلاحي ، ولا يرضى عن التدمير التام للوجود التقليدي أي بديل .

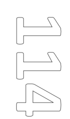
تنطوي الفلسفة الاجتماعية على نظام أو مبادىء من نتاج فكري شخصي، وتحمل اسم مفكر أو فيلسوف . ولكن الايديولوجية ، على نقيضها ، واقع وجداني مجموعي، ومعتقد جماعي ، ومجموعة من الأفكار تميز جماعة أو حزباً ، أو طبقة . يستطيع الفيلسوف أو المفكر أن يعطيها أو يخلقها أو يحققها لجماعة أو حركة من الحركات ، لأن ما يبشر به كفلسفة شخصية يستطيع أن يتحول إلى مجموعة من المبادىء المبسطة تشكل ايديولوجية جماعة أو حركة؛ والعكس غير صحيح ، لأن المشاركة في الايديولوجية تعني أن المفكر أو الفيلسوف يجب أن يتجاوز صعيده الفردي ، ويصبح جزءاً من الجماعة أو الحزب أو الطبقة أو الحركة ، كما أنه يجب أن يتجاوز الفكر المجرد الموضوعي المتشكك ، فيتحول إلى فرد مؤمن في شخصية جماعية تتميز بالمشاعر. بيد أن هذا لا يعني أن المفكر أو الفيلسوف يعمل باستقلال عن التاريخ . انه في الواقع يعبّر، مهما بلغ استقلاله ، عن تجاوب معين مع قضايا عصره ومجتمعه مشاكلهما ، والمرحلة التاريخية التي يعيش فيها ، على الرغم من أن فلسفته تحاول أن تتجاوز الحدود النسبية التي ترتبط بها.

يمكن القول الآن إن هناك فلسفات شخصية أو فردية ، ولكن ليس هناك ايديولوجيات فردية أو شخصية . أما الفلسفة الاجتماعية ، وان كانت تهتم بما يجب أن يكون، فإنها تتركز أولاً على إيضاح ما هو قائم ، والكشف عن السنن أو القوى التي تسوده . والايديولوجية الانقلابية تميل أكثر نحو تأكيد ما يجب أن يكون . كان كوندورسه مثلاً يمثل إلى حد ما هذا المنحى الايديولوجي في العقلانية الفرنسية في نقده لمونتسكيو على هذا الأساس ، لأن مونتسكيو

كان يركز اهتمامه على الوقائع يود تحريها واستقصاءها ، قبل اعلان المبادىء العامة التي تسودها، ولكن الفرق بين الناحيتين في الواقع فرق كمّي . فمونتسكيو نفسه يقص علينا كيف أنه كان ضائعاً بين وقائع التاريخ ومظاهره لا يعرف كيف يتبين طريقه ، لأنه ابتدأ بدراسة تلك الوقائع والمظاهر دون مبدأ أخلاقي يقيسها به ، وكيف أنه عندما وُفق إلى هذا المبدأ، أي عندما ترك الاخلاق تسبقه إلى معرفة التاريخ المحضة أصبح كل شيء أمامه واضحاً . أما روسو فقد أكد بأن الذين يفصلون بين الأخلاق والسياسة يجهلون الاثنتين ، وفونتنيل كتب بأن التاريخ يخسر قيمته إن لم يكن متحداً مع الأخلاق ، لأننا نستطيع أن نعرف جميع ما صنعه الانسان ، ولكننا نبقى جاهلين الإنسان في ذاته . أما ديديرو فقد ذكر بأن هناك من يظن بأن معرفة التاريخ يجب أن تتقدم على الأخلاق ، وبأنه من الأفضل في إدراك التاريخ ومعرفته الانطلاق من فكرة أخلاقية حول الخير والحق قبل دراسة أعمال الناس وأفعالهم .

من هذا المثل يتضح بأن الفلسفة الاجتماعية ، خصوصاً عندما تكون انقلابية ، تنطوي كالايديولوجية على مفهوم اخلاقي في الإنسان . ان الايديولوجية ، وهذا أمر يجب ألا يغرب عن ذهننا، هي امتداد للفلسفة الانقلابية فقط ، وكان من الطبيعي إذن أن يكون الفرق فرقاً كمياً يتكاثر في بعض النواحي فقط . كان الثائر الفرنسي بريسو على حق عندما أعلن بأن أقوى بناء للثورة هو الفلسفة ، كما كان سان جوست على حق عندما بيّن في اتهامه للملك بأن الفلاسفة هم الذين سيقتلون الملك ؛ نفهم من ذلك بأن ما يعنيانه هو الفلسفة وقد تحولت الى ايديولوجية انقلابية .

كان توكفيل صريحاً في هذه الناحية وان لم يذكركلمة ايديولوجية . فقد وصف الثورة الفرسية بأنها صُنعت بسيستام من الأفكار العامة تشكل جسماً



عقائدياً واحداً ، أو نوعاً من الانجيل السياسي، حيث يماثل كل فكر فيه عقيدة من العقائد الدينية .

***

هذا كاف في مقارنة الايديولوجية الانقلابية بالفلسفة الاجتماعية ، وفي إيضاح علاقتها بها ، ولكي تتم صورة الايديولوجية بالنسبة للتطورات الفكرية الفلسفية التي تحيط بها ، يجب أن نتجاوز التطورات التي تقدم لها فنلمح إلى التطورات التي تأتي في مؤخرتها أو بعد استيلائها على الدولة وسيادتها للمجتمع وتحققها فيه.

هنا ندخل صعيداً ثالثاً ، أو ما يمكن تسميته بصعيد اللاهوت .

ليس هناك من ايديولوجية مهما احكم تركيبها ومهما امتدت إلى المجتمع والتاريخ ، تستطيع أن تشمل جميع مظاهر التطور التاريخي . الايديولوجية في نزوعها إلى تحديد الأحداث وتوجيهها، ترى ذاتها في أوضاع لم تتنبأ بها ، أو لا تجد لها أحكاماً جاهزة في تركيبها ، عندئذ تنطلق محاولات عديدة تستمد من الايديولوجية بعض المبادىء والتفاسير تربط بينها وبين الواقع في تغيره ومفاجآته ، أو تحاول أن تضبط الواقع في تركيبها رغم تحولاته وتشكل ما يمكن تسميته بلاهوت الايديولوجية .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، عند سيادتها، ان تضبط كل شيء في المجتمع ، فتضع الحدود التي يعمل فيها الفكر، وتفرض موضوعاته ، فيزول استقلال مجالاته المختلفة من الفن إلى الفلسفة وتصبح أداة في التعبير عنها . إن الفكر الفلسفي العقائدي يجد نفسه بعد فترة وجيزة، بأنه يترجم ويفسر وينقل

المذهب ويشرحه بدلاً من أن يطرق أبواباً جديدة ، أو أن ينتقل في مغامرات فكرية من الخلق والإبداع . يتضح ذلك كل الوضوح في الايديولوجية الكونفشية والايديولوجية المسيحية والايديولوجية الاسلامية ، وقد أمسى الآن واضحاً في الماركسية . انه فكر لاهوتي ، لأنه فكر يقتصر على شرح الايديولوجية وترجمتها . ففي ابتداء الأمر، وفي الدور الانقلابي ، تدعم الايديولوجية نفسها بخيال المجتمع المثالي وسحر هذا الخيال، ولكن بعد أن تحقق نفسها في نظم مستقرة الى حد ما ، فإنها تصبح جزءاً لا يتجزأ من طابع عام ، ينشأ الناس دون صراع أو تناقض ، ويتمازج معه دون درجة كبيرة من الوعي . فالماركسية التي تزعم العلمية تحولت، كما يقول أحد أتباعها ، ماركس ايستمان ، إلى لاهوت بيزنطي تفرع منها ونشأ حول كتب ماركس وانجلز ولينين وبلاكهنوف وهيجل المقدسة . فهذه الكتب التي تمثل في نظر الحركة البولشفية الكلمة الأخيرة الناهية في المعرفة الانسانية ، لم تكن علماً بل وحياً منزلاً . وتحوّل الماركسية إلى لاهوت لم يحرر الفكر الانساني ، بل ضبطه ووضعه في حجرة مغلقة تطل على العالم من نافذة واحدة . أما حرية المفكرين أمامها فقد اقتصرت على تطبيقها وترجمتها ، وشرحها ، وتفسيرها ومناقشتها . يصح ذلك على كل ايديولوجية ، بعد أن تكون قد حققت ذاتها ، من الكونفشية إلى الشيوعية .

ينقطع اتصال الفرد ، في هذا الدور، دور اللاهوت ، اتصالاً مباشراً بالإيديولوجية ، فيتم الاتصال آنذاك عن طريق شروحها وترجمتها . فما كتبه ماركوس حول الماركسية السوفياتية ، بأنها تقوم على اللينينية دون أن ترجع رأساً إلى ماركس ، يصدق أيضاً على كل ايديولوجية بعد أن تخسر انقلابيتها . كتب فولتيرمرة بأنه كان هناك شعراء وخطباء قبل أن يكون الصرف والنحو

والبيان . كما نرى في التاريخ أيضاً أن النبي يتقدم دائماً على الكاهن ، والدين على اللاهوت ، كما نرى أيضاً أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ من فلسفة اجتماعية وتنتهي في فكر متحجر جامد ، خسر الحياة ومعنى الحياة ، انكمش عن قوى التاريخ وانحسر عنها، ألا هو الفكر اللاهوتي . الفكر اللاهوتي هو بكلمة أخرى ، عكس الايديولوجية الانقلابية في ناحيتين رئيسيتين :

الأولى – لا يعكس قوى التاريخ مثلها ، لأنه خسر علاقته بالتاريخ ، فانحسر عنه وأصبح خارج مجاريه الرئيسية ، أي أنه أمسى هامشياً جانبياً .

الثانية– لا يعكس وجدان الفرد ، لأنه خسر جذوره وأبعاده الباطنية الذاتية فلم يجد له صدى ، لأنه هنا أيضاً قد انكمش وانحسر وتقلص ، واستمر فقط بحكم العادة .

تخسر الايديولوجية في هذا الدور، دور اللاهوت ، انقلابيتها، وقابليتها على الحياة، وعلى صنع التاريخ ، لأن انقلابيتها قد حققت ذاتها في المجتمع ، وبذلك تكون قد استنزفت حيويتها وإمكاناتها . المجتمع اللاهوتي مجتمع متحجر مغلق ، يعتبر الأفكار والتقاليد القائمة جسماً ضيقاً من الحقائق، يستثني أي زيادة تغيّر من وجهه التقليدي العقائدي . انه مجتمع يسمح بالتفاسير والشروح ، ولكنه لا يسمح بأي شيء يمس قواعده الأساسية .

هذا الدور هو أطول أدوار الحركة أو بالأحرى الدورة الانقلابية ، يستمر زمناً طويلاً ويمتد إلى قرون عديدة . انه دور لا يزول طالما أن قوى التاريخ الاجتماعية التي رافقت ظهوره لا تتحول بشكل جذري . ولكنها عندما تتحول وتزداد حدّة يعجز الدور عن الاستمرار، فينكشف، في الواقع ، عن ضعف كبير مدهش في مقاومة التحول عنه ، وعن انحلال عميق يتآكله ويرقب فقط

فرصة مناسبة للظهور . ذاك ما يُثير الدهشة لأول وهلة في انهيار هذا الدور اللاهوتي السريع أمام القوى المناوئة التي تتجاوزه .

تنتهي هنا الدورة الانقلابية العامة في مستوياتها الثلاثة : مستوى الفلسفة الاجتماعية، مستوى الايديولوجية الانقلابية ، مستوى اللاهوت . ويدخل الإنسان مرحلة انتقالية ثانية تؤدي إلى دورة انقلابية أخرى في مستوياتها الثلاثة ، وهكذا دواليك...

الايديولوجية الانقلابية

بين المادية والمثالية

نجد في كل ايديولوجية انقلابية تأكيداً أساسياً أولياً على دور الأفكار، أو دور الايديولوجية في توجيه التاريخ ، وإرشاد حركته ، وبناء المستقبل . هذا ما يظهر جلياً من الكونفشية والمسيحية إلى النازية والشيوعية . ما نعنيه هنا ليس أثر هذه الأفكار الظاهر في التاريخ ، أو دورها في تحديد سيره فقط ، بل اعتراف الايديولوجية الانقلابية الصريح ، مهما كانت مادية في فلسفتها بدور المواقف العقائدية والأفكار في إنشاء التاريخ واعتمادها في تحقيق ذاتها.

من الطبيعي ان يتضح ذلك عندما نذكر أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ في مرحلة انتقالية يتحول فيها المجتمع من نموذج انساني إلى نموذج آخر . هذا يضعنا وجهاً لوجه مع المفهوم الماركسي الشائع بأن الاقتصاد وعلاقات الانتاج هي التي تحدد بشكل حتمي أشكال الوعي وجميع المظاهر الاجتماعية الأخرى .

ففي الحركات الانقلابية لم تكن المنافع المباشرة والفوائد العملية الآنية أبداً ذات أهمية أولى، انها كانت دائماً مقاصد مثالية ، لأنها هي وحدها كانت تستطيع توليد ما تحتاج إليه من قوة وزخم في تحويل الحياة . يجدر التنبيه هنا الى أنني أستعمل كلمة مثالية على الرغم من الملابسات الفلسفية التي تحيط

بها ، لعدم وجود كلمة أخرى ؛ المثالية التي يمكن تسميتها بالمثالية الأخلاقية الانسانية لا تعني هنا المثالية الفلسفية . فالمثل الاجتماعية والمقاصد الانسانية الكبرى تقوم أيضاً على أساس فلسفي مادي أو اقتصادي اجتماعي ، وقد يكون هذا الأساس الذي يقتصر على التجربة الانسانية ويدرس علاقاتها وسننها هو الأساس الأصح في خدمة الانسان .

ما نعنيه هنا بمثالية الايديولوجية الانقلابية أو بموقفها المثالي ، هو أي قصد أو هدف لا ينطوي تحقيقه أو الكفاح في سبيله ، على كسب مادي ، أو بالأحرى لا يكون موجهاً بمنافع مادية شخصية ، أو أي موقف يستعد فيه الفرد بأن يضحي بمقاصده الخاصة . إنه مفهوم سيكولوجي للمثالية ، وبذلك يكون النازي أو الماركسي مثالياً وكلاهما يؤمن بفلسفة مادية : الأول بمادية بيولوجية ، والثاني بمادية اقتصادية . فعندما نفهم من المثالية بأنها ايمان يبشر بقيام مجتمع جديد على صعيد انساني عال كمفهوم في الحياة يرى أنها حركة تعاني صيرورة دائمة ، وأنها ليست ثابتة بل دائمة التحول نحو مصير أرفع ، أو كمبدأ يسود حركة الفرد وسلوكه ، تصبح جميع الايديولوجيات الانقلابية آنذاك مثالية وان كانت قد انطلقت من قاعدة فلسفية مادية محضة .

تفرض الايديولوجيات الانقلابية تفكيراً عقائدياً . ليس ما تريده ، بالدرجة الأولى منافع مادية ، بل سلطة سياسية وتحققاً انسانياً . يتضح ذلك في السلوك الانقلابي الذي تولده والذي لا يقيس أو يحدد ذاته تبعاً لاعتبارات اقتصادية . ان كثيرين ، كريمون ارون ، لاحظوا مثلاً بأن شراسة الايديولوجية النازية في شرقي اوروبا كانت من أسباب فشلها ؛ فالأوكرانيون وغيرهم كانوا يعطفون على الاحتلال الالماني في ابتداء الأمر ، ولكن ، بدلاً من اعتماد هذا

العطف ، فإن النازية ، مدفوعة بإيديولوجيتها ، جعلتهم يقاومونها بضراوة وعنف بسبب سلوكها المنبثق من موقفها الايديولوجي .

المثالية هي ، في مفهومها الفلسفي العام ، النظرية القائلة بأن العقل وحده حقيقي ، أما الأجسام والأشياء المادية فهي ، بشكل أو بآخر، حالات أو عناصر في الوعي ، وعي كائنات انسانية أو وعي إله ؛ فالعقل ، تبعاً لهذه المثالية ، هو الذي يولد المادة . ولكن تبعاً للمادية في مفهومها الفلسفي العام فهي التي تولد العقل . ففي جميع أشكال المثالية الفلسفية مهما اختلفت نرى مبدأ واحداً مشتركاً وهو أن العقل هو المصدر النهائي والضابط الكلي للأشياء والمظاهر .

أما الماركسيون فإنهم يمدون بهذا التحديد حتى يشمل جميع الفلسفات التي تعتبر أن الأفكار والمبادىء والمثل تتمتع بوجود مستقل ، وبشكل يجعل الأحداث التاريخية والأوضاع المادية والسلوك الانساني تشتق منها ، وتعتبر أن هناك عالماً عقلياً صرفاً يتسلط فوق عالم مادي لاحياة فيه ، وكل فلسفة حيوية تفترض قوة حياتية كينبوع لجميع أشكال الحياة وتطورها ، وكل أنواع اللاعقلانية من هيوم إلى فرويد إلى سارتر الخ... أو بكلمة مختصرة كل ما لا يتفق أو ينسجم مع التفسير الماركسي والسياسة الشيوعية . ولكن المثالية تعني أيضاً التشوق أو التطلع إلى مقاصد أخلاقية نتمنى تحقيقها ، ونؤمن بأن تحقيقها ممكن عن طريق كفاحنا ؛ ان الإيمان بالمجتمع اللاطبقي أو بتكامل الإنسان يشكل مثالية من هذا النوع . إنها تفترض وجود شيء صالح ذي قيمة وتقول بضرورة تحقيق هذا الشيء .

إن كانت هذه المثالية قد اقترنت في الماضي بموقف ديني أو ميتافيزيقي صرف ، فإن ذلك لا يعني أبداً أنها يجب أن تقترن به دائماً ، أو أن كل موقف مثالي يدل على موقف ديني أو موقف ميتافيزيقي .

ان الميول والعواطف التي تكمن وراء الايديولوجية الانقلابية ، من النوع المادي أو العلماني ، هي ميول وعواطف مثالية . فهي ليست مثالية في المعنى الديني ، لأنها ترفض الدين وأي قصد إلهي في العالم ، وفي بعض الأحيان ، فكرة الله ذاتها . وهي ليست مثالية في المعنى الميتافيزيقي لأنها لا تفترض حقيقة ترجع إليها وراء التاريخ والمجتمع ، ولكنها مثالية في معنى أخلاقي روحي وتعبّرعن ذلك فيما يلي :

تعلن ، في بعض الأحيان ، على طريقه الفلسفة اليونانية ، أن العقل هو قياس كل شيء.

تبشر بنظام جديد ، يعطي الفرد حقيقة خارجية ، يرتبط بها ، ويضفي عليها ولاءه .

تحاول أن تركز سلوك الفرد في موقف أخلاقي ينزهه عن الأنانية والمصلحة الذاتية .

رأى معظم الفلاسفة أن العقل يضيف شيئاً إلى الأشياء التي يعرفها ، ويفرض عليها الخصائص التي لا تملكها ؛ يعني أن موضوع المعرفة كما نعهده يعتمد إلى حد ما على العقل . ولكن هناك بعضاً منهم ذهب إلى أبعد من هذا فقال بأننا لا نقدر أن نعرف الخصائص التي تميز الاشياء عندما نراها ، أو إن كانت الاشياء تتميز ببعض الخصائص فإنها قد تعتمد كلياً على عقل الذي

يعرفها أو على العقل عامة . ثم هناك من أكد بأن ما نعرفه هو جزء من العقل الذي يعرفه، بأنه تجربة أو حادثة أو فكرة أو حالة في هذا العقل ذاته . كل هذه المواقف تشكل أوجهاً مختلفة في الفلسفة المثالية . وتقف ، في الناحية الأخرى، الفلسفة الواقعية أو المادية وهي تقول بأن ما نعرفه هو دائماً شيء يختلف عن عمل العقل الذي يعرفه ، وأن الواقع يتميز بحقيقة مستقلة يمكن الكشف عنها كما هي . فالمعرفة هي حركة أو نشاط يتصل به العقل بشيء يختلف عن نشاطه الخاص .

لم ينكر جوليان هكسلي ، البيولوجي والمادي المعروف في فلسفته المادية أثر الأفكار في التاريخ ، بل نراه يكتب بأننا لا نجد أي تبرير أبداً للقول مع بعض الفلاسفة وكثيرمن علماء اللاهوت بأن التاريخ هو من صنع عقل خارجي مطلق أو توجيهه ، ولكننا لا نستطيع الا أن نعترف بأنه ، أي التاريخ ، فكر أو عقل بدرجة كبيرة . ثم يتابع فيقول بأن هذا لا ينطوي على أي موقف مثالي بل على موقف وحدوي أصيل ، أو طبيعي موحد . فالعقل والمادة هما ، في القضايا الانسانية ، كما هما في الجسم الانساني ، متحدان دائماً ، كوجهين أو ظاهرتين لحقيقة واحدة . هذا الموقف الفكري هو في الواقع موقف عام في الفكر الغربي . يدل كروشه عليه بوضوح عندما يؤكد بأن استنتاجات الفلسفة الحديثة كلها ، ابتداء من ديكارت وفيكو وكنت وهيجل ، وانتهاء بالمفكرين المعاصرين ، تؤكد بأن الفكر فعال كالعمل ، وبأنه ليس نسخة أو مرآة للواقع ، وبأن عمله يقوم في طرح المشاكل وحلها ، وليس فقط في تسلم أجزاء من الواقع بشكل هادىء، وبأنه لا يقف خارج الحياة بل يشكل الدور الحي فيها . ولكن الماديين عادة لم يرجعوا الحياة الانسانية أو الفكرية إلى نشاط غريزي أو اقتصادي محض ، أو إلى قوى مادية أو بيولوجية صرفة ، كما أنهم لم يشجبوا

تماماً أهمية الدور الذي يقوم به العقل أو المواقف الايديولوجية في اجراء التطور الاجتماعي التاريخي . قادت الردة التي شاهدها القرن العشرين ضد تطرف الأشكال المثالية إلى تطرف من الناحية الأخرى ، فكان هناك ميل ظاهر إلى التقليل من شأن الأفكار والعقل ، ولكن جميع هذه المحاولات أعطت مكاناً للمواقف الايديولوجية . فالماركسي يصف نظام الانتاج كأساس للأفكار، ولكنه ، في الوقت ذاته ، يؤكد على الوعي الثوري وعلى المبدأ القائل بأن الفرد يحقق حريته بإدراكه للقوانين التي تسود التطور الاجتماعي . والفرويدي يرى أن العنصر الغريزي الفيزيولوجي الجنسي المكبوت اللاواعي يكمن وراء كل الافكار والمثل التي تراود خيال الإنسان ، ولكنه يؤكد في الوقت ذاته ان هدفه هو توسيع عقلانية الفرد بإدراك القوى العمياء التي تسوده ، كي يتم بذلك تحريره عن طريق انماء العقلانية ؛ ينطبق الشيء ذاته أيضاً على المذاهب السلوكية والمدارس الاخرى التي أكدت عنصر الغريزة ، أو المشاعر اللاواعية والقوى الاجتماعية ، أو العناصر الجغرافية أو العرقية ، أو لاعقلانية السلوك الاجتماعي والفردي الخ... ففيها جميعها نرى اعترافاً ضمنياً بأهمية الدور الذي تقوم به عقلنة التجربة الإنسانية ، عن طريق الأفكار والمواقف الايديولوجية ، مهما كانت عناصرها واعية ، حتمية أو عمياء ، لأن ذلك وحده يبررها ويبرر نظرياتها ، وبدون ذلك ، يزول حقها في الزعم بأن هذه النظريات تفسر الوقائع كما هي .

ذكر دركهايم في نقده للماركسية ، بأن النقاد كانوا يحاولون الكشف عنها من زاوية مغلوطة، وذلك لأنهم كانوا يجارونها في زعمها بأنها تقوم على علمية صحيحة . فالنقد الاقتصادي الذي قام به مفكرون كبوارك وأفراد المدرسة النمساوية مثلاً ، كان يأخذ الماركسية عنصراً عنصراً يحاول تفنيدها ، ولكن هذا

الاسلوب ، في رأي دركهايم ، لا يمسها إلا من الخارج . أما قوتها الذاتية فتبقى دائماً خارجة عن مطال هذا التحليل ، والسبب يعود إلى أن الاشتراكية الماركسية تتجه إلى المستقبل بدلاً من الاتجاه إلى موضوعات أو اشياء الحاضر القائم . لهذا فهي لا تتميز بخاصة علمية صحيحة ، ما هي في الواقع سوى مثال .

أصبح هذا النقد الذي قال به دركهايم وآخرون ، من أمثال باريتو وسوريل في ابتداء الأمر، نقداً مقبولاً من ناحية عامة . لهذا ، يمكن القول إن الماركسية تصبح ايديولوجية ذات قاعدة مثالية في المعنى الذي نعطيه هنا لهذه الكلمة . لا يقتصر الأمر على الماركسية فقط بل يميّز إلى حد كبيركل ايديولوجية انقلابية أخرى . ان كفاءة الفرد في التضحية بمصالحه الآنية وبذاته في سبيل قيم تخدم المجتمع والانسانية هي أهم ما تولده الايديولوجية وأهم ما تعتمده في تحقيق ذاتها. فالموقف ذاك ليس مسرحاً لبعض العواطف المكبوتة كما حاول البعض تفسيره ، بل القوة التي صنعت تاريخ الانسان ، بله الانسان ذاته . الموقف الفلسفي الذي بنيت عليه هذه الدراسة هو مزيج من الموقف المادي والموقف المثالي يؤمن بأن المعرفة والمواقف الايديولوجية هي حركة أو نشاط يتصل به الإنسان أو الوعي ، أو العقل ، بشيء يختلف عن نشاطه الخاص ، فيتخذ الوعي أو العقل دائماً طابعاً معيناً أو خاصة مميزة ، أو بكلمة أخرى ، ذاتية بالنسبة لنوع علاقة هذا الشيء الخارجي وحقيقته . لكنه ، من ناحية أخرى ، يعترف بأن الوعي عن طريق الأفكار والمواقف الايديولوجية ، يبلور الاشياء الخارجية ، يؤثر فيها ، و يضبطها ويقودها . إنه موقف ينشأ من مادية اجتماعية وينطوي على موقف مثالي أيضاً ، لأنه يؤمن أن العالم ، على الصعيد الإنساني الأخلاقي ، ليس كما يتراءى أو يظهر، بل هو كما نراه على ضوء المعاني الانسانية الأخلاقية التي نحملها . فهذه المعاني الأخلاقية أو

بكلمة أخرى المواقف الايديولوجية ، هي التي تبلور حركة العقل الواعي نجو الواقع الخارجي وهي ، وان كانت من ناحية أساسية مرتبطة بهذا الواقع محتومة به ، تضفي عليه شخصية وحركة بسبب المقاصد التي تحدده وتبلوره .

مهما كانت الايديولوجية الانقلابية مادية ، إذن ، في فلسفتها ، فذلك لا يجعلها حركة مادية من ناحيتها الانسانية والتاريخية . تقتصر هذه المفاهيم من مادية ومثالية على الدراسات العلمية والفلسفية فقط ، أما في حركة التاريخ وصراع الحياة فتتجاوز جميعها ماديتها بما تولده من طابع انساني ، لأن انتقالها إلى صعيد التاريخ والحياة يفرض انتقالها إلى ضمير الفرد وتحولها إلى وجدان . فالمشكلة المادية في أي ايديولوجية انقلابية ، كالماركسية مثلاً ، تقتصر عليها كفلسفة ، ولكنها تصبح غير ذات موضوع فيها كحركة انقلابية ، فالماركسية هنا تصبح حركة مثالية لأن الانسان يتجاوز فيها واقعه ، ويحاول أن ينشىء المستقبل على صورتها . ان كل فلسفة ، من أي نوع كانت ، تصبح، في تحولها الى ايديولوجية انقلابية ، حركة ارادية بطولية تعتمد على الوجدان الثوري والايمان . انها تجد في مطابقتها للواقع أو ابتعادها عنه، سبباً في نجاحها أو فشلها النهائي ، ولكن انطلاقها كحركة انقلابية يتجاوز بها الوجدان كل حدود مادية تنشأ منها ، ينقلها إلى صعيد ارادي انساني محض .

تمثل الايديولوجية الانقلابية قوة فكرية نفسية كبرى ، لأنها تلبي وتعبّر عن حاجات واتجاهات تسود المجتمع الذي تنشأ فيه . فعلى نقيض المفهوم الاقتصادي كالمفهوم الماركسي ، أو المفهوم المثالي الفلسفي على طريقة باركلي ، أو المفهوم المثالي المحدود كمفهوم فابر، أو التفسير السيكولوجي كتفسير فرويد ماكدوجل الخ... يعتبر المفهوم الذي نقدمه هنا ان الايديولوجية تجد جذورها في التركيب الاجتماعي ، أو بكلمة أخرى ، في شخصية هذا

التركيب العامة ، ويرى أن هذه الشخصية تؤثر وتعمل في سلوك الأفراد وكأنها قوة مستقلة عن ارادتهم، ان هذا التركيب أو الشخصية تتحدد بقوى اجتماعية تاريخية ، وان هناك دائماً تحولات اجتماعية تتراكم تدريجياً وتفرض فيما بعد تحويل هذا التركيب الذي لم يعد يتسع لها ، وبذلك تفرض تبديل شخصيته أي قيام ايديولوجية انقلابية . كل شخصية اجتماعية تتحدد بالنمط الحياتي الذي يسود التركيب الاجتماعي، وكل نمط حياتي يتحدد بعناصره والقوى العاملة فيه . فعندما لا يتسع التركيب لهذه القوى تتحول شخصيته ، وبالتالي موقفه الايديولوجي . ان المادة تستطيع الوجود دون قصد بيّن ، ولكن القصد او الارادة يعجزان عن الوجود دون مادة . فالمادة إذن تتقدم على الحياة وتشكل المبدأ الأكثر شمولاً . ينطبق الشيء ذاته على الصعيد الاجتماعي . فأفكار الناس هي نتاج تفاعل مستمر مع نظمهم وتراكيبهم الاجتماعية والدرجة الديناميكية في تلك النظم والتراكيب التي ليست انعكاساً محضاً لأفكارهم ومواقفهم الايديولوجية .

يعمل الإنسان وراء أهداف ومقاصد ، وعندما تتخذ الأهداف والمقاصد تلك طابع الوعي يعمل الإنسان بحرية أو بالأحرى ينتقل إلى صعيد الحرية . ان عنصر الوعي يزداد بازدياد عنصر الانقلابية في أهدافه ومقاصده . فحرية الفرد إذن ترتبط بهذا العنصر وتتسع وتتعمق باتساعه وتعمقه .

بيد أن هذا لا يعني ان الإنسان حر من الأوضاع التاريخية الاجتماعية التي تحيط به . فهي التي توحي اليه ، في الواقع ، بالأهداف والمقاصد التي يتبناها ، واتجاهات الحركة التاريخية الموضوعية هي التي تقترح أو تولّد فيه الإمكانات المختلفة . فإن أرادت الايديولوجية أن تكون فعالة في التاريخ وجب أن تعمل في نطاق تلك الامكانات . فالإنسان ليس كائناً ارادياً فقط ، بل هو جزء لا يتجزأ من وسط اجتماعي مادي ، وحريته هي نتيجة تفاعله مع هذا الوسط .

ولكن هذا لا يلغي خاصة الارادة ، أو الميل إلى الحرية . فالإرادة ليست انعكاساً للأوضاع أو من صنعها المحض، لأنها هي الاخرى تغير تلك الأوضاع . نجد إذن أن المفكر نفسه يوصف أحياناً بالمادية وأحياناً بالمثالية . قد يكون سارتر مثلاً مادياً كما يصفه مارسال ، وقد لا يكون ، أو قد يكون مثالياً كما يصفه الماركسيون وقد لا يكون ، ولكن الأمر الواقع هو أن الفكر والوعي يظهران للوجود بسبب العالم الخارجي الذي يحيط بنا ، كردّة فعل للعالم الموضوعي الذي يعتمد بدوره على الوعي والفكرة فلولا وجود العالم المادي الاجتماعي لما كان بالإمكان وجود وجدان أو فكر، لأنه لن يكون هناك شيء نفكر به أو نقيسه ، أو نحكم عليه . لا يمكن للانشقاق أو الانفصال، في عبارة جاسبرز، ان يتحقق بين الفكر والمواقف الايديولوجية ، و بين المادة والأشياء ، لأننا لا نصادف أبداً التفكير دون الأشياء ، ولا نصادف مطلقاً إلا مع و عن طريق الفكر أو الذات . إن الواقع لا يمكن أن يتحول إلى أشياء فقط ، على طريقة المذاهب الطبيعية أو المادية ، ولا إلى ذاتية مستقلة على الطريقة المثالية . لذا نرى أن الأشكال المادية والمثالية الصرفة قد أفلست في القرن العشرين .

نرى سارتر، في هذا المنحى أيضاً ، يؤكد أن الأوضاع الخارجية والوقائع الموضوعية لا تشكل في ذاتها السبب الكافي لتمرد الفرد ، وانه بالرجوع اليها وحدها لا يمكن أن نفسر وندرك ثورة من يثور ضد وضعه السياسي أو الاجتماعي . فالوضع الموضوعي يحرك على العمل الثوري فقط بالنسبة لدرجة ما يحققه الفرد من وعي يرى على ضوئه أن وضعه الحالي قد ساء . ثم يتابع سارترفيقول إن كل تمرد ينكرويؤكد ، ينكروضعاً قائماً ويؤكد وضعاً آخر يعتبره أفضل . إنهما يشكلان وجهين لحقيقة واحدة لا يمكن الفصل بينهما . ولكن الوضع القائم لا يستطيع أن يفرض أياً منهما عفوياً ، لأن ليس هناك من واقع

يستطيع أن يفرض هذ الوعي ، وأن يكشف عنه كنقض أو ككمية سلبية ؛ يرى سارتر، في هذا الشأن، ضرورة عكس الرأي العادي الشائع حول الموضوع والاعتراف بأن قسوة الوضع أو الآلام التي يفرضها ليست هي التي تولد مفهوماً لحالة أخرى مختلفة ، وأن الأمر يختلف عن ذلك تمام الاختلاف . فمنذ اليوم الذي نعي فيه وضعية أخرى مختلفة نكون قد سلطنا ضوءاً جديداً على بؤسنا وآلامنا ، فنقرّ بأنه لم يعد باستطاعتنا احتمال المزيد ، وعي وضع أحسن لا يأتي نتيجة علاقة صرفة يفرضها الوضع الموضوعي ، لأن وعي وضع أحسن شرط أساسي لا نستطيع أن نعي دونه ما ينطوي عليه وضعنا من بؤس أو ظلم أو شر أو نقص .

ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية ، في المعنى الذي تأخذه في هذه الدراسة ، هي أكثر الطرق شمولاً في الاعلان عن عالم جديد ، أو وضع آخر أفضل ، تصبح أعلى أشكال التمرد تلك التي تعتمد ايديولوجية انقلابية . فالايديولوجية الانقلابية شرط أساسي في توليد وعي شامل لبؤس وضع ما ، أو نقض نظام أو عالم معين ؛ فمن يمازج تماماً أي وضع تاريخي يعجز عن رؤية ما ينطوي عليه من بؤس أو نقص . ان درجة وعيه للنقص أو البؤس ترتبط بدرجة انفصاله عنه، وهي ترتبط بدرجة شمول موقفه الايديولوجي . لهذا كانت الايديولوجية الانقلابية تمثل أعلى درجات الوعي والتجاوز لأنها تمثل أعلى درجات الانفصال ، والشمول في الأنفصال . إن أي تمرد يعني، بشكل عفوي، أنه يتجاوز ويعلو في تمرده على الوضع الذي يعانيه ولكن الوقوف خارج الوضع بقوة الوعي هو قاعدة كل حركة تتجاوز الوضع وتعلو عليه . لهذا كان على المتمرد أن ينزع إلى عالم آخر لا يتمثل في الوضع القائم ، وان ينقض الوضع القائم باسم هذا العالم ؛ وبما أن هذا العالم يتألف من مظاهر سياسية

اقتصادية اجتماعية أخلاقية فكرية الخ... متعددة، فإن عمل التمرد يرى ذاته مضطراً لأن يتبلور في مفهوم عام ، أي في ايديولوجية انقلابية ، عندئذ يصبح التمرد انقلابياً .

الإنسان جزء من الطبيعة التي تحيط به ، فهو كائن مادي ؛ ولكنه في الوقت ذاته كائن يستطيع أن ينفصل عن الوسط الطبيعي ، وأن يعيه ، ويتجاوز ويعلو عليه ، فيمسي كائناً روحياً. لهذا، نقول ان الماركسية ليست مادية لأنها تؤكد على أولوية القوى وتنكر وجود قوى روحية غيبية ، والليبرالية أيضاً مادية كما كان يفهمها خصومها وخصوصاً الفاشية ؛ والنازية بدورها ليست مادية على الرغم من تأكيدها على العنصر البيولوجي . كل منها يشكل قوة روحية أخلاقية طالما استطاعت أن تجعل الإنسان يعطي ولاءه لحقيقة خارجة عنه ، تمثل قاعدة لسلوكه ، ولطالما استطاعت أن تجعل الإنسان يتجاوز محيطه ويعلو عليه .

* * *

نرى ، في الواقع ، أن الأشياء لا تناقض أو تخاصم كما تصنع الأفكار. فالنظام الاقتصادي الذي كان سائداً في القرون الوسطى يختلف ، في الأساس ، عن النظام الاقتصادي الذي ساد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، ولكن ليس باستطاعتنا القول ان الواحد ينقص الآخر، لأن فكرة النظام الرأسمالي هي التي تقف ضد فكرة النظام الاقطاعي . والحركة الاشتراكية هي جزء من صورة المجتمع الحديثة العامة ، ولكن ممثليها يعملون في نظام يدعى النظام البورجوازي . لهذا وصف المفكر دي مان علاقة كهذه بقوله : ان الفكرة الاشتراكية فقط هي ضد الفكرة الرأسمالية .

هذا لا يعني أن ليس هناك تركيب اقتصادي خاص أو قوى اجتماعية مادية معينة وراء ما يسمى بالاقطاعية أو الرأسمالية ، أو تناقض ومتناقضات بين هذه التراكيب والقوى ، ولكن هذه اعم والمتناقضات تأخذ صورتها وتبرز إلى الوجود عن طريق الايديولوجية التي تحددها . كان ماركس نفسه يقول بأن النظرية الفكرية تصبح قوة مادية عندما تسود الجماهير، وهو الذي كتب أيضاً بأنه ، قبل أن تخوض البروليتاريا معاركها في الشارع ، كانت تعلن عن قدوم سلطانها بسلسلة من الانتصارات الفكرية . إنه لمن العبث الفلسفي الفصل بين الواقع المادي والوجدان . أو الواقع الايديولوجي . لا تستطيع المادية الفلسفية أو الاقتصادية المحضة ، التي تبدأ في المادة كحقيقة أولى مطلقة ، أن تفسر بوضوح كيف ان المادة استطاعت أن تولد شيئاً غريباً عنها كالوعي الثوري ؛ كما تعجز المثالية الفلسفية التي تبدأ في الوعي أو الفكر كحقيقة أولى مطلقة عن التدليل كيف انها تدرك أشياء العالم المادي . يعتمد كلا الموقفين على نظيره ، و من الخطأ أن نجعل الواحد مسؤولاً أو سبباً للآخر . لا شك أن العالم المادي لا يحتاج إلى الوعي كي يوجد ، فهو موجود دون وعي ، ولكنه يحتاج بدون شك الى الوعي كي يوجد تحت شكل أو معنى ما ، كي لا يظل في فوضى أو أشلاء مبعثرة . اننا ، بكلمة أخرى ، نأخذ بالعالم المادي عن طريق الوعي ، أي عن طريق صورة ما ، هي نتيجة تفاعل الإنسان ، أو صلته به . أما الوعي فهو إمكان فقط في الإنسان لا يستطيع أن يتبلور كواقع ، دون تفاعله مع العالم المادي .

كل ايديولوجية انقلابية هي ايديولوجية مثالية لأنها لا تنسجم مع الواقع تماماً ، وتحاول أن تصححه ، وتتجاوز نطاق الوقائع المحضة إلى صعيد القيم . فليس من ايديولوجية انقلابية في الماضي أو الحاضر تستطيع أن تأمل

أو تحاول أن تزعم بأنها تطابق تماماً ، وبشكل تام الوقائع في أي مجتمع من المجتمعات . ولكن هذا لا يعني أنها غير واقعية ، أو أنها لا تعكس العالم المادي، أو لا تعتمد عليه . فعدم وجود مجتمع مسيحي يحقق الايديولوجية المسيحية بدقة ، أو عدم وجود مجتمع ديموقراطي تتمثل الايديولوجية الديمقراطية فيه تماماً ، لا يشكل ، كما يلاحظ نور ثروب، حجة ضد المسيحية أو الديمقراطية ، لأن القضية الأساسية في الايديولوجية الانقلابية ليست في أن تكون وعياً يعكس كالمرآة الواقع المادي ، بل اجراء تحول فيه بدلاً من الانسجام والتكيف معه . إنها وعي يحدد المجتمع المثالي الذي يجب أن نصبو إليه ونحققه ، بدلاً من أن تصف الوقائع القائمة كأي نظرية في العلوم الطبيعية .

إن مشكلة علاقة الوعي بالعالم المادي ووحدته تجابهنا أيضاً ، بصورة أخرى على الصعيد العضوي ، حيث تطالعنا وحدة بين المادة والفكر، أو بين الدماغ والعقل لا يمكن فصمها. في أي بحث حول المادية والمثالية ، نواجه مشكلة صعبة ألا وهي علاقة العقل والفكر بالجسد. تتعدد النظريات حول هذه العلاقة ، غير أن ما لا شك فيه ، وذلك باعتراف مفكر فيلسوف . ينحو النحو الديني كستاس أن العلوم الحديثة كلها . من البيولوجيا ، إلى السيكولوجيا ، إلى الانترويولوجيا ، إلى الكيمياء ، تتفق في الاعتراف بأن العقل أو الفكر إن لم يكونا شيئاً مادياً ، فهما على الأقل من خصائص الحركة المادية في الجسم ، أو يعتمدان على العناصر المادية التي يتكون الجسم منها . نجد هنا أيضاً وحدة بين الفكر والمادية . يعبر هكسلي عن الرأي البيولوجي العام عندما يكتب بأن ذلك ليس من الضروري ، وأنه في الواقع ، من المستحيل أن نسأل إن كان للمادة أثر مباشر على العقل ، أو للعقل على المادية ، لأن أي فكر ينتقل إلى العقل يعني تغييراً مادياً واضحاً في الدماغ يستحيل حدوثه لولا مرور الفكر

فالعقلي والمادي لا يشكلان صعيدين مختلفين أو مستقلين ، فهما وجهان لحقيقة واحدة أو تجريدان يتفرعان من تجربة حية واحدة. وقرر مونتاجو، وهو عالم بيولوجي ، الواقع ذاته ، فقال إن العقل يشكل تجريداً من السلوك فقط. فالتحدث عن العقل والجسم ، وكأنهما شيئان منفصلان ، يوحي بالانفصال حيث لا يوجد أي انفصال ، فهناك كائن حي فقط ، وما يسمى بالعقل هو فقط مظهر من مظاهر حركته . هذا هو الرأي العلمي الحديث الذي يرى أن العقل ليس سوى تركيب أو نسيج من العلاقات فقط . انه موقف ينعكس أيضاً في الفلسفة ، من جايمس ، إلى راسل ، إلى كارنب .

ولكن هذا يجب ألا يشغلنا عن رؤية واقع أساسي في السلوك الإنساني، وهو أنه يتجه تبعاً لمقاصد وغايات ، تفسره في معظم الحالات . فعندما أذهب إلى المكتبة بغية قراءة بعض الكتب ، أو عندما أذهب إلى الجامعة كي أدرس ، أو أزور بلدا للاطلاع ، وعندما أكشف لشخص عن اعتقادي أو احترامي له ، فإنني أقوم بأعمال تجد تفسيرها في ذاتها أي تُفسر بمقاصدها ، و تبقى صحيحة ويمكن تفسيرها في ذاتها إن نحن رجعنا إلى مفهوم علمي أو غير علمي ، مادي أو مثالي لطبيعة العقل والفكر وعلاقتهما بالجسد . ان القول مثلاً بأن المقاصد والغايات غير مادية ولكنها تعتمد على الجسد ، أو القول بأنها عناصرمادية في الجسد يلتقيان هنا. فالجسد يقف وراء الاثنين كسبب أخير .

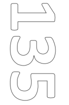
قد يكون الفكر أو الوعي ذا طبيعة غير مادية ، وهناك من يقول بذلك، ولكن هذا لا يعني أبداً أنه منفصل عن الجسد ، أو أنه يحيا بعد موت الجسد . هكذا، يمكن اعلان مفهوم غير مادي دون أي مضمون ديني أو مثالي فلسفي ، على الرغم من أن مفهوماً من هذا النوع كان مشحوناً من ناحية تاريخية بهذا

المضمون . لذا ، نرى العقل الحديث ، كما يعبر عن ذاته في السيكولوجية العلمية ، يرفض هذا المفهوم بشكل شامل تقريباً . فالقول اذن بأن طبيعة الفكر ليست مادية ، وان كانت ترجع بجذورها وأسبابها إلى عناصر مادية ، لا يعني أبداً أي ايمان بحياة أخرى للعقل والفكر، أو بعقل يقف وحده منفصلاً عن الجسد داخل الجسد . وصف راسل الموقف العلمي العام الذي يسود الفكر الحديث بقوله : أن يكون الإنسان نتاج أسباب لا تتميز بأي ادراك سابق للهدف الذي كانت تحققه ، أن يكون أصله ، نموه ، آماله ، مخاوفه ، عقائده ، واشكال حبه نتاج تجمعات صدفية من الذرات ، أن يكون مقدراً على جميع العصور وكل التضحيات وكل قوى الخلق والابداع وجميع نتاجات العبقرية الإنسانية ، أن تضمحل وتفنى في اضمحلال وفناء النظام الشمسي فينهار جميع الهيكل ، هيكل الانتاج الانساني ويدفن حتماً تحت أنقاض كون بائد ، أمر وان لم يكن خارج أي نقاش ، فإنه على الأقل أمر لا يمكن لفلسفة أن تنقضه وتتمكن من الصمود.

هذا لا يعني أبداً أن السلوك الإنساني ذاته لا يتميز بأي مقاصد واعية، أو أن مواقفه الايديولوجية لا تستطيع أن تؤثر في عالمه المادي الاجتماعي ، وأن تقوده وتوجهه . يستطيع أن يؤمن بما قاله راسل ، ولكنه في الوقت نفسه يستطيع أن يؤمن ان الإنسان يتميز بمقاصد واعية لها دورها الفعّال في بلورة وضعه الإنساني .

ليس الإنسان في هذه المادية العلمية الحديثة صورة الله مميزاً بهذه التسمية عن المخلوقات الحية كافة ، خلقت الأرض لأجله ، بل هو نتاج من نتاجات الصدفة التي قذفت به تائهاً حائراً على وجه سيار لا قيمة أو وزن له في البناء الكوني اللانهائي ، يدين بوجوده للقوى نفسها التي تجعل النبات ينمو

ويموت . إنه يتميز، لحسن حظه أو سوئه ، بشيء يسمى العقل ولكنه عقل أنتجته الصدفة ، وهو خاضع للقوى نفسها التي كانت مسؤولة عن وجوده . أما السبب النهائي لهذه المظاهر فقد يكون إلهاً أو كهرباء أو شيئاً آخر، ولكنه أمر خارج عن معرفتنا وتجربتنا . فمهما كان السبب النهائي ، هذا إذا افترضنا جدلاً أنه شيء آخر غير فرضية من فرضيات الفكر، فإنه ، ولا شك ، ليس سبباً لخير أو شر، ولن يتميز بأي صفة أخرى بالنسبة لنا، سوى التجاهل التام واللامبالاة المطلقة بأمرنا . الإنسان مخلوق تركته القوى التي خلقته ونبذته، فهو يتيم لا يجد مساعدة من الخارج ، لا يوفق إلى توجيه أو ارشاد من أي قوى كلية القدرة . وهو كائن مقضي عليه أن يبني قدره بنفسه ، وبالاعتماد على قواه الفكرية المحدودة عليه أن يجد طريقة في كون لا يبالي به بل يتجاهله . هذا هو الموقف العام الذي تبلور بصورة واضحة في القرن الثامن عشر، والذي أصبح يحدد التفكير الحديث بالنسبة لمشكلة الإنسان في الكون . إنه موقف اتخذ وقتاً طويلاً في تأكيد ذاته ، واحتاج إلى ثمانية قرون كي يستبدل المفهوم الديني للوجود بمفهوم آخر، فلا يرى في الوجود سوى فيض أعمى مع النشاط أو الطاقة المنحلة . آمن القرن التاسع عشر بشكل اجمالي ، بأن جميع الأحداث ترجع إلى أسباب مادية ، يستطيع العلم الكشف عنها . ولكن المادية لم تنكر تماماً أثر الوعي الإنساني ، لأنها اعترفت ان ادراك قوانين الطبيعة والتاريخ يجعل الكون سمحاً كريماً ، أي يجعل العقل الإنساني يحقق على الأقل قدراً من الحرية السلبية ، أو إدراك الكون والتاريخ ، أو قدراً من الحرية الايجابية أو التأثير في العالم والتاريخ عن طريق ادراكهما . سادت فكرة التاريخ التطورية العقل الحديث منذ ابتداء القرن التاسع عشر، فبينما نراها فكرة فلسفية تترك مكاناً للقصد الإنساني في العقد الأول من القرن، نراها في العقد الثاني منه تميل إلى تبني شكل مادي يخرج القصد من التاريخ ، ويجعل التاريخ



مطلقاً مستقلاً في ذاته ، يقف كسبب أول وراء جميع التحولات التي تحدث فيه. ولكن المزاج العام كان واحداً ، ان كان قد اتخذ في العقد الثاني من القرن ذاته حدة لم يتخذها في العقد الأول. يعود الفرق بشكل خاص إلى ماركس وداروين ، غير أن ماركس أضاف إلى مادية التاريخ العمياء التي تستثني كل موقف أخلاقي ، مبدأ الصراع الطبقي ، وبذلك أرجع إلى التاريخ دور الوعي والقصد، لأن هذا المبدأ يعني ، في الواقع ، تحريك التطور التاريخي عن طريق القصد الثوري، الذي ينفتح عنه الوجدان الطبقي ، أما داروين فجعل من مبدأ الانتخاب الطبيعي قوة تحرك التطور دون أن يضيف إليها أي قصد انساني يساعد في عملها ، أو يهيىء له ، يجدر الانتباه هنا إلى أمرين :

الأول، ان الداروينية جعلت التطور المادي الآلي يعمل تدريجياً في سبيل تكامل دائم للأنواع ، أي أنها طردت القصد الإنساني ، كما طردت القصد الالهي من التاريخ ومن حركة التطور الإنساني ، ولكنها أقامت بدلاً من الاثنين مبدأ تكامل الإنسان التدريجي ، وجعلته يسود حركة التطور، ويسن لها غاية ، أي أنها أدخلت القصد ثانية إلى التاريخ . لا شك أن هذا القصد هو من نوع جديد ، ينشأ من حركة التاريخ ذاتها وليس من خارجها – الله – وليس من اجزائها– العقل– ولكنه قصد يجعل حركة التاريخ شيئاً آخر بالإضافة إلى واقعه المادي الآلي .

والثاني ، ان الداروينية العضوية عندما أصبحت داروينية اجتماعية بانتقالها من الصعيد البيولوجي إلى الصعيد الاجتماعي ، خسرت الكثير من المادية الآلية في تفسير التطور العضوي، فأصبحت ، في الواقع ، أداة ايقاظ للإدراك التاريخي الذي يحاول دائماً أن يعطي التاريخ قصداً ومعنى . نظرة واحدة

عجلى في تاريخ الداروينية الاجتماعية كافية للتدليل على الثورة الكبرى التي ولدتها في الأفكار وفي الحركات الاجتماعية السياسية .

أكدت هذه المادية الجديدة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر ان للأشياء حياة مستقلة عن ارادة الأفراد ، وان الإنسانية يجب أن تدرك طرق الأحداث وأساليبها بدلاً من بناء مثالي تصوري قصدي . ولكن المبدأ المادي القائل بأن الأشياء تنظم نفسها بشكل مستقل ، قال أيضاً بأنه من الممكن تنظيمها في سبيل منفعة الإنسان ، إن نحن أدركنا طرق ترابطها وحركتها المستقلة، وبذلك فتح الباب أمام الوعي الإنساني ، ورسم له طريقاً للتأثير في التاريخ . هذا لا يلغي أو ينكر مادية المبدأ . ان العقل والوعي والوجدان والحس الفني والأخلاقي كلها تجد قواعدها النهائية الأخيرة في التركيب الكيميائي الفيزيائي الذي تنشأ منه ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ، لأن حركة الخلايا أو الذرات أو الموجات الكهربائية التي تكمن وراءها لا تفسرها . ما هي سوى اسماء للمظاهر الإنسانية التي قال عنها دعاة الداروينية من أمثال هكسلي وتيندال بأنها لا تخضع لقياس يمكن تفسيرها عن طريق مادي محض . المادة هي ذلك الشيء الذي يمكن وراء جميع ما نسمعه وما نلمسه وما نحسه وما نفكر به . المفهوم هذا طبيعي وضروري وعلمي ، وما زال مفهوم دعاة العلم الحديث من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين . والاعتماد عليه كان علمياً ، والتنكر له كان دينياً أو ميتافيزيقياً . لا ينكر الماديون أمثال لامتري أو كونت أو ماركس أو هكسلي أثر القيم ، وان كان هكسلي أهمل الاهتمام بها إهمالاً يوحي بالشك في وجودها . ولكن الايمان بالعلم وعبادة الوقائع العلمية والمنطق العلمي قاد بطريق غير مباشرة ، على الأقل ، إلى هدم الايمان المقابل بالقيم . يهزأ كثيرون من الماديين من فكرة أي ناموس أخلاقي ، ومن الحس

الوجداني أو الفني ، على أنها أمور لا أثر لها في العالم ، ولكن الكلام عليها ، سلباً كان أو نقضاً، يعني وجودها .

يكمن التركيب الاجتماعي الذي يعتمده البعض في اعلان مادية اجتماعية هو الآخر وراء المواقف الايديولوجية ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ، لأن النظم التي يتألف منها لا تفسرها بشكل محض . كان دركهايم مثلاً من الوجوه الرئيسية الكبرى في محاولة تحويل السوسيولوجيا إلى أحد العلوم الطبيعية ، ولكنه لم يجد في ذلك ما ينقض دور القصد الانساني أو حرية الإنسان. انه يقول، في هذا الصدد، ان المفهوم الميكانيكي عن المجتمع لا يستثني المثل ، ومن الخطأ اتهامه بتحويل الإنسان إلى وضع الشاهد السلبي ، أو الساكن لتاريخه الخاص ، فالمثال هو تمثل سابق لنتيجة نتشوق إليها ، ويرتبط حدوثها وتحققها في هذا التصور السابق لذاته . فإذا كانت الأشياء تحدث تبعاً لبعض السنن ، لا يعني ذلك أن لا علاقة لنا بها .

عندما نشر لامتري كتابه " الانسان الإله " وفيه تابع مبادىء الفلسفة التجريبية الانكليزية التي جاء بها لوك وهيوم وبنتام إلى حدودها ونتائجها النهائية ، أحدث الكتاب ضجة كبرى في فرنسا ، ولكن لامتري لم يكن وحيداً في نظريته ، فقد شاركه فيها ، إلى حد كبير، هلفسيوس وهولباخ وكوندياك ودالمبار وديديرو ومحررو الانسكلوبيديا ؛ غير أن جميع هؤلاء وافقوا، بالرغم من ماديتهم الصريحة ، وبالرغم عن اختلافات عديدة على أن الفرق الوحيد بين الإنسان والحيوان أو النبات هو تميز الإنسان بوعي ذاتي ، وبقدرته على استخدام هذا الوعي في إعلان مقاصد عليا ومعان أخلاقية في السلوك الإنساني.

لم تمنع المادية الاعتراف بدور الوعي والمواقف الأخلاقية . الايديولوجية الانقلابية هي، في الواقع ، الصعيد الذي تحدث فيه أدق صور الوعي والمواقف الأخلاقية ، وجميع الايديولوجيات الانقلابية وعت ذلك واعترفت به ودعت إليه إما ضمناً أو صراحة ومباشرة ؛ ولكن نقض الموقف المادي الآلي أو توسيعه كي يعطي مكاناً للقصد الإنساني ، للوعي ، أو للمواقف الايديولوجية التي تضبط الواقع الاجتماعي ، تمنحه شخصية وتضفي عليه معنى ، يجب ألا يؤدي إلى مثالية خطرة على طريقة جايمس جينز أو آرثر ادينجتون ، التي تشك في معرفة أي شيء، وتقود إلى لاهوت شخصي لأننا عندما ندرس أي شيء كالشجرة مثلاً لا نجد ، أنها جسم صلب ، بل موجات كهربائية سلبية ايجابية ؛ كما يجب أيضاً ألا يوصل إلى عقلانية حادة على طريقة فرويد ، التي ترجعنا إلى لا وعي عريق الجذور في الماضي ينشأ في ومن جوهر غريزي جنسي مطلق ومبهم ، ولا ينقصه شيء من الصفات التي حاولت الاديان الموحدة ان تسبغها على جوهرها الخاص الذي دعته الله .

يجدر التنبيه هنا بأنني عندما أقول ان الايديولوجية ، في شكلها الانقلابي ، تقود السلوك وتضفي عليه معنى وقصداً ، لست أعني، وهذا واضح من سياق البحث ، أن أحداث العالم الذي نعيش فيه هي نتيجة أفكار محضة ؛ الأفكار والمواقف الايديولوجية هي ، في حد ذاتها ، جامدة كالأشياء التي تحيط بها . ان الوقائع والأفكار لا تحدث منفصلة عن بعضها . أما المواقف الايديولوجية التي تستلهمها نظرتنا إلى الحياة ، ونتصل عن طريقها بالوقائع والأحداث ، وان كانت نتيجة تفاعل الذات مع الوقائع والأحداث ، فهي التي تتيح لنا أن نرى معنى العالم ، وعن طريقه ، نستطيع أن نكشف عن وقائع جديدة ، أو نخلق أحداثاً أخرى ، وبذلك نغير الواقع الذي يحيط بنا ، والذي ندركه عن

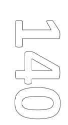
طريق قصد ايديولوجي فقط . تجد الأوضاع الاقتصادية المادية حياتها ومعناها على الصعيد الايديولوجي ، وكل ايديولوجية انقلابية ، مهما أكدت السنن الاقتصادية ، والأساس المادي وقواه ، فإنها تدل دائماً على أن ذاتها الايديولوجية هي التي تحدد وتبلور العناصر والقوى الاقتصادية .

***

كان أوجست كونت أول من انتقد الاقتصاد الليبرالي . فقد رأى فيه استمراراً لفكر القرن الثامن عشر الذي أسماه بالفكر الميتافيزيقي أو اللاعلمي . لقد أوضح ما يعنيه بالفكر الميتافيزيقي بوصفه فكراً يفترض وجود مجردات عامة شاملة حقيقية ، ذات ذاتيات لا تمكن ملاحظتها ، تعود إليها الاشياء، ومنها ينطلق الفكر الميتافيزيقي في تفسيره للطبيعة ، وفي اعلانه لقواعد الحياة العامة .

فلو كانت النظريات الاجتماعية الفلسفية والمواقف الايديولوجية محض عقلنة لفظية لواقع ومنافع اجتماعية ، لكان من المنطقي والضروري ألا يكون هناك أمثلة تدل على أنها تأتي أولاً ، بينما تأتي الوقائع والمنافع الاجتماعية في الدرجة التالية ؛ التاريخ مليء بأمثلة من هذا النوع . كانت الايديولوجية الماركسية مثلاً قد اكتملت ، ولينين نفسه اعترف بذلك ، عام ١٨٤٨. غير أن الانقلاب الماركسي حدث بعد ذلك التاريخ بسبعين عاماً . فهل يصح القول هنا بأن النظرية تلك كانت محض عقلنة لفظية لوقائع ومنافع اجتماعية ؟

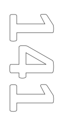
رأى هاياك وهو المفكر الليبرالي المعروف أن جميع السنن الطبيعية التي نلقاها في الاقتصاد ، ليست قوانين طبيعية في معنى العلوم الطبيعية ، بل هي اعتقادات ، حول ما يمكن أن يُصنع بالاقتصاد . فليس هناك على الأرجح



من مبالغة عندما نقول بأن كل تقدم بالنظريات الاقتصادية في القرن الأخير، كان خطوة أخرى في تطبيق منظم لمواقف ذاتية . فتحديد عناصر النشاط الاقتصادي بشكل موضوعي أمر غير ممكن ، لأنه يحدث برجوع دائم إلى القصد الانساني . فالمادة التجارية أو المصلحة الاقتصادية أو الغذاء أو النقد الخ ... هي أمور لا يمكن تحديدها بعبارات مادية ، بل نحددها بالنسبة لنظريات الناس وآرائهم . أما النظرية الاقتصادية فلا تستطيع أن تقول شيئاً حول الحديد والفولاذ والزيت والفحم ، وتاريخ أي مادة اقتصادية يبين أنه كلما تغيرت المعرفة الإنسانية ، مثّل الشيء المادي نفسه معاني اقتصادية مختلفة .

الصراع الطبقي مثلاً هو واقع حي ، لكن دوافعه وعناصره هي أكثر تعقيداً من أن تحصر في قوانين أو قوى اقتصادية . فالمشاعر والقيم والمقاصد اللامنطقية واللانفعية والمواقف المثالية والعقائدية تلعب دوراً أولياً في الصراع ، وهي القوى التي اعتمد عليها قادة الحركات الشعبية الكبرى في تحديد العلاقات الاقتصادية بين الطبقات .

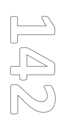
ان نورثروب ، في كلامه عن هذه الناحية يمثل عليها بتاريخ المكسيك أثناء القرون الأربعة الماضية ، فيقول إن هذه القرون تدل على أنه عندما تسود ايديولوجية معينة أو ما يسميه بنظرية اجتماعية تقييمية ، أكثرية شعبية أو الصفوة السياسية الاجتماعية ، فإن سلوك الشعب والنظم الثقافية الاجتماعية تتحول ناحية الشكل الاجتماعي الذي تحدده الايديولوجية ، وعندما تحل ايديولوجية جديدة محل الايديولوجية التقليدية ، وهو تغيير يحدث عادة عن طريق الثورة، فإن النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت تفرض الاحترام والقبول في ظل الايديولوجية القديمة ، تصبح شراً وسوءاً في ظل الايديولوجية الجديدة . أما شامبيتر فقد وجد في دراسته القيمة حول الرأسمالية والاشتراكية



والديمقراطية بأن النظام الرأسمالي لا يعاني ، كما تقول الماركسية انحلالاً تدريجياً أو موتاً بطيئاً لأسباب ينطوي عليها تركيبه الخاص الذي كسب ، بالفعل، قوة واستقراراً في السنين الأخيرة . النظام الرأسمالي محكوم بالانحلال والزوال ، لأن موقف الناس منه ومن قيمه قد تغيّر . نجد هنا طرحاً صريحاً للكيفية التي تؤكد فيه المواقف الايديولوجية ذاتها بشكل بارز .

يفسر كثيرون من المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين أزمة الحضارة الغربية بأنها دور انحطاط عام أصابها ، وهو انحطاط فرضته قوى تطورها ذاته. ولكن هناك من يحدد الأزمة، كتيليك ، بدقة أكثر، فيرى أنها لا تعني انحطاطاً حضارياً عاماً بل نقض النظام الرأسمالي . المعني هنا ليس النظام الرأسمالي كتنظيم اقتصادي وفي عناصره الاقتصادية ، بل كثقافة عامة ذات طبيعة عقائدية بل دينية صريحة ، لأن الحضارة التي دعا لها تنشأ من الايمان أو المفهوم القائل باكتفاء العالم الإنساني في ذاته ، وان العالم يجد ، في حدوده الخاصة ، أسباب وجوده وحركته ، وان تفسيره لا يحتاج إلى أي شيء خارجي . لهذا فإن النظام الرأسمالي لا يعني بضعة نطم أو قوى أو علاقات اقتصادية ، بل هو نظام ذو روح خاص ، يعبر عن موقف فلسفي ايديولوجي أساسي . هكذا يرى هؤلاء الذين يقدمون تفسيراً يُعيد انهيار هذا النظام لا لأسباب اقتصادية محضة ، بل إلى انهيار الموقف الفلسفي الايديولوجي .

يعتمد الشكل الذي تتخذه الحوادث ، اقتصادية كانت أم أخلاقية ، على التركيب أو الموقف الايديولوجي الذي نقيسها به . فالحادثة أو الواقعة ، في حد ذاتها ، حادثة أو واقعة محضة . إنها تتميز بشيئية صرفة ، وعندما نعطيها صفة اقتصادية أو فنية أو أخلاقية يتم ذلك بالرجوع إلى الموقف الإنساني



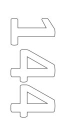
الايديولوجي الذي ترتكز عليه ، كشيء ذي معنى، أو بالأحرى كشيء ينحصر فيه كل معنى .

يذكر أرون أن المناقشة حول قضية التأميم ذاتها هي مناقشة ميتافيزيقية لا اقتصادية محضة ، وكاينس ، الاقتصادي المعروف ، يشير بأن قوة المصالح الاقتصادية مبالغ فيها عادة ، عندما تقارن بامتداد الأفكار التدريجي . لم يعط قادة النظام السوفياتي روسيا نظاماً اقتصادياً فقط ، بل أعطوها أولاً ، وبالدرجة الأولى ايديولوجية حوّلتها إلى صورة جديدة عن الحياة، وعن القدر الإنساني ذاته ، وولدت فيها إيماناً مثالياً يبشر بإنهاء استثمار الإنسان للإنسان . بهذا المعنى يمكن القول ان النظام الاقتصادي الروسي موقف ايديولوجي ، أو أخلاقي انساني مثالي . يعبر فيارك عن رأي مئات من المفكرين عندما يكتب ، في هذه الناحية ، بأن العوامل الاقتصادية ، في ذاتها، لا تفصل روسيا عن غيرها ، كما لم تفصل النازية عن أوروبا . المواقف التي أعلنت عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية هي التي قادت إلى هذا الانفصال . أما أثر العوامل الاقتصادية الفاصل فكان في طابعها الانعكاسي للأيديولوجية ، وليس في كونها حركة مستقلة . قرر كثيرون من علماء الاقتصاد ذوي الشهرة العالمية كميردال ونايت وروبين وموجنشترن بصراحة ، بعد تحري فرضيات وعناصر وأساليب علمهم الأولى ودراستها ، بأن هذا العلم يخضع للعلم السياسي الأخلاقي .

يبدو مبدأ التجارة الحرة مثلاً ، الذي يعبر عنه الفيزيوكرات وسميث وكوبدن وبرودون وغيرهم ، في مظهره ، كمبدأ اقتصادي محض ، ولكن نظرة فلسفية فاحصة تكشف لنا أنه لم يكن مستقلاً في ذاته ، بل كان امتداداً لفرضيات فلسفية جاءت بها الليبرالية ، وفيها يجد تبريره . كان هذا المبدأ ،

الذي اعتمدت عليه الليبرالية في تحقيق التعاون والاخاء بين الشعوب كافة ، نتيجة احدى فرضياتها الأولى ، التي تقول بانسجام المنافع المختلفة وتجانسها. ففي الايديولوجية الليبرالية نجد أن جميع العناصر الاقتصادية تتبلور في فرضية فلسفية أولى ، وهي تلقائية القوى التي تسود المجتمع والتاريخ ، وتقودها إلى درجات تزداد في تكاملها . لا يقوم على هذه الفرضية برهان تجريبي أو منطق اقتصادي ، ولكن الليبرالية أرجعت نظرياتها الاقتصادية . أما النظريات الاقتصادية التي تقدم بها الماركانتيلست (Mercantilits) ذوو الموقف المضاد، فإنها تعود إلى كونها ابتدأت من فرضية أخرى ، على طريقة هوبز، وليس على طريقة لوك ، أي أنها افترضت أن في الخصام والنزاع ينشأ واقع الحياة والاجتماع الأول .

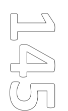
النظريات الاقتصادية هي جزء من تراكيب ايديولوجية تحيط بها وتحددها ، والاقتصاديون يستمدون نظرياتهم من تلك الايديولوجيات ، ويتأثرون بها إلى حد بعيد ، مهما حاولوا أن يقفوا موقفاً مجرداً ، ومهما كانت الإضافات التي يحققونها جديدة ومبتكرة . كانت عناصر الايديولوجية الليبرالية عريقة الجذور في التاريخ الحديث ، حققت ولادتها الأولى في عصر النهضة ، ومن ثم جاء ديكارت فأعلن ولادة مذهب جديد يبشر بسيادة الطبيعة عن طريق العلم ، ومن بعد ديكارت ، جاء لوك والاقتصاديون الكلاسيكيون ، وفلاسفة القرن الثامن عشر، فانطلقت مبادىء الايديولوجية الجديدة وقيمها بنجاح باهر ، وتبعتها ، بالنجاح ذاته ، الاستنتاجات العملية التي تسلسلت وتفرعت منها ، وامتدت إلى الواقع تحدده وتعمل على خلقه من جديد . لهذا، نرى أن الايديولوجية السائدة ، قبل أن يدب إليها الضعف والتفسخ ، تحدد أولاً وبالدرجة الأولى المناحي المهمة أو المشاكل التي تجب دراستها ، والقواعد الفكرية



الإنسانية التي ينطلق منها الفكر . فالدراسات الاقتصادية الكلاسيكية ، في القرن التاسع عشر، نشأت في تركيب الايديولوجية الليبرالية التي كانت سائدة وكانت مُثلها، إلى حد كبير، جزءاً من الواقع . لهذا، وُجدت النظريات الاقتصادية التي تُثيرها الايديولوجية أو التي تثير اهتمام العاملين بوحيها.

يعود التأكيد على الأوضاع الاقتصادية المادية في تفسير التاريخ ، في الواقع ، إلى اهمال "تاريخية" الأوضاع الحديثة ، والتركيز على طورها الأخير ، دون الرجوع إلى أطوارها السابقة ، التي تكشف بوضوح ، عن العنصر الايديولوجي الذي ساعد على ظهورها ، لأنها قامت في بدايتها على أكتاف البورجوازية التي كانت في ولادتها مذهباً ايديولوجياً ، فرض على الأوضاع الخارجية الأشكال والصور التي كان ينطوي عليها . أكدت تلك الايديولوجية ، على نقيض من المسيحية التي ركزت عليها عداءها الأول ، على هذه الدنيا ، على السعادة فيها ، على كرامة الإنسان وعلى سيادة العالم وتحويله . أما الوسائل التي كانت تعتمد عليها النظرة الجديدة إلى الحياة في تحقيق أهدافها ، فكانت حرية تامة في الدرس والبحث ، في الاكتشاف والتجارة .

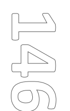
كانت هذه المبادىء والقيم تمثل طبقة ظافرة مليئة بالنشاط ، في طريقها إلى تحويل العالم . لم تكن البورجوازية تشكل في ذاتها ، أو في أن النظام الجديد الذي تصورته تبعاً لقوانين الطبيعة نظام مقدر عليه أن يؤمّن بشكل دائم خير وتقدم الانسانية . لهذا ، رأى كثيرون بأن التحول الاقتصادي الصناعي الذي أجرته كان نتيجة الايديولوجية ، أو نتيجة قوى اقتصادية صرفة. كان الموقف الايديولوجي الجديد موقفاً انقلابياً ، لأنه نقض ، من ناحية الموقف السابق أمام الحياة ، وكان موقفاً ديناميكياً حادّ الديناميكية ، لأنه كان دعوة إلى



جميع الناس ، دون تمييز، بأن يساهموا في التنافس العام الذي يقود عفوياً إلى تقدم الإنسانية وسعادتها .

أما من الناحية الماركسية ، فإن النجاح الذي أحرزه الاتحاد السوفياتي على الصعيد العلمي والتقني ، لا يعود لأسباب اقتصادية ، بل إلى عنصر ايديولوجي ساعد على ولادة نفسية انقلابية . فالأسباب الاقتصادية العامة التي تقود ، بحلقات متسلسلة إلى هذا التقدم ، كانت مفقودة في روسيا، ولكن العنصر الايديولوجي عوّض عنها ، فروسيا لا تعتمد على قوة مستمدّة من سيادة اقتصادية ، كما صنعت الدول الأخرى ، في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، بل من قواعد ايديولوجية . أصبحت قواعد السياسة تنطلق ، في هذا القرن ، من مذاهب سياسية اجتماعية ، وأي محاولة في مقاومة الشكل الايديولوجي الحديث للسلطة السياسية ، بأساليب ووسائل اقتصادية تقليدية ، هي محاولة عابثة فاشلة . تفوّق روسيا في المضمار الايديولوجي هو الذي قادها إلى مركزها الحالي ، وهو الذي جعلها تنافس قوى الغرب بنجاح ، وهو الذي بنى قواها الاقتصادية وكان مسؤولاً عنها . يتضح الأمر بشكل جدي ، عندما ننظر إلى تأخر الولايات المتحدة في بعض نواحي التقدم العلمي التكنولوجي . فهذا التأخر لا يعود لأسباب اقتصادية أو تنظيمية كتوزيع خاص للميزانية ، أو لأسباب ادارية كتوزيع خاص للمسؤولية والجهد ، أو أسباب شخصية كضعف شخصية رئيس أو وزير . السبب الأساسي يرجع ، كما عبّر عنه ليبرالي اميركي مشهور جالبريس وغيره كثيرون ، إلى النظريات الاقتصادية والى الموقف الايديولوجي ذاته حول مقاصد المجتمع وأهدافه .

الواقع يتشكل من أحداث ووقائع ، تعبر كلها عن موقف ايديولوجي عام ، وتجد وحدتها في الموقف ذاته . فإن نحن نظرنا إليها من الخارج فقط ،



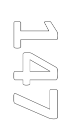
كانت الأحداث والوقائع مادية محضة، وإن نحن نظرنا إليها من الداخل ، كانت فكرية وعقائدية . نظر كثيرون ، من فيكو إلى هوايتهد وهكسلي ، إلى الأمر بهذا المنظار . اننا لا نستطيع أن ندرك أحد المجتمعات عن طريق المظاهر الاقتصادية والطبقية فقط ، لأنها تعمل ضمن نموذج اجتماعي عام يعبّر عن ذاته في فلسفة حياة معينة . تتركب المجتمعات الانسانية وتدور دائماً حول فلسفة من هذا النوع ، فلسفة تحدد النوازع والإمكانات والمقاصد الخلاقة في المجتمع ، نوعها ودرجتها . فهناك مجتمعات واحدة في الجنس ، واحدة في المحيط الخارجي ، واحدة في إمكانات المحيط المادي ، ولكنها مجتمعات ، كمجتمعات الهنود في أميركا مثلاً ، تختلف كثيراً في ثقافتها ونظمها الاجتماعية والفكرية.

الفواصل الأولى بين المجتمعات ، هي فواصل نفسية تنشأ من فواصل ايديولوجية. فالاختلاف بين العالم اليهودي والعوالم الأخرى ، وبين اليوناني والبربري والهندوسي والمسلم والوثني والبروتستانتي والكاثوليكي الخ... هو اختلاف يعود أولاً إلى تناقض أساسي في الموقف الايديولوجي الذي يسودهم .

***

ان تحوّلاً مادياً اقتصادياً خارجياً في حياة مجتمع من المجتمعات لا يؤدي إلى تحوّلات ايجابية فيه ، إن لم ترافقه تحولات ايديولوجية فكرية سريعة . يتضح هذا في مصير الهنود في القارة الاميركية ، وفي المجتمع البدائي عامة في احتكاكه بالحضارة الغربية التي انطلقت بالتغيير المادي .

كان الصراع بين الطبقات المختلفة حول توزيع الثروة والإنتاج غالباً من الأسباب الرئيسية الداعية إلى التغيير الاجتماعي ، والإشارة الثابتة التي

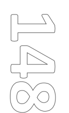


تعلن عنه . ولكن التجارب التاريخية تدل ، بشكل واضح ، على الظاهرتين التاليتين :

الأولى ، كانت المنافع والقوى المادية السائدة أو الطبقات التي تسود الانتاج دائماً عرضة للهجوم من الداخل ، كما أنها كانت كثيراً ما تقف موقف المدافع ، وتفشل في صد الهجوم . يدل هذا الواقع بوضوح على أن القوة الاقتصادية لا تتفوق دائماً على الأشكال الأخرى للقوة الاجتماعية .

الثانية ، لا يدل الصراع الطبقي بين الجماعات المختلفة على أن الجهة الرابحة هي دائماً في جانب قوى التغيير في نظام الانتاج ذاته . إننا نجد في التاريخ صراعاً دائماً بين الجماعات والطبقات المختلفة ، لا يتخذ وجهة واحدة . ففي بعض الأوضاع يظفر من يملك القوى المادية الانتاجية ، وفي ظروف أخرى ، طليعتها الايمان بايديولوجية جديدة .

لا تهتم النظريات الاقتصادية ، وذلك أمر طبيعي ، بتحولات المجتمع ككل ، بل تكتفي باكتشاف قوانين العلاقات الاقتصادية ودراستها . أما التحولات الاجتماعية أو بالأحرى الاتجاه الذي تتخذه فمن صنع العنصر الايديولوجي . قد يشكل الواقع الاقتصادي ، في دور من الأدوار، أفكار الاقتصاديين المعاصرين له ، ولكن هذه الأفكار ترتد على الواقع الذي تترجمه فتؤثر فيه وتحوّله. أما أن تكون التكنولوجيا وحدها ذات المسؤولية الأولى عن التطور الاجتماعي ، كما يقول كثيرون ، ومنهم عدد من علماء الانتروبولوجيا ، فاعتداء صارخ على العلاقات التي حددها . علينا أن نتساءل فقط عن الأسباب الدافعة للتكنولوجيا كي نرى أنها ليست السبب النهائي ؛ ولكنها هي نفسها تتأثر بالعلاقات الاجتماعية ويمسي دورها في التاريخ نتيجة تفاعلها مع تلك العلاقات . ثم ان



تطوير التكنولوجيا هو نتيجة تطبيق أفكار علمية ، وبهذا ينفتح الباب أمام التفسير المثالي للتاريخ ، ثم إن كان نمو التكنولوجيا والقوى الانتاجية في ذاته يؤدي إلى ثقافة أو نظام أرفع ، يجد صاحب هذا المفهوم نفسه مضطراً، بحكم المنطق ، أن يعترف بأن النظام النازي في المانيا هو أرفع من النظام الاشتراكي الديمقراطي الذي سبقه ، لأن النازية حملت معها توسيعاً كثيراً للقوى التكنولوجية في المانيا . وبما أن المستوى التكنولوجي في الولايات المتحدة أرفع مما هو عليه في روسيا ، وجب على صاحب هذا المفهوم إذن أن يعترف بأن النظام السياسي الاجتماعي في الأولى ، هو أرفع من النظام الاجتماعي السياسي في الثانية .

أكد ماركس نفسه على الخاصة الحيادية في التكنولوجيا . قد تعطي طاحونة الهواء مجتمعاً اقطاعياً ، والطاحونة البخارية أو الكهربائية مجتمعاً صناعياً رأسمالياً ، ولكن الأخيرة تعطي شكلاً آخر للمجتمع الصناعي . تستطيع الآلية الحديثة أن تخدم الاشتراكية والرأسمالية، وهذا يعني ، بكلمة أخرى ، أن هناك أساساً واحداً يكمن وراء الرأسمالية النامية ووراء الاشتراكية ، وهذا يعني بدوره ، أن القرار التاريخي في كيفية استخدام الأساس الواحد هو قرار سياسي ايديولوجي . خاضت كل من الشيوعية والفاشية والنازية حركتها للسيطرة على الاقتصاد على صعيد سياسي ، فاستولت أولاً على السلطة السياسية ، ومن ثم أخذت تنظم الاقتصاد على ضوء الايديولوجية وكأداة فعالة ، في تدعيم سلطتها.

القوى الاقتصادية ذات أهمية أساسية في كل مجتمع ، ولكنها ، في ذاتها ، لا تحدد طبيعة النظام الاجتماعي ، والدليل على ذلك أن القوى ذاتها والعلاقات الانتاجية تعبر عن ذاتها في نظم اجتماعية وايديولوجية مختلفة تجعلها وسائل وامكانات في خدمة النموذج الايديولوجي القائم . ثم هناك في

التاريخ تحولات كبرى حدثت دون أي تحول يُذكر في النظام الاقتصادي، أو في علاقات الانتاج . إن تحوُل الجمهورية الرومانية إلى الامبراطورية الرومانية ، وظهور المسيحية ، وسقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب ، وظهور الإسلام وامتداده ، وقيام الدولة ذات السيادة المطلقة في القرن السابع عشر في فرنسا، هي بعض هذه التحولات . ومن ناحية أخرى، نرى أيضاً أن التطور السياسي قد يتأخر عن التطور الاقتصادي ، كما نجد في ألمانياعام ١٩٣٣، أو أنه قد يتقدم عليه ، كما نرى في فرنسا عام ١٧٨٩، المفهوم المادي لا يفسر لماذا تكشف بعض المجتمعات ، في بعض المراحل الاقتصادية ، عن قوى ايديولوجية كبرى ، بينما مجتمعات أخرى في المراحل ذاتها ، لا تكشف عن أي قوى من هذا النوع .

العلاقة بين الايديولوجية الانقلابية والأوضاع والنظم الاجتماعية الخ... هي علاقة وثيقة مباشرة . ولكن هذا الوسط يستطيع أن يكيف ، لا أن يفرض فكراً أو ايديولوجية معينة . إن الوسط يوفر ويعطي المواد التي يقوم حولها التفكير، ولكنه لا يُعطي الأجوبة ، يكيف ويحدد ويفرض فقط الجو الفكري النفسي العام ، أو شخصيته التي يتوجب على كل فكر أو موقف ايديولوجي أن يعتمدها إن أراد النجاح . ولكن من الممكن دائماً نشوء مواقف ايديولوجية عدة مختلفة متباينة في إطار تلك الشخصية العامة . فليس هناك من وضع اجتماعي يجسد في ذاته معنى بديهياً واضحاً، لدرجة يعلن فيها عن ذاته ، دون نشاط فكري أو دون تفاعل مع الفكر . رأى بارنشتاين ، في معرض إعادة النظر التي أجراها على الماركسية ، ان الأسباب الاقتصادية المحضة تولد فقط استعداداً لخلق بعض الأفكار وبروزها ؛ ولكن كيفية ظهور الأفكار فيما بعد ، وكيفية انتشارها ، والشكل الذي تأخذه ، أمور ترتبط بمجموعة كبيرة من التأثيرات المختلفة.

أما كاتوسكي ، وهو ماركسي آخر وكبير مفكري الماركسية في المانيا، فيذكر في كتابه " الصراع الطبقي " بأن المفكر يستطيع أن يكشف عن اتجاهات النمو الاقتصادي القائم ، ولكن من المستحيل عليه أن ينبىء بالأشكال الاجتماعية التي يعبّر فيها هذا النمو نهائياً عن ذاته ، وان نظرة عابرة على الأوضاع القائمة تبرهن عن صحة هذا الرأي . فاتجاهات نظام الإنتاج الرأسمالي واحدة في جميع البلدان التي يسود فيها هذا النظام ، ولكن الأشكال السياسية والاجتماعية فيها تختلف اختلافاً كبيراً . فتلك التي تسود في فرنسا تختلف عن تلك التي تسود في المانيا، والتي تسود في أميركا تختلف عن جميع الأشكال السابقة . أما من ناحية ثانية فإننا نرى ان الاتجاهات التاريخية واحدة في الحركة العمالية التي جاءت مع النظام الانتاجي القائم ، ولكننا نرى أن الأشكال التي تعبر فيها الحركة عن ذاتها تختلف باختلاف البلدان التي تنشأ فيها . أما التنكر لأثر الأفكار وفاعليتها والقول بأنها أحداث ، وككل أحداث لها أسباب وعلل ، فهو قول غريب مردود من ناحية منطقية وتجريبية ، لأنه ان كان للأفكار أسباب ، فذلك لا يمنع كما يلاحظ هوك ، ان يكون لها نتائج ، ولو كان الأمركذلك لانتفى دور الأسباب ، لأن لكل أسباب أسباباً أخرى، وهكذا دواليك . أما القول بأن الأفكار غير كافية لتفسير نتائجها ، لأن هناك أسباباً وعناصر أخرى عديدة تشارك في أحداث النتائج ، فقول يعني فقط أن الأفكار ليست كلية القدرة والأثر.

كانت الماركسية نفسها تحويلاً وانماء خاصاً للنظرية الاقتصادية الكلاسيكية ، في تركيب ايديولوجي عام ، سبقها ووطده ماركس كاشتراكي ، بالاعتماد على تيارات من الأفكار الاشتراكية التي كانت تسود، إلى حد كبير، القرن التاسع عشر . بيّن كثيرون من أمثال بارديابيف وميشالز أن العنصر

الاقتصادي في حياة الانسان لم يكن من مخترعات ماركس ، وان اللوم في تعميم أثره على ذاك الشكل وجعله مسؤولاً عن التركيب الايديولوجي ، لا يقع عليه بل على المجتمع الرأسمالي الذي عايشه ماركس ، والذي كان يخضع خضوعاً كلياً لسيادة هذا العنصر. لاحظ ماركس تلك السيادة في اوروبا التي كان يتنقل فيها ويراقبها ، وكان ، إلى حد كبير، على حق في موقفه ، بالنسبة إلى ذلك الدور وما يليه ، ولكن خطأه نشأ من تحويل وضع نسبي خاص إلى وضع شامل عام . فما رآه أساساً للمجتمع الرأسمالي آنذاك تحوّل بيده أساساً لكل مجتمع في التاريخ .

يشكل نشوء نظريات اقتصادية مختلفة يرتبط كل منها بإيديولوجية مختلفة ، في الواقع ، نوعاً من الرفض لمزاعم التفسير الاقتصادي . ينتج العامل الذي يشوه علمية هذه الدراسات والنظريات الاقتصادية عن توجيه الانتباه أو الجهد العلمي إلى نوع معيّن من المشاكل ، يبرز من الولاء لمجموعة معينة من المقاصد الاجتماعية والقيم الانسانية ، ويفرض بدوره نوعاً من المعرفة يجب أن تكون ذا صلة وثيقة بطرق تحقيقها .

لهذا، كان من الخطأ الفادح إنشاء أي استقطاب بين الأوضاع المادية وبين المواقف الفكرية الاخلاقية ، لأننا نجد أنفسنا دائماً أمام طرق ومقاصد وسلوك انساني ، وليس أمام هذه أو تلك من الأوضاع الجزئية . فالأدوات التكنولوجية والتطورات الاقتصادية لا تؤثر مباشرة على العلاقات الاجتماعية ، بل تحتاج دائماً إلى مواقف ايديولوجية وانسانية تستخدم ما تنطوي عليه من امكانات تأثير . وبما أن هذه المواقف الانسانية تتغير بالنسبة للقوى والنظم الاقتصادية التكنولوجية ذاتها ، يبرز هناك عامل اضافي بين الصعيدين ألا وهو العامل الإنساني الايديولوجي .

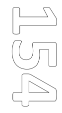
الايمان بأن الايديولوجية التي يعي الأفراد بوساطتها صراعهم الطبقي ، مثلاً أو وضعهم الإنساني، مفروضة فقط بالمتناقضات المادية الاقتصادية ، يعني ، على الأقل ، إهمالاً لأشكال الاتصال الفكري ، وأثرها الايجابي ، كما أنه يعني اهمالاً للمواقف الايديولوجية ونتائجها في تثقيف الذهن أو توجيهه ناحية موقف معين . فإذا كان وعي الافراد والجماعات يعجز عن تحديد وجودهم المادي ، كذلك أيضاً يعجز وجودهم المادي عن تحديد وعيهم ، لأن ما ينشأ بين الاثنين من طرق ووسائل يتم بها اتصال الأفراد الفكري والايديولوجي ، تؤثر في الوعي الذي يتخذه الأفراد في وجودهم المادي . لا شك ان الافراد والجماعات يدخلون في علاقات انتاجية محددة ضرورية ، ومستقلة عن ارادتهم ، ولكن مما لا شك فيه أيضاً أنهم يدخلون في تراكيب وعلاقات ايديولوجية مستقلة عن ارادتهم ، تشكل صعيداً وسطاً بينها وبين العلاقات الانتاجية . ان أشكال الوعي الايديولوجي محددة أساسياً ونهائياً ليس فقط بوسائل الانتاج وعلاقاته فقط ، بل بالعلاقات والتراكيب الاجتماعية . يذكر ميلز، في كلامه على هذه الناحية ، بأنه لم يكن هناك في عهد ماركس سينما أو مذياع أو تلفزيون أو وسائل نشر ودعاية كبرى . فقد كان هناك المطبعة ، وكان الطبع والنشر في وضع يسمح لفرد حازم طموح أن ينشى صحيفة أو مجلة ، ولهذا كان من الممكن اهمال وسائل الدعاية والنشر العامة ودورها في مرحلة كانت فيها في متناول يد الجميع، ولم تكن ظاهرة أو فعالة كما هي الآن .

ان الماركسيين ، في محاولتهم الكشف عن تفاسير عامة للتاريخ ، يجعلون من أدوات الانتاج القوة الفاصلة فيه ، دون أن يفسروا كيف تنمو التكنولوجيا أو أدوات الانتاج ذاتها وتتطور . اعترف ماركس نفسه بوجود قوى خارجية تؤثر في حركة التاريخ ، إلى جانب قوى الانتاج ، و لكن الماركسيين ،

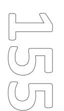
وقد لاحظ سوريل ذلك منذ مدة طويلة ، على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم الضعف الواضح في هذا الموقف ، تشبثوا وتمسكوا بهذا المبدأ بعناد ، لأنهم رأوا فيه وسيلة تؤكد علمية الماركسية .

كان التأكيد على المادية التاريخية ضرورياً لماركس في تأكيده على عجز الاشتراكية المثالية وعجز أساليبها التشريعية في اجراء التحول الاشتراكي؛ ولكن ما لبث هذا التأكيد ان انتهى بشكل جديد من أشكالها . ان الناحية الاقتصادية جزء فقط من النشاط الانساني والتركيب الايديولوجي ، ولا يمكن فصلها ودراستها على حدة . ففي كل مجتمع تتبلور الحياة الاقتصادية في وسط انساني ثقافي غير اقتصادي ، والفكر الاقتصادي ينمو ويتأثر حتمياً وضرورة بتركيب أوسع بكثير من تركيبه الخاص ، بفلسفة حياة عامة تميز النظام الاجتماعي ككل .

النفسية العسكرية في اسبارطة مثلاً تشابه النفسية العسكرية في بروسيا ، بالرغم من أن اقتصاد الاولى كان يقوم على الفلاحة ، وآلاتها الحربية على عربات تجرها الخيل ، بينما توطد اقتصاد الثانية على البخار والكهرباء وفي أكبر ثورة صناعية في التاريخ . يذهب بعض المفكرين إلى أبعد من هذا ، فيقولون كالكسندر مثلاً ، بأن نفسية الفلاحين المصريين القدامى الذين كانوا ينشئون الاهرام لا تختلف كثيراً عن نفسية عمال المناجم أو المعامل الكبرى في العصر الحديث ، أو كتوينبي الذي يرى أن لا فرق بين نفسية الانسان البدائية والإنسان الحديث العادي ، وأن الفرق يقتصر على أقليات من الناس فقط . يتركز النقد الذي يُوجه حالياً إلى المفهوم الاقتصادي المادي التاريخي ، وفي طليعته الماركسية ، على صعيدين أساسيين ، الصعيد التاريخي ، والصعيد الاجتماعي . ففي الصعيد التاريخي رأى المؤرخون والمفكرون أنهم لم يجدوا في



التاريخ أي سببية بسيطة واضحة بين الأساس المادي الاقتصادي والمظاهر الايديولوجية . أما في الصعيد الاجتماعي، فإنهم يدلون على الوقائع التي تقدمها المجتمعات السابقة ، و فيها نرى أن الأثر الاقتصادي لا يلعب الدور الذي يقوم به في الأطوار الحديثة . ان أي نظرة عامة موضوعية على الواقع الاجتماعي ، في مراحله التاريخية المختلفة ، كافية للكشف عن حقيقة الانتاج البارزة ، وتفهم القرون الوسطى ، وما تنطوي عليه من نظم اقتصادية ، وعلاقات انتاج – مثلاً يستحيل دون دراسة النظم الدينية التي كانت تسودها . فالايديولوجية ، التي سادت آنذاك ، بشرت بالاستعداد للموت والحياة الأخرى ، بالتفاهة الأصيلة الكامنة في أوضاع الوجود الاقتصادية بشر هذا العالم ، وبالفضيلة الكبرى التي يعبّر عنها الانسان في رفضه . قد يكون المفهوم هذا ثورياً انقلابياً إلى أبعد حدود الثورية ، من ناحية روحية نفسية أخلاقية ، ولكنه من ناحية اجتماعية أو حضارية محضة ، مفهوم ثابت يحول دون تقدم العلم والتكنولوجيا ، لأن العلم والتكنولوجيا ليسا ضروريين لخلاص الأنفس . فإن رجعنا إلى هذا الماضي نرى مثلاً أن جميع مظاهر الاضطراب الاجتماعي فيه ، كانت ذات قاعدة عقائدية لا اقتصادية. ففي الاصلاح الديني ، والشوق إلى تحقيق اصلاح الكنيسة والنظم الدينية وجدت الاضطرابات والثورات جذورها وقواعدها الاولى، وامتدت من نقد محدود للفساد الاكليركي إلى نقض عام لنظام القرون الوسطى بكامله ؛ وهذا طبيعي ، لأن هذا النظام كان يقوم على الجهاز الاكليركي . لم تهدأ صرخة الاصلاح التي تعالت من كلوني في برجانديا عام ٩١٠ ولم تسكن حتى عام ١٦٤٨، في معاهدة وستفاليا، التي أنهت حروب حركة الاصلاح الديني .



لم تكن معظم التجارب الثورية تبغي مقاصد اقتصادية ، ولم تكن نتيجة تحولات في القوى الاقتصادية القائمة ، كما أنها لم تكن مدفوعة بتمرد ضد مساوىء الملكية والاقطاعية كنظم سياسية اجتماعية ، بل توجهت أولاً وبالدرجة الاولى ، ضد الفساد الاخلاقي الذي كان يسود هؤلاء الذين كانت مهمتهم القيام بالواجبات الدينية ، والعمل على خلاص الإنسان من الخطيئة. لهذا، كان صوت الثورة والتمرد يدعو دائماً بالرجوع إلى الانجيل في أصالته الأولى ، كما عرفه المسيح وتلامذته المسيحيون الأولون .

كانوا يتكلمون ، في القرون الوسطى ، عن غائية تسود التاريخ ، أو عن مقاصد نهائية ، وعلى ضوء هذه الغائية ، كانوا يفسرون كل شيء ، من الزلازل الأرضية والفيضانات والمرض إلى القحط والمطر الخ... لهذا ، تقلص العلم وانكمش ، ولم يسجل أي تقدم . فلسنا نرى ، طيلة ألف عام أثراً لأي دراسات أو اكتشافات علمية تستحق الذكر ؛ السبب يعود إلى الموقف الايديولوجي الذي كان يسود تلك العصور . فالناس كانوا يفتشون عن غايات الله ومقاصده في الاشياء والأحداث ، بدلاً من أن يفتشوا عن أسبابها وعللها ؛ ولكن ما إن بزغ الموقف العلمي بتفسيره الميكانيكي ، حتى أخذت المعرفة تتطور بسرعة مدهشة ، والسبب يعود إلى تبدل في نظرة الإنسان إلى العالم . فبدلاً من تحري مقاصد الله في العالم ، أصبح يتحرى الأسباب والعلل التي تكمن وراء أحداث العالم ومظاهره .

كانت العصور الوسطى تؤكد على الناحية الشكلية لا على الناحية المادية ، على مقاييس دينية فنية وأخلاقية ، لا على مقاييس تنشأ على الاقتصاد والكمية ، على الولاء تُمثل روحية عليا في تأمين حياة منظمة لا على تجميع الثروة والمال . كان العمل في سبيل الكسب أو في سبيل رفع مستوى

العيش والتحرر من الفقر أمراً خالي الأهمية في هذه الأدوار، وكان الاتجاه العام يقول بقبول الفقر وليس برفضه . كان أبعد من هذا ، في الواقع ، لأنه كان هناك تمجيد للفقر . أما النشاط التجاري المالي ، الذي كانت تقوم به أقليات من ذوي التجارة والمال ، فقد كان نشاطاً لا يجد احتراماً أو اعتباراً عاماً ، وأمراً تزدريه العقول المثقفة كخطر يهدد المستوى الاخلاقي الروحي ، لهذا ، عمّ إهمال العلم والاقتصاد .

يذكر بيران ، المؤرخ المعروف أن موقف الكنيسة في القرون الوسطى أثّر، إلى حد كبير، فحدّ وبلور النشاط الاقتصادي طيلة قرون . فالحياة التجارية كانت خطراً على نجاة الروح، والتاجركان شخصاً بعيداً عن رحمة الله ، لأن التجارة كانت في رأي الكنيسة نوعاً من الربا.

أما توني فقد كشف ، في كتابه القيم " الدين وظهور الرأسمالية " ، ان القيم الاخلاقية كانت تسود النشاط الاقتصادي في القرون الوسطى . كانت فرضياتها الأساسية تعلن أن المصالح الاقتصادية تخضع لقضية الحياة الحقيقية وهي قضية الخلاص ، والسلوك الاقتصادي هو مظهر واحد فقط من مظاهر السلوك الانساني ، تسوده ، كالمظاهر الأخرى الأحكام الاخلاقية ، وان القرون الوسطى كانت في الواقع لا تعرف عملاً اقتصادياً لا يرتبط بقصد اخلاقي .

يبين ماكس فابر، من ناحية أخرى ، في دراسته الكلاسيكية " الاخلاقية البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي " بأن قيام النظام الرأسمالي لا يعود إلى تغييرات وتبديلات حدثت في الوسط الاقتصادي . فالأسباب التي يذكرها عادة دعاة التفسير الاقتصادي الصرف كالمعادن الثمينة التي دخلت اوروبا من اميركا في القرن السادس عشر، والرأسمال الذي تجمع نتيجة التجارة خارج اوروبا ،

وأثر اتساع السوق على التنظيم الصناعي ، وازدياد عدد السكان ، والازدهار التكنولوجي الذي حققه تقدم العلوم الطبيعية الخ ... هي أسباب غير كافية في تفسير النظام الرأسمالي ؛ وهي ، وان أخذنا تأثيرها الملائم جداً للتقدم التكنولوجي أو التنظيم الاقتصادي بعين الاعتبار، أسباب وجدت في الماضي في مراحل متفاوتة ، ولكن دون أن تؤدي إلى نمو صناعة رأسمالية أو نظام صناعي بورجوازي . ثم ان هناك ، بين البلدان التي تعرضت لها وتأثرت بها ، بلداناً لم تعان التطور الصناعي والرأسمالي ، كما أن هذا التطور لم يظهر في بلدان كانت تتمتع بأعلى درجة من الحضارة الاقتصادية . ففرنسا في عهد لويس الرابع مثلاً جنت ثروة طائلة ولكنها كانت تبذرها في الترف والحرب .

كان بناة النظام الرأسمالي ومؤسسوه ، في رأي فابر، من الطبقات الدنيا التي كانت تشق طريقها صراعاً وقتالاً ضد ارستقراطية اقطاعية تجارية تقليدية . أما الرافع الذي كان يولد فيها النشاط الضروري للصراع فقد كان مفهوماً دينياً جديداً لقنها ان ترى في متابعة الثورة واجباً لا امتيازاً . لم يكن المهم قوة المصلحة الاقتصادية ، وهي ظاهرة مشتركة في جميع العصور، لا تحتاج إلى تفسير، بل التغيير في المقاييس الاخلاقية التي جعلت من ضعف انساني كهذا فضيلة روحية ، وكرست ، كفضائل اقتصادية ، عادات نظرت اليها العصور السابقة كرذائل . هذه القوة الجديدة التي أحدثت هذا التغيير كانت البروتستانتية ، أو بالأحرى ، الكالفينية فالرأسمالية هي الوجه الثاني لها أو التركيب الاقتصادي الذي يقابل اللاهوت الكالفيني هكذا ، وجد فابر في استقصائه للمشكلة الأساسية في الاقتصاد الحديث ، مشكلة أصل النظام الرأسمالي وخصائصه أن هناك فرضيات روحية أخلاقية تكمن وراءه ، وان نظاماً من هذا النوع لا يستطيع أن يؤكد ذاته، كما صنع، دون قاعدة روحية فكرية

اخلاقية يرجع اليها. فروح النظام الرأسمالي كشف عن نشاط غير محدود، وامتداد لا يقف عند حدود، وكلاهما يتناقض تماماً مع الميل الطبيعي الى الاستقرار والراحة والاكتفاء بواقع العيش . انه روح يصنع من الربح والكسب هدفاً في ذاته ، ويجعل من الأفراد عبيداً في خدمة العمل لأجل العمل . وهو يخضع السلوك الإنساني والحياة كلها لجوّ حسابي عقلاني ، يحوّل جميع الوسائل إلى غايته ويستخدم كل دقيقة وكل علم وكل تكتيك في سبيل أهدافه . لهذا ، رأى فابر أن هذا الروح يعجز عن الظهور بطريقة مستقلة ، كظاهرة ضرورية لازمت الاختراعات أو الاكتشافات الصناعية والمكاسب التجارية ، لأنه لم يظهر مع نظام المصارف في أواخر القرون الوسطى ، أو رأسمالية عصر النهضة ، أو مع الاستعمار الاسباني . فهنا واجه في الروح الكاثوليكي روحاً مناقضاً له .

ورأى فابر، من جهة أخرى، أن النظام الرأسمالي يزدهر وينمو على الأخص في البلاد البروتستانتية وخصوصاً الكلفينية منها . لهذا ، استنتج ، بعد دراسة عميقة لأوضاعه ونموه وتاريخه ، أن الروح الاخلاقي الديني في الكلفينية يتميز بمعنى خاص بالنسبة للروح الرأسمالي .

ان الايضاحات والوقائع الاجتماعية التاريخية التي كشفت عنها دراسة فابر، للتدليل على هذا التفسير والبرهنة على أن الكلفينية بفروعها المتعددة كانت وراء النظام الرأسمالي ، هي ايضاحات ووقائع تتميز بقوة اقناع كبيرة . ولا يتسع المجال هنا لعرضها ، ولكن من يريد متابعة البحث فيه يستطيع الرجوع اليه في كتبه .

درس سومبارت من ناحيته أثر اليهودية في قيام الرأسمالية الحديثة ، ووصل إلى نتيجة مماثلة للنتيجة التي توصل اليها فابر، من حيث الدور الذي قام به تركيب ايديولوجي معين ، في توليد أسباب نفسية كمنت وراء ظهور الرأسمالية . أكمل سومبارت ، بدراسته ، دراسة فابر، بما حمله من ايضاح لأثر اليهودية في ولادة النظام الرأسمالي ، وذهب إلى أبعد من ذلك ، فوجد قرابة روحية بين اليهودية والكالفينية في موقفها الاقتصادي ، وبين أن الكالفينية اعتمدت على التعاليم اليهودية . بينما نحن نجد اختلافاً حول العلاقة التي حاول سومبارت الكشف عنها بين الكالفينية واليهودية . فمعظم المفكرين الاجتماعيين والمؤرخين يشكون بها ، وبعضهم كترولتشه ينقضون وجودها تماماً ، ويجعلون من البرتستانتية ، وبالأخص الكالفينية ، المصدر الايديولوجي الوحيد الذي يكمن وراء النظام الرأسمالي . ومما لا شك فيه أن هذا التفسير لقي قبولاً عاماً وأعطاه أهمية كبرى . وصل ترولتشه أيضاً إلى النتائج نفسها ، في دراسته حول البروتستانتية والتقدم . أما في فرنسا فنجد مفكرين وفلاسفة اجتماعيين من أمثال سه ، وهالبواخ ، وهوزر يتخذون الموقف نفسه ، في دراسات قيمة ، كتبوها في هذا الموضوع . كما أن أبحاثاً أخرى قام بها وود، وبارسون ، ونايت، وفولبارتن ، أكدت النتيجة نفسها وأضافت اليها ايضاحات أخرى .

ويوجز روجيارو الموقف ، عندما يكتب بأنه أصبح من العادي للفكر الاجتماعي الحديث الاعتراف بأن الصناعة الحديثة توصلت إلى أعلى درجات نموها ، في البلدان التي تأثرت بحركة الاصلاح الديني ، وبأن ذلك يعود ، إلى حد كبير، لما ولدته تلك الحركات في نفوس أتباعها، من اعتماد على الذات ومن فردية ومن مسؤولية ومن استقلال .

***

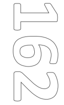
قد يعثر التركيب الايديولوجي أو يساعد أو يوجه نمو العناصر الاقتصادية ، لأنه يرسم لها الاطار العام الذي تعمل فيه ، والاتجاه الذي تسير بوحيه . ففي الهند مثلاً ، نرى واضحاً عن الكيفية التي يتحكم بها الموقف الايديولوجي بالنشاط المادي الاقتصادي . فالناس هناك يفضلون أن يموتوا جوعاً على أن يسمحوا بقتل الحيوانات المقدسة ، أو حتى بأكل لحم الحيوانات . فهناك ملايين من الابقار تهيم على وجهها وتنافس السكان في انتاج الأرض ، وهناك ملايين من القرود تشكل عبئاً ثقيلاً على الانتاج لا يتجاسرأحد على مسّها. رفض كثيرون من هنود اميركا قبول الآلات من البيض للسبب الإيديولوجي نفسه ، والحركة اللودية في انكلترا كانت تعبيراً دراماتيكياً عن أثر هذا العنصر. ان الاحتكارات الكبيرة غالباً ما تؤخر، بطريقة أو بأخرى ، التقدم التكنولوجي .

لا يحتاج مثل المجتمعات البدائية وخضوع العنصر الاقتصادي فيها للتركيب الايديولوجي أو العقائدي إلى تدليل . لقد قرر موردوك ، بعد دراسة شاملة لمائتين وخمسين ثقافة من الثقافات البدائية ، بأن ليس هناك أي علاقة ضرورية بين نماذج اقتصادية معينة والتركيب الطبقي أو النظام السياسي . وتؤكد روث بانكديكت ، بعد دراسات وافية حول الأديان البدائية والتاريخية ، أن الدين مستقل عن التكنولوجيا والاقتصاد ، وأن الإنسان يستطيع ، في أي طور من الأطوار التكنولوجية ، أن يخلق الآلهة في أكثر الاشكال اختلافاً وتبايناً . بيّن كثيرون من علماء الانتروبولوجيا كفرايزر ومالينواسكي مثلاً ، بوضوح تام ، الدور الأساسي الذي تقوم فيه الأساطير الدينية بتحديد مظاهر الحياة ، وفي طليعتها المظاهر الاقتصادية ، وكيف أن هذه الأخيرة تتجه بالأولى ، وكيف أن الأساطير كانت لها اليد الطولى في إشادة النظم الاجتماعية وانمائها . كان

الازتيك ، كمثل آخر، يؤمنون بأن الضحايا الانسانية ضرورية لإرضاء الاله الشمس ، ولتأمين ظهور الشمس كل يوم ، فقادهم هذا الايمان إلى تضحية مئات الألوف من الناس، وهذا بدوره جعلهم يقومون بحروب متواصلة لتأمين تلك الضحايا ، ولكن هذه الحروب أثارت عداء الشعوب التي تجاورهم وخصامها، ما سهل غزوات الاسبان وبالتالي ازالة حضارتهم .

يعترف أكثر الانتروبولوجيين سطحية في التشديد على إرجاع المظاهر الثقافية الاجتماعية إلى التكنولوجيا ، كهوايت مثلاً ، بأن التكنولوجيا تعتمد في نموها أو تأخرها على التركيب الاجتماعي الثقافي العام ، وبأن الفلسفة قد تساعد في انماء التقدم التكنولوجي أو في تعثيره .

أوضح ردفيلد موقف الانتروبولوجيا العام في هذا الصدد ، عندما كتب بأن إنسان المجتمع البدائي لا يعمل في سبيل الكسب المادي ، ولا يتوجه بقوى اقتصادية ، وبأن الدوافع على العمل الاقتصادي المادي في تلك المجتمعات البدائية عديدة ولكنها غير مادية ، تقوم من التقليد، ومن الحس بالواجب ، ومن اعتبارات دينية وأسباب أخلاقية متعددة . قد يصح التفسير الاقتصادي في بعض الأوضاع ، فيساعد في ترجمتها ، وقد لا يصح في أوضاع أخرى فيعجز عن تفسيرها ، وذلك يعود إلى طبيعة التركيب الاجتماعي ذاته ، وإلى شخصيته العامة التي تعبّر عن ذاتها في الايديولوجية التي تسوده . فعندما تحقق الايديولوجية وجودها ونظمها تتميز آنذاك بقابلية على الاستمرار ، قد تمتد إلى قرون وقرون ، وهو استمرار تضبط به كل شيء في دنياها. وبما أن هذه القابلية على الاستمرار تتغير قوة وامتداداً بتغير التركيب الاجتماعي ككل ، فإنه يستحيل الاعتماد على أشكال الانتاج السائدة في تفسير مظاهر الاجتماع ، أو سلوك المجتمعات المختلفة . ينطبق هذا الاعتراض على مبدأ التفسير



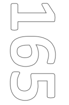
الاقتصادي وعلى التاريخ بشكل عام ، ولكنه يتخذ صورة واضحة ، على الأخص، في تلك التحولات التاريخية التي ينتقل فيها تركيب اجتماعي ككل ، من شكلى إلى آخر، عن طريق بعض الأسباب غير الاقتصادية ودون أي تحول في قواه وعلاقاته ونظمه الاقتصادية ، كالفتوحات أو الاتصال الثقافي الخارجي . فهنا، يحدث تغيير كبير في الوضع الاجتماعي ، دون أي تغيير مقابل في وسائل الانتاج .

قيام النظام الاقطاعي في اوروبا يقدم لنا مثلاً واضحاً عن ذلك ، لأنه كان ، على الأغلب ، أهم حدث تاريخي في تحديد شكل التركيب الاجتماعي في القرون الوسطى ، وكان له أثركبير لمدة قرون عديدة في التأثير على أشكال الانتاج وأوضاعه ، وعلى ما يتضمنه الإنتاج من تكنولوجيا وحاجات مادية . ولكن هذا التحول التاريخي الكبير لا يجد تفسيراً اقتصادياً ، لأنه كان نتيجة زعامة لفتوحات عسكرية من قبل أسر وأفراد قادوا تلك الفتوحات . لا تتجانس أحداث كهذه مع التفسير الاقتصادي ، وهي ، في الواقع ، تدل على قوى أخرى في ترجمة وقائع التاريخ . وفي العصور الوسطى نرى أن المدن الايطالية تطورت في نظمها السياسية ، فأصبحت استبدادية دون أي تغيّر يذكر في نظام الانتاج ، والدولة الحديثة ذات السيادة المطلقة نشأت في فرنسا ، كما أن طبقة وسطى أخذت تظهر دون أن يحدث تغيير مقابل في نظام الانتاج . ثم انه لا يمكن القول بأن هناك موازاة أو مطابقة بين ظهور الصناعة الحديثة وقيام النظم البرلمانية ، ومن ثم انتشار الأفكار الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية . العنصر الاقتصادي هو، في الواقع، عنصر فقط من العناصر الأخرى التي تؤثر وتسبب تحولات في النظام السياسي القائم . احتلت التكنولوجيا في العصر الحديث ، ولأول مرة في التاريخ ، مكانة رئيسية في الحياة الانسانية، والبرهان

على ذلك ، أن المؤرخين في الماضي ، ما عدا عدداً قليلاً منهم ، أهملوا التكنولوجيا، وأنه ، حتى الآن ، لا يوجد تاريخ لها . ونرى في التاريخ مجتمعات عديدة تنتقل من نظام ايديولوجي إلى نظام آخر جديد يلغي النظام السابق ، دون أي تغيير أو تحوّل مادي في السكان او الاقتصاد أو الوسط الجغرافي . المجتمع العربي عند ظهور الاسلام مثل واضح على ذلك . حدثت الثورة الصناعية في المانيا ، في إطار النظم والعلاقات السياسية الاجتماعية التي امتدت إلى القرن التاسع عشر، على خلاف ما حدث في انكلترا وفرنسا ، حيث نجد ثورة سياسية ترافق الثورة الصناعية وتحررها من علاقات القرون الوسطى ونظمها .

وجدت المانيا في مبدأ الدولة ، ككائن عضوي مطلق ، الاداة التي تضبط وتحدد التطورات الصناعية الجديدة . أما فرنسا وانكلترا فقد وجدتا في الافكار الليبرالية والنظم الديموقراطية أداة الضبط . في الاولى قادت هذه التطورات إلى الضغط على الجماهير، وفي الثانية قادت إلى مشاركة الجماهير في التركيب السياسي . فالبورجوازية الالمانية لم تحقق ثورتها، ولكنها وضعت يدها تدريجياً بيد بسمارك والنظام القائم ، فشكلت في البرلمان الحزب الليبرالي القومي الذي بقي لمدة طويلة قاعدة الحياة السياسية ، فأعطاها بسمارك ، مقابل تعاونها وخضوعها ، اصلاحات وامتيازات اقتصادية جمة ، وبذلك تحقق التحالف بين الطرفين . ان تطور المانيا الحديثة يحمل لنا نقضاً فاضحاً للمنطق الاقتصادي في تفسير مظاهر التاريخ ، ويعلن بوضوح عن قوة المفاهيم العقائدية أو المواقف الايديولوجية . ففريدريك الكبير وبسمارك وفيلهام الثاني وهتلر يمثلون تقليداً عريقاً في أولوية السلطة أو الدولة . أصبحت الثورة الصناعية في اليابان ، التي ولدت قوى اجتماعية وسياسية كبيرة ، تهدد وحدة

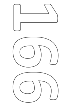
المجتمع ، فوجدت ضابطها الوحيد في سلطة الامبراطور المطلقة ، التي فرضت التماسك والوحدة والانسجام بين القوى، ولكن سلطة الامبراطور كانت تجد تبريرها ، ليس في ذاتها ، بل في الايديولوجية التي عبّرت عنها الاسطورة التقليدية حول أصل الامبراطور الالهي . كان هذا الولاء المستمر للامبراطور القوة المستمرة الثابتة التي أمنت لليابان النصر النهائي في ثورتها الصناعية ، وأعطتها وحدتها الدائمة ، التي ساعدتها على اجتياز أعاصير الثورة واضطراباتها . كانت الحياة الاجتماعية كلها تتبلور في الايديولوجية التي فرضت هياراركية تدريجية في الولاء تبدأ في البيت وتنتهي في الامبراطور . لا تدور الأفكار أو المواقف الايديولوجية في فراغ ، وكذلك أيضاً القوى والعلاقات الاقتصادية ، فهي تقوم في وضع تاريخي معيّن وترتبط به وتتجاوب معه . فقيام الانقلاب النازي مثلاً كان ممكناً ، بسبب عوامل مادية عديدة ، أهمها الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت اوروبا والعالم عام ١٩٢٩– ١٩٣٣. ولكن هذا السبب يعجز عن تفسيره ، لأن هناك أسباباً سياسية فكرية أخرى هيأت له . ثم ان الأزمة الاقتصادية اجتاحت المانيا والولايات المتحدة بحدة مماثلة ، ولكن النتيجة كانت مختلفة . هناك أسباب عديدة لذلك ، ومما لا شك فيه أن السبب الايديولوجي يأتي في طليعتها فبينما كانت المانيا تعاني فراغاً ايديولوجياً نشأ بسبب انهيار الايديولوجية التقليدية فيها، وعدم قيام ايديولوجية ثانية تحتل مكانتها ، كانت الايديولوجية الليبرالية وطرق سلوكها السياسي النفسي لا تزال ذات جذور قوية في النفسية الاميركية ، ولهذا كان يستحيل قيام انقلاب جذري متكامل فيها بسبب الأزمة . يوافق مؤرخو الثورة الفرنسية ، من اليسار الى اليمين اليوم ، بأن الثورة التي حدثت في مرحلة من التقدم الاقتصادي النامي ، كانت فرنسا خلالها في وضع أحسن بكثير من وضع الأمم الاوروبية الأخرى ، تعود إلى أسباب ايديولوجية ؛ أما القوى التي قاومت هذا التحول الكبير فقد



خسرت معركتها لأسباب عديدة ، يبرز في طليعتها عجزها عن التكتل حول فكرة ديناميكية جديدة . " الافكار تقود العالم " ، عبارة شائعة في فرنسا ، تُدرس في المدارس ، يثقف بها النشء ، وترددها الصحف .

***

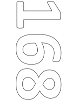
يدل ما تقدم بوضوح بأنه يجب ، في مناقشة علاقة وسائل الاقتصاد وقواها بالتركيب الاجتماعي الايديولوجي ، أن ننظر إلى الموضوع نظرة تاريخية. أثار سوريل ، في نقده للماركسية ، هذه النقطة ، فكتب بأن الدين يسود الطور الأول للحضارة ، بينما تسود السياسة الطور الثاني ، والاقتصاد يسود الطور الأخير . فالتفسير الاقتصادي مبدأ ينطبق على العصر الحديث ، لأنه عصر أفلت من قيود التركيب الايديولوجي الذي رافق ظهوره ، ولكنه لا ينطبق، دون أي شك ، على الأطوار التي سبقت هذا العصر أو المجتمعات القديمة . ليس هناك في التاريخ والاجتماع قوانين اقتصادية ثابتة تخرج عن الحدود الزمانية المكانية . فكل ثقافة من الثقافات ، في كل دور من أدوارها ، تولد، تحت تأثير تركيبها الايديولوجي الاجتماعي العام ، موقفاً خاصاً تجاه كل مظهر من مظاهرها ، كالمظاهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . لهذا فإن المنهج الصحيح في دراسة هذه الناحية يجب أن يكون منهجاً تاريخياً ، قصده ان يدرك كل نظام أو كل اقتصاد عن طريق التحقيق في التاريخ الخاص الذي يميزه . ولكن هذه الدراسة يجب أن تتجاوز دراسة مماثلة توضع تبعاً للمذهب الوضعي في شكله الحديث ، فتدرس الوقائع والأحداث، لا لتقف عندها ، بل كي تتجاوزها إلى المعنى الكامل الكامن وراءها . انها دراسة تستعين بالوقائع والأحداث وتعانيها ، كي تتمكن ، في تحديد نور ثروب ، من تحقيق الخطوة الاثنية ، الخطوة الأهم ، وهي الكشف عن مجموعة القيم والمشاعر الأساسية المسؤولة



عن توليد المظاهر الموضوعية . يرفض ماركس هذا الموقف التاريخي ، ويؤكد أن جميع المجتمعات تخضع للتأثيرات نفسها ، ولهذا نراه يكتب في " رأس المال" بأن ما يمكن تأكيده ، هو ان العصور الوسطى تعجز عن العيش حسب المذهب الكاثوليكي ، والعالم الكلاسيكي يعجز عن العيش على السياسة ؛ وأن الأمر على عكس ذلك ، فالأسلوب الذي كان كل من هذين المجتمعين يعتمد عليه في تحصيل مقوّمات العيش ، هو الذي يفسر سبب سيادة الدين في الأول ، وسيادة السياسة في الثاني ؛ هذا يعني ان مبدأ التفسير الاقتصادي الذي توحي به المادية التاريخية ينطبق على جميع المجتمعات .

هذا المفهوم المادي قاصر أيضاً– وقد تعرضنا لذلك سابقاً – عن تصوير الواقع ان نحن عممناه على المجتمع الرأسمالي بشكل عام ، يشمل تاريخه ككل ، ولم نقصره على القسم الأخير منه ، لأن الايديولوجية الليبرالية حددت وبلورت هذا المجتمع في أطواره الأولى . لهذا ، فعندما يقال مثلاً إن الإنسان الحديث هو، أو كان ، انساناً اقتصادياً ، لا يعني ذلك، في هذه الايديولوجية، أن الانسان يخضع لقوى وعوامل ومقاصد اقتصادية ، بل إن ثقافته ونظرته إلى العالم تخضعان لقيم اقتصادية ، أي أن القوى والعوامل الاقتصادية تتحول هنا إلى قيم عليا يقيس بها الحياة . نرى كثيرين من المفكرين الذين يدرسون الحضارة المعاصرة ، يتكلمون عن العمل الاقتصادي والقيم الاقتصادية كمثل عليا ، وعن الاخلاقية الاقتصادية أو اخلاقية التنافس الاقتصادي كالأخلاقية التي تسود العالم الحديث . كان كثيرون من فلاسفة الاجتماع أقرب إلى الواقع ، لأنهم انتبهوا إلى هذه الناحية واعتمدوها في تفاسيرهم . فدركهايم مثلاً كتب بأن العناصر الاقتصادية كانت ذات مركز ثانوي في الماضي ، وأنها أصبحت تتميز بأهمية كبيرة في القرنين الماضيين فقط .

وسومبارت ، أعطى عنايته لهذه الناحية ، فذكر بأن المبدأ الاقتصادي القائل بأن عنصر الاقتصاد هو الحقيقة الوحيدة ، وأن جميع المظاهر الانسانية الأخرى ليست سوى تعابير مختلفة له ، يصح على القرن الماضي والقرن الحالي فقط . يقسم ماكس شيلر التاريخ أيضاً إلى ثلاثة أطوار، طور ساد فيه عنصر العرف كالهند مثلاً ، وطور ساد فيه العنصر السياسي ، ويتمثل على الأخص في النظام الملكي الذي كان يجمع في وحدة عامة عدة أجناس وشعوب، وطور آخر نعيش فيه ، وهو طور ساده العنصر الاقتصادي العلمي . لهذا، فهو ينتقد فلاسفة كماركس أو كونت لأنهم نقلوا ملاحظات وقيماً ، تصح على هذا الطور الأخير إلى التاريخ ككل . ولكن هنا أيضاً ، يجب أن نضيف بأنه كان هناك دائماً موقف ايديولوجي عام يحيط بما أسماه شيلر بطور العرف وطور النظام الملكي . فكلاهما كانا ينشآن من هذا الموقف ، يجدان فيه قاعدتيهما ويبرران نفسيهما به. كلاهما لم يكونا مستقلين بذاتهما . السنن العلمية تعني صيغاً تتحقق بشكل عام . وهذا ما حاول ماركس الوصول اليه تبعاً للتقليد السائد آنذاك ، في القرن التاسع عشر، وقد ظن أنه توصل اليه في الواقع ؛ ولكن نظريته انطلقت كما شرح ذلك كروشه ، أحد النقاد الذين يعطفون على الماركسية ، من الحاجة لتأويل ظاهرة اجتماعية معينة وتفسيرها ، وكانت ترتبط ارتباطاً مباشراً بعواطف الثوريين الذين خلقوها ومشاعرهم ، ولهذا كان الخطأ الماركسي الأساسي محاولة نقل نظرية ترتبط ارتباطاً مباشراً بدور معين وواقع محدود ، وراء حدودها الخاصة ، واعتبارها نظرية عامة شاملة . هذا النقد هو، في الواقع ، من أهم ما يوجه إلى الماركسية . اننا نستطيع أن ندعو العصر الحالي بالعصر الاقتصادي ، لأن الناحية المادية فيه سادت القيم الأخرى على الصعيد الاقتصادي، وطبعت جميع مظاهر الاجتماع والثقافة بطابعها . هذا لا يدل على أن الأهمية الموضوعية التي تحققت للعنصر الاقتصادي في هذا



العصر، تعني أنه حقيقة مطلقة ، لأننا نجد في هذه الناحية ، ان العمل الاقتصادي لا يخضع لأهداف اقتصادية محضة . ان أي نظرية شاملة حول التاريخ ككل كافية لإيضاح عجز المفهوم الاقتصادي عن تفسير التاريخ . فالعنصر الاقتصادي يأخذ عادة أهميته الكبرى في الأدوار الانتقالية ، عندما يدب الانحلال في الايديولوجية التقليدية ، فتنكمش، وتجف حيويتها ، وتنضب قواها ، فتخسركل كفاءة في ضبط حركة التاريخ أو ارشادها . ابتدأ هذا الدور الانتقالي في الغرب في عصر النهضة ، فتدرج في أشكال عدة كانت تزداد حدة مع التاريخ ، الى أن اتخذت في القرن التاسع عشر صورة واضحة متكاملة . لهذا ، كان هذا العصر مثار تمرد فكري عنيف ، عبّر عن ذاته في مختلف المتمردين من أمثال جوته ، وهالدرين ، ونيتشه ، وبركهاردت ، ولارد ، وكارليل، وراسكين ، وباكونين، وبرودون ، وكونت ، وماركس ، وبلانكي الخ...

ولكننا ، نحن الذين نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين ، نستطيع أن نرى التمزق الذي يعانيه هذا الدور، في جميع مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والنفسية . بيد أن الانسان الحديث لم يعان هذه التجربة بشكل ساكن ، ولم يترك العناصر الاقتصادية تبعثر وجوده وتسوده، دون محاولة انسانية لضبطها من جديد . كانت الحركات القومية والاشتراكية والشيوعية والليبرالية جواب الإنسان على هذا التمزق ، أراد أن يضفي بها وحدة ما على التحولات المادية التي انتابته من كل جانب ، في اطار ايديولوجي يضبط حركتها ويعطيها معنى .

***

يهمل التفسير الاقتصادي المحض التعقد النفسي الاخلاقي الاجتماعي الذي يسود أي وضع انساني . فالواقع الاجتماعي لا يتشكل فقط من الواقع الاقتصادي ، بل من مشاعر وعادات وأفكار تترجم طبيعة الوقائع وتنتقي طريق التجاوب معها . فالكيفية التي ينظر فيها الناس إلى الوقائع ونوع المشاعر التي يلاحظونها بها تحدد سلوكهم بالنسبة اليها . يختلف الصعيد الاجتماعي عن الصعيد الطبيعي المادي بالعنصر الانساني الذي ينطوي عليه ، والعنصر الانساني عنصر ينطوي على مقاصد ، أي درجة من الوعي . ولهذا ، يمكن القول انه يستحيل ادراك التاريخ دون ادراك عنصر القصد والوعي . ففي تشابك الارادات الفردية والجماعية وتداخلها نجد الأساس الذي يقوم عليه التاريخ .

غير أن الارادة الفردية ، من ناحية أخرى ، تؤدي، في أكثر الأحيان ، الى نتائج عكسية أو مختلفة عن مقاصدها الأساسية ؛ وهذا يعني بدوره أن الارادة الفردية ، في ذاتها ، تأتي في ذيل القوى المتفاعلة معها أو، على الاقل، موجهة في امكانات اختيارها بتفاعلها مع تلك القوى. ومن ناحية ثالثة ، نرى أن الارادة الفردية ، وان كانت تتحدد إلى درجة كبيرة في اهواء فردية وغريبة في بعض الأحيان ، فإن الأشكال التي تأخذها تتغير من ثقافة إلى أخرى ، ومن دور تاريخي إلى آخر، وأن هذا التغير يعود إلى طبيعة العلاقات العامة التي تصنع الثقافة أو الدور؛ ومن ناحية رابعة ، نجد دائماً أن الارادات الفردية تتبنى ، في معظمها وأكثريتها الكبرى ، مقاصد متماثلة فيما يتعلق بقضايا الوضع الانساني الأساسية ، وحول علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ وأن هذا التماثل يعني اتجاهات عامة تفرض ذاتها في كل دور من الأدوار . لهذا ، يمكن القول بأن الأهداف الفردية وإن كانت أهدافاً مقصودة ، فإن درجة القصد فيها تعود إلى طبيعة العلاقات السائدة في المجتمع ككل ، وأن نتائجها ، على الرغم من درجة

الوعي فيها ، ليست تلك التي رغبت فيها الارادة الفردية في مقاصدها . وهذا يعني أن هناك قوى خارجية تحدّ هذه المقاصد، توفر لها التربة التي تنمو فيها ، والإمكانات التي تعمل في نموّها ، والحدود التي تتحرك ضمنها. يبرز هنا طبعاً سؤال عن طبيعة القوى الخارجية الموضوعية التي تتبلور في المقاصد، والتي تضع الاطار الأساسي الذي ينعكس في الأشكال التي يتخذها القصد الإنساني .

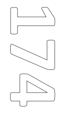
إن كانت هذه الأشكال التي يتخذها القصد تعود إلى قوى تكمن خلفها، فما هي هذه القوى؟ انها ليست في العلاقات والنظم الاقتصادية التي نجدها في دور من الأدوار، وان كانت تلعب فيه دوراً أساسياً ؛ وليست في تداخل النظم الداخلية وترابطها ، لأن هذا الترابط الصرف موجود في المجتمعات الحيوانية فقط ، فهو غريزي أو دون قصد أو وعي ، أما في الوضع الإنساني فهو دائماً يمازج مقاصد انسانية أو بالأحرى يعبّر دائماً عن ذاته في مقاصد انسانية . لهذا ، فإن المقاصد نفسها هي التي تسمح بإدراكه وتعطيه وحدة ، وان كان هو الذي يشكل المادة التي تقوم منها تلك المقاصد . وبما أن هذا الترابط هو ترابط عام بين جميع النظم التي يتشكل منها التركيب الاجتماعي ، فإنه يعثر عن ذاته بمقاصد عامة تشكل التركيب ذاك ككل ، وهذا يعني تحديداً لموقع هذا الكل في الحياة والتاريخ ، وعلاقته مع المجتمعات الأخرى ، أي فلسفة حياة . لا يقوم هذا العامل الأساسي في التاريخ في المقاصد أو الارادات الفردية بحد ذاتها ، مهما عظمت ومهما تميزت بالخلق والابداع ، بل في تلك العلاقات العامة المترابطة ، التي تعبّر عن ذاتها بمقاصد عامة، حول قضايا الوضع الانساني الأساسية ، أي فلسفة الحياة أو الايديولوجية . يظهر هذا العامل بشكل واضح في الأدوار الانتقالية ، لأننا نجد هناك توافق عنصر القصد مع الوقائع المتغيرة، وقوة الأول في التعبير عن الثانية ، وتحديدها وإعطائها شخصيتها . يعبّر هذا

الدور عن ذاته في الايديولوجية الانقلابية ، والفرد الذي يستطيع أن يرى هذه العلاقة بوضوح ونقاء، هو الفرد الذي يشارك في العمل الانتقالي الايديولوجي أي الفرد الانقلابي . ففي دور كهذا، وفي ايديولوجية كهذه ، يعي الفرد أهمية القصد العقائدي ، لأن صفته كقصد ثوري تضع الفرد في تناقض حاد مع الخارج. أما في الأدوار الأخرى فإن فلسفة أو ايديولوجية الحياة ، التي تسود الواقع وما تنطوي عليه من شخصية ، تنعكس في المقاصد دون أن يشعر الفرد الذي يعمل تحت وطأتها بأثرها . فالإدراك الصحيح لطبيعة الدور التاريخي واتجاهاته ، أو الدور الانتقالي ، يوفر الطريق التي يجب أن يتبعها الفرد أو الانقلابي ؛ كي يتمكن من العمل مع المستقبل لا ضده. فالانقلابي هو الذي يستطيع أن يتبين هاته الاتجاهات ويعترف بها ، يتحرر من ماضيه ويعمل في سبيلها. ولكنه ينبري إلى عمله بفاعلية ، عندما يعتمد ايديولوجية انقلابية تنشأ من طبيعة الاتجاهات الجديدة .

توحي جميع أوجه النشاط الإنساني في جميع المجتمعات ، وفي جميع النظم الاجتماعية، من الدين إلى العلم ، ومن الدولة إلى نظام الأسرة ، بأن تفاعل الإنسان مع الوضع الإنساني يولد فيه ميلاً إلى تجاوز حدود حياته الفردية . الإنساني هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يتأمل في وضعه الإنساني العام ، وجميع مشاغله الفكرية ، من الشعر إلى الفلسفة ، تدل على أنه ينطوي على شوق ملح إلى تحديد العالم وتحديد مكانه فيه . أكد إفلاطون منذ قرون عديدة بأنه عندما يستقل الشعور الفردي الخاص فيمسي بدون مشاركة شعورية عامة ، يحل بالدولة الانهيار؛ ثم استنتج بأن الموافقة على مقاصد أساسية أمر ضروري للوحده الاجتماعية . اعتمد افلاطون هذه الفكرة في اقامة نظرية سلطة مطلقة وتبريرها ، ولكن صحة الفكرة العامة أكدت ذاتها

تاريخياً بالنسبة لجميع الايديولوجيات ، وبالنسبة لجميع المجتمعات ، ومنها المجتمع الديمقراطي أو الحر، أي المجتمع الذي يقول بتعدد في المصالح والآراء وبحرية عملها . يدل التاريخ بوضوح على أن هذا المجتمع يعجز عن الوجود وعن التماسك وعن الحركة الديناميكية ، دون موقف ايديولوجي أساسي حول مشكلة الإنسان ، وفي الوضع الإنساني ، وعلى أنه عندما يخسر هذا الموقف ينهار. فالثقة بالحياة ، والاطمئنان إلى التاريخ ، اللذان تولدهما فينا ايديولوجية حية ، يشكلان خاصة أساسية من خواص السلوك الإنساني ، وبالأخص في تلك المجتمعات التي تمر بفترات انتقالية ، يتحول فيها وجودها في جميع أبعاده وقطاعاته . هذا يعني أيضاً وبكلمة أخرى ، أن القوى الاقتصادية ترتبط بالتركيب الايديولوجي ، وأن الدور الأساسي في الوضع الإنساني ، وخصوصاً في مراحله الانتقالية الثورية ، هو للمواقف الايديولوجية الانقلابية . ففي حركة التاريخ وما فيها من صراع وتحوّل ، كانت تلك الشعوب والحركات ، التي تتميز بأكبر سهم من الوحدة ، الوحدة الأخلاقية التي تنبع من ايديولوجية حيّة ، تتغلب وتفوز فيها ، ولكن الصفات التي تولدها الايديولوجية من وحدة وتضحية وبطولة هي ، إلى حد كبير، ذات علاقة سلبية بالاقتصاد أو بالأحرى بأهداف الاقتصاد المادية . يتضح ذلك في كون أدوار القوى الذاتية الأخلاقية والفاعلية التاريخية التي تميز الحركات العقائدية والجماعات المختلفة أدواراً لا تهتم بالمقاصد الاقتصادية، وأنها قليلاً ما تتوافق مع أدوار الرفاه الاقتصادي التي تطابق ، على العكس من ذلك ، أدوار الانحلال . كشفت فلسفة الحضارات الحديثة بوضوح عن هذه العلاقة ، وهذا يعني بدوره أن القوى الاقتصادية المادية تستقل ، أولاً ، وتصبح ذات تأثير أولي في أدوار الانهيار الحضاري، ولا يعود، ثانياً ، تشكيل الدول الجديدة والحركات العقائدية وقوتها إلى قوى اقتصادية مادية. ترفض المادية الاقتصادية ، وفي طليعتها المادية

الشيوعية ، أن ترى أن السعادة المادية أو تلبية الحاجات المادية ، على أكمل وجه ، وانهاء الاستثمار المادي ، لا تعني سعادة الانسان وان كانت ذات ضرورة قصوى ؛ فالوضع الإنساني مليء بالمشاكل والقضايا الأخرى التي لا يمكن أن تجد لها حلاً على هذا الصعيد المادي ؛ ولهذا يمكن القول بأن الفرد أو المجتمع ، الذي يجد ذاته في وضع كامل ، من الناحية المادية ، لا يلبث أن يعي أشكالاً أخرى من التناقض تقوم بينه وبين الحياة والوضع الإنساني في أبعادهما الأساسية والنهائية ، وليس فقط بينه وبين النظام الاجتماعي السياسي، أو بينه وبين نظام الانتاج والتوزيع . أكد سارتر أكثر من مرة بأنه ليس من الممكن للثورة أن تقف أو أن تجمد ذاتها كما تريدها المادية الماركسية أن تفعل . فعندما تتمثل البروليتاريا في كيانها المجتمع البورجوازي ، وتحقق المجتمع اللاطبقي ، تظهر أعمال وواجبات جديدة تولد بدورها أفكاراً ونظريات جديدة . إذن ، فالمادية هي بمثابة رأي وليست حقيقة شاملة ، أو بالأحرى هي اسطورة ليس فيها سوى قيمة عملية . فهي نافعة للعمل الثوري ، لأنها تزيل أية عثرة ذات طبيعة ايديولوجية ؛ يضيف قائلاً بأن وضعاً عالمياً معيناً لا يستطيع أبداً أن يولد الوجدان الطبقي ، وأن الماركسيين يدركون هذا جيداً ، ولدرجة يعتمدون بها على الثوريين، أي على عمل واع مركز على تنوير الجماهير، وخلق الوعي الثوري فيها . قد تبدو مادية اقتصادية من هذا النوع ساذجة بسيطة ، ولكنها ببساطتها وسذاجتها تكمن قوتها الايديولوجية ، لأن فيها يتحول الشيوعي تحولاً تاماً إلى مشاكل الانتاج والتوزيع والاستهلاك ، ظناً منه بأنها هي المشاكل الأولى والنهائية والأخيرة . ولذلك ، فهو يستطيع أن يلزم نفسه الزاماً تاماً بها، فيعطيها كل ما فيه من قوى وامكانات . فإن فشلت التجربة الشيوعية في تحقيق هذه المقاصد ، تزول الآمال المتعلقة بها وتولد خيبة أليمة ، ولكنها إذا نجحت اقتصادياً ومادياً ، فإن الفرد في المجتمع



الشيوعي سيعاني ، في المدى البعيد، خيبة من نوع آخر، إذ يدرك آنذاك ان الوضع الإنساني أوسع وأعقد من أن يجد حلاً نهائياً في المعالجة الاقتصادية الناجحة ، فهو لا يزال يعاني متناقضات أساسية، على الأقل ، في علاقة الإنسان مع الوضع الإنساني ، وان الحل الاقتصادي نفسه سيولد قضايا ومتناقضات جديدة من نوع سياسي بيروقراطي تفرض معالجة جديدة ؛ عندئذ ينشأ صعيد ثوري جديد، يؤدي إلى حلقة انقلابية أخرى ، في رجوع انقلابي دائم. إنه واقع يتراءى للإنسان فظيعاً وأليماً ، ولكن عدم وجوده لهو أشد ألماً وأكثر فظاعة ، لأنه يحول الإنسان إلى خلية حيوانية أو جزء آلي . انه واقع قد يثير خيبة ، ولكنه يحفظ انسانية الإنسان .

الإيديولو جية الانقلابية في أبعادها الأساسية

الايديولوجية الانقلابية أمام التاريخ

اننا ، عندما ننظر إلى التاريخ ، نتمكن من ترتيب التحولات التي تجري فيه ، في نوع مفاجىء وحادّ ، وفي نوع بطيء تطوري ، وفي نوع يؤثر في ثقافة واحدة أو في ثقافات عديدة ، تمتد إلى مجتمعات وشعوب مختلفة . الصعوبة الأولى التي تواجهنا في كل هذه المراتب هي الصعوبة التي تواجهنا في تخطيط الأدوار التاريخية ، ألا وهي كيفية الكشف عن الحدود الفاصلة بينها أو تحديد حدود كل منها . فأي تحول ندرسه ، يجب ألا يكون جزءاً من الحركة التاريخية، ننتقيه بشكل ارتجالي ، بل يجب أن يكون نظاماً ذا ذاتية ديناميكية ، يتميز بوحدة باطنية . تشكل الانقلابات ، كما يعيّنها المفهوم الذي أقيمت عليه هذه الدراسة ، في التاريخ ، الوحدات الأولى التي ينطبق عليها التحديد المتقدم، لأنها تشكل تحولات ذات وحدة ديناميكية باطنية ، تجد قاعدتها في ايديولوجية انقلابية ترفض التاريخ ، أو بالأحرى التاريخ الذي سبقها . ولكن الكشف عن حدود الوحدات الديناميكية ، وعن الوحدة الذاتية التي تميزها ، لا يتم بأسلوب علمي سببي محض ، لأن التحولات التاريخية في ذاتها مترابطة جميعها بطريقة واحدة . فمن هذه الناحية – العلة والمعلول– لا يمكن فصل الثورة الفرنسية أو الروسية عما حدث من قبل ومن بعد ؛ ثم اننا نعجز عن ايضاح وحدة التحولات إن إقتصلرنا على محتوياتها ونتائجها في علاقاتها الواقعية المحضة ، لأنها هي

الأخرى ، ترتبط فيما قبلها وفيما بعدها ، ولا توفر لنا ، في ذاتها ، أي أساس للانتقاء. لهذا ، كان الطريق الوحيد إلى ادراكها والكشف عن وحدتها ، ينطلق في الكشف عن وحدة معنى تخترق وتتغلغل في مجموعة الأحداث ، و تنطوي عليها كقاعدة ومحور . إن عناصر التحولات التاريخية لا تتكدس فوق بعضها البعض تكدساً خارجياً فقط ، بل تتداخل وتترابط وتتفاعل فيما بينها، فعلاقاتها ليست زمانية بل ديالكتيكية أيضاً . أراد المؤرخون دائماً ، في دراساتهم التي تتركز على ترابط جميع العناصر وتفاعلها ، في وحدة زمانية مكانية محدودة أو في وحدة تمتد إلى الماضي ككل ، أن يدركوا تحولات هذا التاريخ . ففي كلا الحالين نجد افتراضاً واحداً ، وهو أن طبيعة التاريخ ذاتها تجعل ادراكها ممكناً ، وهذا بدوره يعني أن هناك معنى في التاريخ .

إن الايديولوجية أو فلسفة الحياة هي التفصيلة التي تفرض ذاتها على الأحداث والواقع ، والتي يتألف منها دور تاريخي معيّن . لا شك أن ما يطرأ من أحداث يجد أسبابه في أحداث أخرى ولكن حدوثها من سابقة ولاحقة ، والكيفية التي تقع فيها ، تتأثر وتتحدد إلى مدى بعيد بالايديولوجية القائمة ؛ وعندما تكون تلك الأيديولوجية انقلابية فإنها تفتتح مرحلة جديدة من التحولات التاريخية ، وتكوّن روح الانقلاب أو ينبوع الحياة فيه . انها أداة تعبير منسجمة، تعبّر عن اتجاهه وأعماله ، أو بالأحرى تحدد هذا السلوك وهذه الأعمال . فهي انتقائية تفرض على الانقلاب أن يقبل نوعاً من الوقائع وأن يستثني نوعاً آخر . أكد فيورباخ في نقده لفلسفة هيجل: الاجتماعية التاريخية . أن المفهوم السابق الذي يرى في عمل الفرد وارادة الأفراد سبب التغيير التاريخي، هو أقل سخافة من المفهوم الهيجلي الذي يؤكد على وحدة الثقافة أو العصر ، في ذات فكرية عامة . مما لا شك فيه ، أن تفسير هيجل من حيث

المنهج هو أقرب بكثير إلى الواقع، فمنطق كمنطق فيورباخ ، ينحصر في ارادة الفرد ، قاصر عن تفسير الكيفية التي تبرز فيها النتيجة النهائية او العامة ، عن طريق تشابك الارادات والأعمال الفردية . يحتاج التفسير في عبارة بارلين إلى المفهوم الهيجلي ، الذي أظهر عبقرية بالغة في التطلع إلى عنصر عام مشترك مسؤول عن إعطاء اتجاه معين للإرادات والأعمال .

لذلك يمكن القول إن فلسفة الحياة التي تسود مرحلة أو تحولات تاريخية معينة ، هي أهم شيء حول الإرادات والأعمال ، وحول الناس الذين تتألف منهم الثقافة أو يتكوّن منهم المجتمع . لا يستطيع الإنسان أن يحيا دون قياس العالم وتقييمه والكشف عنه ، والعالم ليس العالم حوله فقط ، بل وراءه وأمامه أيضاً . فهو يحتاج دائماً إلى فلسفة حياة ، يتمكن أن ينطلق منها و يعمل بها، والى إيمان يعطيه قصداً في الحياة . يولد التاريخ في الإنسان حاجة إلى قصد عام في الحياة، وحاجة إلى إدراك الحياة ، وحاجة إلى الكشف عن إمكان تحقق هذا القصد .

لا تتألف الوقائع فقط من اشياء تمكن ملاحظتها كشجرة أو انتحار ، بل هي أيضاً اشياء يمكن الاستدلال عليها من شيء يمكن ملاحظته ملاحظة حسية . هذا يعني أن هناك وقائع من نوع افتراضي أو نظري . كما أن هناك وقائع من نوع تجريبي . وكل ما يمكن تحسسه أو أستنتاجه يشكل واقعاً . توّلد قدرة الإنسان على التعميم والفكر المجرد ، بشكل عفوي وحتمي ، انشغاله بعالم القيم والمثل ، وهذه تؤثر بدورها في سلوكه وتركيبه السيكولوجي والفكري .

ليس التاريخ أحداثاً أو تتابعاً كمياً محضاً فقط ، بل وحدات أساسية تندفع الأحداث بوساطتها . فالوصول إلى معرفة داخلية للتاريخ . يفرض الكشف

عن معنى الوحدات ، أو با الأحرى الكشف عن المبدأ الذي يعطي عصراً أو مرحلة ما وحدتهما : عندئذ فقط ينسجم التاريخ ويتخذ شكلاً عضوياً ؛ وعندئذ فقط نستطيع أن ندركه وأن ننطر إلى مظاهره كتعبير عن قوة تكمن وراءها أو حدة تبلورها وتعطيها معناها . ينشأ هذا المبدأ الموحد في الايديولوجية التي تميز عصراً عن عصر، ودوراً عن دور، وانقلاباً عن انقلاب . تضفي كل ايديولوجية على دورها أو عصرها أو مرحلتها أو مجتمعها أو ثقافتها ثم انقلابها شخصية معيّنة ونموذجاً انسانياً فردياً. يستطيع من يتميز بشعور أو حس تاريخي أن يعاني أو أن يكشف حدسياً وبمعاناة مباشرة ، عن تلك الفردية ، كما يستطيع الناقد الفني الموهوب أن يكشف عن الموسيقي ، أو عن الفنان الكبير بمعاناة مباشرة لهما . تنطوي كل ايديولوجية على مفهوم معين شامل حول التاريخ والواقع ، أي مقاييس اخلاقية عقائدية فلسفية فنية . وذلك يعني عالماً باطنياً وجدانياً ذا فردية خاصة . تنشأ كل حضارة من فلسفة حياة أو ايديولوجية شاملة ، وتتفاوت الايديولوجية وضوحاً ودقة وشمولاً وقوة بين أدوار المجتمع الواحد ، أو بين مجتمعات مختلفة . تسير حركة كل دور تاريخي أو كل انقلاب من طور ديناميكي امتدادي ، هو طور ظهور الايديولوجية وامتدادها إلى مظاهر المجتمع تبلورها في صورتها . إلى طور تقلص الايديولوجية وانكماشها ، مما يسمح لمظاهر المجتمع ان تتحرر وأن تخسر وحدتها . بين هذين الطورين اللذين يمثلان بداية الايديولوجية ونهايتها تنطلق مراحل مختلفة يصعب جداً ضبطها في سنة عامة ، لأنها تتأثر بقوى وأحداث فريدة متنوعة تتعرض لها اثناء تحققها . لا ينتهي السؤال الفلسفي حول معنى التاريخ إلى جواب نهائي في التجربة الإنسانية : والمعرفة الإنسانية حركة من الحلول والأفكار التقريبية .

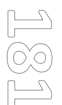
ليس التاريخ حركة واحدة أو كمية غير محدودة من الأحداث ، بل ينقسم إلى أدوار مختلفة يتميزكل منها بذات خاصة . أما طبيعة كل دور فتتجاوز التحليل التجريبي ، لأنها ذات مضمون يتغلغل في المظاهر التي ينطوي عليها تاريخياً ، ولكنها لا تستنزف حيويتها وامكاناتها فيه ؛ فدور تاريخي أو انقلابي معين هو اذن نموذج ، تحاول الوقائع التاريخية الاجتماعية أن تحققه ؛ يمكن ادراكه ووصفه ، ولكنه وحدة لا يمكن تحليلها بالرجوع إلى الأحداث التاريخية وما يميزها من طبيعة ذاتية . فالتاريخ سلسلة متعددة الوحدات وليس وحدة منفردة . فالدور التاريخي أو الانقلابي يتميز بطبيعة واحدة ، لا يمكن أن تتحقق في واقع أو جزء أو مجموعة من الوقائع والأجزاء . بل هي ، في الواقع، تتجاوز بوحدتها جميع هذه الأجزاء . يجعل هذا المفهوم من حوكة التاريخ مجموعة من الوحدات المتباينة وليس كلاً واحداً . فكل وحدة منها تنشأ ككل مستقل في ذاته ؛ لست أعني أبداً أن الأدوار لا تتداخل مع بعضها أو تعتمد على بعضها ؛ فهي تتشابك في جميع العناصر التي تتركب منها ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالناحية المادية أو بالعلوم الطبيعية . ولكنها تعجز عن ذلك فيما يشكل ذاتها ، أي في فلسفة الحياة التي تتطلع منها إلى العالم . والتي تضفي على جميع عناصرها الأخرى لوناً معيناً . هنا يكمن وجه الحق في قول كثير من الفلاسفة من جوته إلى كروشه ، ومن كياركجار إلى ديلسه ، بأن كل دور أو عصر يجب أن يكتب التاريخ من جديد . قد يكون قولنا بأن كل عصر يجد نفسه مضطراً إلى كتابة التاريخ من جديد أقرب إلى الحقيقة .

الاسئلة التي نطرحها حول معنى التاريخ أو معنى الحياة ، حول جهد الإنسان ، أو حول محاولته المستمرة في البقاء ، سؤالات غير علمية وان كان من الممكن دراستها دراسة علمية ؛ وعندما نثيرها بهذا الشكل نلغيها . إن

الإنسان يعجز عن قبول هذا الموقف الموضوعي الجاف في مواقفه الاخلاقية الإنسانية السياسية ؛ ويرفض الارتباط به . ففي الوضع الإنساني نجد ميلاً واضحاً إلى قياس سلوك الأفراد بالنسبة لقصد ما ، أو لإعطاء الحياة الإنسانية هدفاً وتبريراً عامين . ان الإنسان يميل إلى اعتبار قصد التاريخ السؤال الأول الذي يستحق الأهمية ، وهو يحتاج إلى شعور من الأمل والشجاعة كي يعاني الحياة ويقبل عليها . كما أنه يحتاج إلى الشعور بأنه ذو معنى ، وبأنه يستطيع الاعتماد بشكل أو بآخر على التاريخ أو الكون ، لأنه يحتاج إلى ضمانة تكفل نجاحه ، وإلى تعزية عندما يفشل أمام قوى الحياة .

***

رفضت الظاهرية أن ترى منطقاً أو سبباً في الأشكال الحضارية المختلفة التي تنكشف في التاريخ . فكل شكل أو حضارة منها ، تنطوي في داخلها على أسباب انسجامها الخاص ، الانسجام المعيّن الذي يميزها . والعالم الذي يتكشف أمام الانتروبولوجيا الحديثة يتألف أيضاً من وحدات أو عوالم جزئية مختلفة لا تتداخل في بعضها . ان الأدوار التي تتكشف لنا في دراسة التاريخ كوحدات متباينة وكيانات متفارقة ، تبرز بينها حواجز انتولوجية نتيجة فلسفات الحياة أو الايديولوجيات التي تمثلها . هذا ما أراد مثلاً ايضاحه فابر في نماذجه المثالية ، وهذا ما عناه انتروبولوجيون كميد ، وباندكت ، وبروهل، ودوبوا، وجورار، واوبلر الخ ... في دراستهم للثقافات البدائية ؛ وهذا ما توصل اليه أيضاً فلاسفة الحضارة المعاصرون من أمثال فيكو، وسوروكين واشبنجلر، وبارديابيف، وكروبو الخ ... وهذا أيضاً كان مفهوم النيوكانتية ومن عبّر عنها من أمثال فابر، وديكارت، وديلسي، الذين رأوا أن المجتمع يجب أن يدرس في

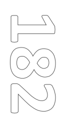


ذاتيته الخاصة ، أو فيما يميزه من تشكيل نفسي خاص . تلتقي المثالية الالمانية مع هذا الموقف وتعبّر عنه أيضاً .

كل مجتمع يتميز بنفسية جماعية عامة ، ترجع بجذورها إلى فلسفة الحياة أو الايديولوجية التي تسوده. يلتقي كثيرون من فلاسفة الاجتماع على اختلاف أنواعهم على هذا المفهوم ، كهيجل ، ودركهايم ، ولازاروس ، وشاينتال، وكونت ، ونورثروب . وعلى الرغم من الاختلاف القائم في فلسفاتهم، فإننا نجد أن المجتمع في نظرهم هو واقع نفسي جماعي ، وان الفكر الفردي هو نتاج الفكر الجماعي . رأى كوندورسه ، وسان سيمون ، وفوريه ، وكونت أن كل نظام اجتماعي هو تطبيق لنظام فلسفي ، وأن كل عصر يتميز بمزاج خاص. هنا نجد وجهاً بارزاً للنسبية الفكرية الثقافية . اغتبط القرن الثامن عشر اغتباطاً كبيراً ، عندما اكتشف التعدد الجغرافي الثقافي ، ولكنه كان يستند على مفهوم واحد عام في طبيعة انسانية واحدة لا تتغير ، في جميع الأفراد و الشعوب ، هي تخضع فقط لتغيرات جانبية تعود إلى الجغرافيا والمناخ ولكن العقل الفلسفي في القرن العشرين أضاع هذا السند ، لأن دراسة الثقافات والحضارات والمراحل المختلفة في التاريخ لم تكشف له عن صورة أي مطلق يسودها ، بلى عن تعدد لا يرتبط بوحدة أو قياس يرتبه وينظمه .

ويظهر كل واقع اجتماعي إذن كتعبير عن شيء باطني ، فهو كشف عن نظام ايديولوجي يعمل بطريقة واعية أو لا واعية .

عبّر آلفرد فابر عن هذا الاتجاه عندما كتب بأن كل ثقافة تتميز بسحنة أو سيماء خاصة بها ، تعلن وتعكس غائية عقائدية ، كما يعكس ويعلن وجه الإنسان جوهره الداخلي أو عقله ونفسيته . أما سوروكين فعبّر عن هذا



الاتجاه أيضاً ، عندما أكد بأن ما يفصل بين مختلف العوالم العقلية والمعاني الكبرى ، هو اختلاف في الأجوبة التي تعطى على السؤالات التي يطرحها الإنسان حول طبيعة الواقع ، وحول طبيعة القيم النهائية .

الفرد الذي يواجه الوقائع والأحداث في واقعيتها الصرفة ، أو الذي يقصر دراسته عليها في انعزالها ، لا يلاحظ آو يدرك شيئاً ، لأن الوسط الذي يحيط به ، يلوح كأنه في فوضى ودون معنى .

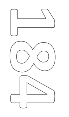
يفرض الاعتراف بالوقائع ودراستها ليس فقط وعياً حسياً وانتباهاً موضوعياً ، بل أحكاماً في قيمتها ومعناها . يستطيع الانسان آو الباحث ، في الواقع ، أن يجد تقريباً أي معنى أو منطق في الأحداث ، عندما يستطيع أن يجعلها ترتبط بإطار ايديولوجي عام : ودون اطار من هذا النوع ، لا يستطيع حتى ملاحظتها أو رؤيتها .

يستطيع الإنسان أمام تعدد الاشياء والمظاهر والوقائع أن يتصور أكثر العلاقات اختلافاً بينها ، تبعاً للموقف الايديولوجي الذي يتخذه . لا يقدم التاريخ ذاته لنا أي مبدأ حقيقي في تنظيم هذا التعدد ، الذي يعود تنسيقه إلى الفكر الإنساني ، وخصوصاً الفكر الذي يعتمد ايديولوجية انقلابية .

فالتاريخ هو مجموعات ايديولوجية دون أن تكون هناك سنّة واحدة تسودها ، وهي مجموعات تنفصل عن بعضها بشخصياتها المختلفة التي قد تتنازع أو تتعادى ، تلتقي أو تتنافر، تبعاً للظروف والأوضاع . تشكل كل ايديولوجية سيستاماً نهائياً يظهر، ينمو، يكتمل ، ويتحقق. ومن ثم ينهار ويموت . فكل شيء ذو بداية له نهاية كما يقول أفلاطون .

يشعر الإنسان باعتماده على ايديولوجية من هذا النوع ، بأنه ، كروسو، جزء من القوى الطبيعية الجميلة ، أو كمازيني، جزء من قوى الإنسانية الحية ، أو جزء من منطق التاريخ كما يقول أتباع ماركس وهيجل . ان نفسه تنشرح وتستطيب تفسيراً واضحاً بسيطاً للعالم .

لا يحيا الإنسان لأجل عيش صرف فقط ، بل لأجل حياة أفضل ، ومن ميزاته الخاصة الفريدة أنه يسعى دائماً إلى تبرير الوجود الذي ينشأ فيه . ليست الايديولوجية الانقلابية محاولة يقوم بها الإنسان في تصوير الحياة وترجمتها أو نقلها كما هي . بل كي يخلق حياة أخرى. فهي ليست خضوعاً للوقائع التي يعرضها العالم علينا ، بل خلق عالم آخر. شق هيجل ، الذي يقف وراء ماركس، طريق هذا النوع من المعالجة للتاريخ ، وبذلك اتخذ موقفاً يختلف ، بشكل راديكالي ، عن موقف الانسكلوبيديين قبله وماركس بعده . فموقفه الأساسي يعلن أن كل مجتمع تاريخي يتميز بروح خاص . هو روح الدور الذي يعانيه والذي يوحي بجميع الأعمال الفكرية التي تبرز في داخله . لهذا نرى كل فكر أو قول ، في دور معين، يتخذ صفة منطقية مهما ظهر لاعقلانياً ولا منطقياً في أدوار أخرى . ولكن ، على الرغم من أن ماركس خرج على هيجل ، عندما أحل النظام الاقتصادي الانتاجي محل روح العصر ، الذي رأى فيه العنصر الموحد الذي يقف وراء الحياة الفكرية الاجتماعية ، فإن ماركس قال بأن كل مجتمع يتميز دائماً بأفكار خاصة ، وبنمط فكري شعوري معين ، لا يستطيع أن يخرج عليه . وعندما ذكرمع انجلز– وخصوصاً أنجلز– بأنه كان من غير الممكن للطبقات الدنيا آنذاك أن تعبر عن أفكارها ومثلها إلا في لغة دينية، فإنه كان يرجع صوت هيجل ، وليس صوت الانسكلوبيديين ، صوت الرومانطقيين العضويين ، وليس صوت العقلانية المادية . ولكن عندما يقال ان



المواقف الايديولوجية تحدد أشكال السلوك الإنساني وما يحيط به من نظم ، فإن ذلك يعني أن الانسان لا يتجاوب فقط مع وقائع طبيعية تحدث هنا وهناك في حدود زمانية مكانية معينة ، بل أيضاً مع رموز محدودة اجتماعياً ، تحتفظ بمعانيها ثابتة طيلة عشرات السنين . أو طيلة قرون فتسوده أثناءها عن طريق الانتظام في ايديولوجية معينة تكسب ايمانه وولاءه ، وبذلك تحدد سلوكه واتجاهاته . إن تجاوب الإنسان مع وقائع طبيعية يعني ان سلوكه محدود بما هو جزئي وخاص ، ولكن تجاوبه مع رموز ذات معان ثابتة ، يعني انه يتجاوب مع الجزئي الذي يمثل العالم الشامل .

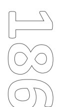
يوضح جاسبرز هذه العلاقة بتحديد طريقين للاتصال بالواقع : طريق تفسيره و طريق إدراكه . فما نلاحظه من الخارج نسميه ظاهرة طبيعية ونفسره كحركة أو نسق يخضع لسنن وما نلاحظه من الداخل نسميه الروح أو الشخصية وندركه ككل . فإلى المدى الذي يكون فيه التدقيق التجريبي ممكناً نفسر الطبيعة ، والكون ، والمادة اللاواعية ؛ ولكننا ندرك الانسان والدور التاريخي، والشخصية الاجتماعية وطابعها الروحي . يقودنا التفسير إلى معرفة قوانين تسود تغييرات الطبيعة التي لا تكشف أبداً عن باطنها ، لأن ليس لها داخل أو باطن ؛ أما الإدراك، فيعود إلى معرفة الكل ككل ذي معنى .

جميع التجارب الانسانية جزئية ، والفكر الإنساني يحاول دائماً أن يملأ الفراغ فيربط بينها. هذه هي مهمة المواقف الفلسفية والايديولوجية ، وبوجه خاص النوع الانقلابي منها . فهي مواقف تتصف ، ولا شك ، بالتجريد . ولكن الصفة التجريدية تميز جميع أوجه النشاط الانساني ومنها العلوم التجريبية ذاتها . فالوقائع والأحداث والاختبارات والتجارب التي تقوم بها هي أيضاً جزئية ، ولهذا تجد نفسها مضطرة ، كي تستطيع العمل بأي شكل ، أن

تملأ الفراغ باستنباط مبادىء أو قوانين عامة تربط بينها ، وتجعل منها كلاً متماسكاً . يقود هذا الاستنباط إما إلى وقائع جديدة مماثلة للوقائع التي نلاحظها ونحسها ، وإما إلى وحدات وعلاقات عامة تمكن ملاحظتها، ولكن يمكن التحقق منها استدلالاً واستقراء . هذه أيضاً هي طبيعة الايديولوجية الانقلابية . فهي وان كانت شيئاً مجرداً نفترضه ، ويتكون من بضع فرضيات ومبادىء عامة ، فإنها ترجع إلى وضع تاريخي اجتماعي معين تشتق منه ، تتحدد بواقعه وأحداثه وتحاول ، كما يحاول التعميم العلمي ، ان تملأ الفراغ بين الوقائع والأحداث الجزئية .

ان حياة أي انقلاب أو أيديولوجيا هي كل حي تترابط فيه شتى العناصر الثقافية الاجتماعية . فعندما نريد ادراك الحياة هذه يجب أن نبدأ من صورتها ككل ، ومن الوحدة العامة التي تميزها ككل . كان لوك يظن أننا نأخذ أولاً أفكاراً بسيطة ، ثم ندمجها في تراكيب فكرية أكثر تعقيداً ، ثم نقولبها في تعميمات شاملة . ولكننا الآن أخذنا ندرك أن هذه الطريق ليست هي التي نتبعها نحو معرفتنا . اننا نبدأ بانطباعات عامة ، عن أوضاع عامة ، وبالتدريج نصل إلى ملاحظة الفروق والأجزاء، انها الطريق التي نتعرف بها على أي شيء . فأي تفسير فلسفي اجتماعي للأدوار الثورية الانتقالية في التاريخ ولظهور الايديولوجية الانقلابية يتجاهل العنصر السيكولوجي ، أو يؤكد عناصر أخرى على حساب ، هو في الواقع خاطىء أو، على الأقل ، فاشل في الكشف عن ديناميك التاريخ .

تشكل كل حركة انقلابية قضية سيكولوجية أو ظاهرة سيكولوجية . أما العناصر السيكولوجية التي ترافقها وتدخل في تركيبها فتعتمد على أوضاع اجتماعية اقتصادية ، وخصوصاً في العصر الحديث . لهذا يمكن القول بأن



هذه الحركات تشكل ظاهرة اقتصادية اجتماعية ، ولكن السيادة التي تحققها على شعب ما ، تجد تفسيرها على صعيد سيكولوجي ايديولوجي ، يكشف عن ذاته ويتبلور في ايديولوجية انقلابية . تتجاوز الايديولوجية الانقلابية الواقع التاريخي، وتنكره ، وتدعو إلى تدميرنظمه ، والقيم التي تسوده . فهي قوة تهدم وتحول ، وتتقدم على البرهة التاريخية القائمة . انها ، بكلمة أخرى ، ما ليس موجوداً ، ولكن ما سوف يكون . وهي ترفض الواقع القائم ، وترفض القيم التي تعبر عنه ، وتنكر قاعدته الايديولوجية وتدعو إلى تحويل العالم تحويلاً يُعطي للإنسانية خلاصها .

لهذا ، يجب أن يُدرك كل انقلاب كبير كنموذج أو كطريقة في تنظيم شتى الإمكانات الانسانية بالنسبة للتاريخ والمجتمع في طبيعتيهما النهائيتين ، حيث ينشأ أساس الانقلاب في صلته وتجاوبه مع هذه الطبيعة تجاوباً ينعكس في التجربة الانقلابية ذاتها . يعاني الإنسان ، أمام تعدد الأشياء وتعقدها ، الدهشة والقلق والحيرة والألم ، ولكنه ، عندما يكشف عن وحدة هذا التعدد ويعبر عنها ، فإنه يخسرما يعانيه إلى حد كبير . قد يعاني أنذاك الرهبة أو القلق ، و لكنه يشعر بارتباط مع الحياة ، ويخسرعزلته عنها . رأى فرويد أن الجنين هو أسعد المخلوقات ، لأن ليس هناك من تناقض في وعيه ، ولأنه لا يعرف أي حدود لأهوائه ، ولأن الكون هوكما يريده أن يكون ، ولأن حاجاته تجد تلبية سريعة حتى قبل أن يصبح واعياً . لهذا ، يمكن القول ان الوعي الضئيل أو تميز الفرد بوعي قاصر ، يكون نتيجة انسجام الفرد مع المحيط الخارجي . فالفرد يشعر آنذاك أنه كلي القدرة ، وهذا يعني ، كما ألمح سبنسر، أنه فرد دون وعي أبداً . ولكن الوضع التاريخي الإنساني لا يسمح ، في الواقع ، بقيام هذا النوع من الوحدة أو القدرة . فتعدد مظاهره وتعقدها يخلقان التناقض بين الفرد

والخارج . يشكل ميلاد الفرد أول حد على قدرته الكلية ، وهوة تزداد اتساعاً ، بينه وبين الخارج ، ولكنها هوة تزداد ايضاحاً وإلحاحاً بضرورة تجاوزها .

إن هذا القلق هو الذي يستتر وراء الحركات الانقلابية في التاريخ . فالإنسان لا يستطيع أن يستمر طويلاً يعاني عالماً لا يفهمه ، لا يدرك حركته أو لا يتجاوب معه . ثم إن سرعة التحول الاجتماعي في المجتمعات الحديثة وما ينتج عنها من عدم استقرار ونسبية فلسفية اجتماعية ، وسعّت في نطاقه لدرجة لم يسبق لها مثيل . لا تؤدي التحولات الاجتماعية في ذاتها إلى قلق نفسي عقائدي . طالما أن هناك تفسيراً فلسفياً واجتماعياً وايديولوجياً يضبطها ، ويضفي عليها معنى ووحدة ، ويفسرها بأنها تعمل صوب أوضاع أفضل . ولكن عندما تصبح التحولات مستقلة في ذاتها ، تتوالى بشكل تلقائي وبقوة ديالكتيكها الخاص فيخفي معناها عن الذين يكابدونها ويضيع تبريرها الإنساني ، عندئذ ، يختنق الفرد ويحاول أن يتجاوزها بموقف ايديولوجي جديد .

تشكل جميع الايديولوجيات الانقلابية ، مهما اختلفت ومهما تناقضت، محاولات في تجاوز تلك الهوة ، وتنطلق من قلق عام يساور الإنسان ، حول وضعه في العالم ، وتقدم حلاً يجد الإنسان نفسه يعيش في وسط مادي اجتماعي ، يختلف عنه وينكره ، غريب عنه ينفيه و يستثنيه من كيانه ؛ فيجد أنه لا يشكل جزءاً من ذلك الوسط ، وأنه ، من ناحية أخرى ، يقف وجهاً لوجه ضده ، يحاول أن يسوده ؛ لذلك ، يمكن ، مع أي جاسا ، تحديد الحياة بأنها حركة يحاول فيها الإنسان أن يصنع شيئاً يحول دون زوال ذاته ، أمام وطأة الوسط ذاك ؛ إن الحياة معطاة لنا، ولكنها ليست ثابتاً ، بل صراع دائم او شيء يجب ان نخلقه باستمرار . هكذا يجد الإنسان نفسه مضطراً ليخلق تراكيب فكرية باستمرار حول الأوضاع التي تحيط به ، فيترجمها . ان أول شيء يصنعه

الإنسان عندما يعي علاقته مع وسطه هو أن يؤمن بشيء حوله ؛ ذاك هو الشرط الأساسي لوجوده . يعاني الإنسان دائماً تجربة عقائدية يعيش منها ؛ كما أنه يتميز بخاصة الوعي الذاتي ، أو بقابلية فكرية تجعله قادراً أن يعي ذاته كفرد منفصل يختلف عن الأفراد الآخرين وعن مظاهر الطبيعة ؟ وهي خاصة تجعله يقف خارج ذاته ، فينظر اليها وكأنها انسان آخر، وتجعله يعي جميع ما يحيط بالتاريخ من مشاكل ومخاطر ، من ألم وموت ، من أزمات وكوارث ، من فشل وخيبة الخ ... فيشعر بعجزه وعزلته أمامها وأمام العالم الذي يحيط به ، فيحاول أن يُعطي معنى وتفسيراً وعلاقة توحد بينه وبين الخارج ؛ وعندما يفشل في ذلك ، يحس أنه قد تحوّل إلى شيء من الأشياء ، إلى كائن تافه ، فيقع فريسة عجزه وفشله . المشكلة الأساسية الأولى ليست كما تراها الفرويدية ، أي كبت تلك أو هذه الحاجة الغريزية ، بل هي ، كما وجد كثير من المفكرين والعلماء ، في نوع العلاقة التي تربط الفرد بالعالم ، وفي أن العلاقة التي تربط بين الفرد والمجتمع ليست علاقة ثابتة جامدة .

***

يبرز هدف كل ايديولوجية انقلابية في اعطاء معنى للتاريخ . ينطبق ما قاله هوايتهد ، في تحديد الله ، بأنه مبدأ عقلانية تمنع العالم من الوقوع فريسة الفوضى والارتجال ، على كل ايديولوجية انقلابية . يهتم الإنسان دائما بقدره ، ولا يستطيع أن يهرب من الاهتمام بعلاقته مع التاريخ ، ومكانته فيه ، وبالكيفية التي يمكن بها أن يحقق مفهوم تلك العلاقة . لهذا نراه في جميع أدواره يخلق الوسائل التي يحقق بها معالجة هذا القدر . أي الأفكار والمذاهب والمشاعر التي تعبر عن مفهوم معين عنه ، وكيفية التعبير عن المفهوم ذاته . فشعوره بالاعتماد على العالم، وحاجته إلى ضمانة كاملة لتلك العلاقة ، يجعلانه

يفتش ، بشكل جبري ، عن العناصر الدائمة المستقرة وراء الأحداث اليومية ، أو التجارب الإنسانية المنفصلة . والحاجة إلى ايديولوجية ، بهذا المعنى ، جزء أصيل في الوضع الإنساني التاريخي ، ولهذا فهي حاجة ماسة عميقة لا نجد مصدراً آخر للنشاط يماثلها قوة وعمقاً . يستطيع الإنسان أن ينتقي بين مُثل أو مواقف ايديولوجية مختلفة ، ولكنه يصعب عليه جداً ، إن لم نقل يستحيل عليه، أن يعيش دون ايديولوجية أو فلسفة حياة . لذلك رأى كثيرون من العلماء ، من أمثال هكسلي ، وفروم ، والبورت مثلاً ، أن العقل الناضج يحتاج دائماً إلى فلسفة شاملة حول الحياة ، وأنه قد يستحيل في الواقع دون هذه الفلسفة ، لأن أحداث الحياة المتنافرة ووقائعها تفرض عليه التطلع إلى نظام يجمعها . تحقق كل ايديولوجية صحيحة للفرد هذا النظام المنسق ، تضفي وضوحاً وقصداً على سلوكه ، تحدد الواجبات والحقوق له ، تشمل جميع مظاهر التاريخ التي تأخذ أهمية في نظر الفرد ، تُعطي العقل وحدة وتوفر معنى للحياة .

ويتضح ذلك بصورة جلية في الانقلابات . فالإرادة الثورية تعجز عن تحقيق أي أثر روحي نفسي في المجتمع والعالم ، دون أن تعتمد على فلسفة حياة تكشف لها عن الثابت والشامل والخالد في الواقع ، ودون قياس يعرّف الخاص والمحدود والمتغير فيه . فتحديد أشياء الواقع ومظاهرها والسنن التي تسودها يشكل قاعدة الإرادة الثورية ، ودون ذلك تعجز الارادة عن التأثير في عصرها ، وعن التدليل على فاعلية في التاريخ .

يحاول الإنسان دائماً أن يتجاوز تاريخيته وزمانيته في موقف ايديولوجي عام . أما الزمان الذي يخسر الانضباط في الموقف ذاك فإنه يصبح زماناً أو تاريخاً للمكان ، وهذا وضع يعجز الإنسان عن معاناته طويلاً . فيحاول تبرير كل عمل يقوم به باعتباره، ضمناً على الأقل، خطوة في تحقيق عمل آخر

ينتهي فيه ، ولكن العمل الثاني هو بدوره وسيلة لآخر ، وهكذا دواليك، إلى نهاية ما يمكن أن نتصوره من أعمال ، وبكلمة أخرى أن أي عمل فردي من أعمالنا يفترض تبريراً له يتضح في سلسلة الأعمال التي نحاول أن نشكل منها حياتنا . ولكن الإنسان لا يقف !عند هذا الحد ، بل يحاول دائماً ان يجد تبريراً لهذه السلسلة ككل ، تبريراً داخلياً في مجموعها ، أي علاقتها بالتاريخ ككل . فالإنسان يجد نفسه مضطراً أن يقف ، عندما يتابع " سلسلة أعماله وأفعاله ، فيقول : انني أفعل هذا أو ذاك ، لأنني جزء من التاريخ ، ولكن ما معنى هذا التاريخ ككل ؟ يجد الإنسان نفسه آنئذ مضطراً لأن يعترف ، بأن التبريرات الفردية التي يضعها لأعماله المختلفة لا تجد ما يبررها ، ان لم يجد تبريراً عاماً لواقع التاريخ ذاته ، مما يوجب بدوره ضرورة تمييز أحد الأعمال التي يقوم بها بصفة مطلقة ، فيعتبره مطلقاً يرجع إليه كل شيء .

يلتزم الإنسان، رضي أم أبى ، فلسفة حياة حول طبيعة الأشياء التي تحيط به ، ويبدأ بمعاناة أزمة وجودية ، عندما يعجز، في خضم الآراء والأحداث والتغيرات والمظاهر التي يواجهها ، أن يعتمد على ايديولوجية تضفي عليها الوحدة والمعنى . أما السبب الأساسي الذي يثير وجود الإنسان ويحوّله إلى مشكلة ، فإنه لا يتصف بطابع علمي أو فكري ، بل هو شعور تلقائي ، أو وعي عفوي ، يبرز في الإنسان ، نتيجة علاقته الديالكتيكية بالحياة . فالإنسان يجد نفسه ضائعاً بين الأشياء والأحداث والمظاهر التي تتألف منها الحياة ، فلا يجد مفراً من توليد بعض التراكيب الفكرية أو المواقف الايديولوجية حولها ، يفسرها بها . لا يولد الإنسان كي يكرس حياته ونفسه ووجوده لمشاغل فكرية وعقائدية ، ولكنه يجد نفسه غارقاً في الحياة ، وبالتالي مضطراً إلى خلق أفكار ومواقف ايديولوجية حولها . يمكن القول عندئذ إن الحياة لا تعمل لخدمة العلم

والفكر ، بل يجتهد العلم والفكر لخدمة الحياة . يصف إي جاسا اعتماد الانسان على الموقف الأول كسبب قاد التاريخ مرات عديدة إلى ما يسميه " بالجنون الفكري " ، الذي سبب أحياناً عديدة سقوط الفكر، لأنه ترك الفكر دون تبرير، زاعماً أنه الشيء الوحيد الذي لا يحتاج إلى تبرير . هكذا ترك الفكرمعلقاً في الفضاء دون جذور عميقة يرجع اليها ، وبذلك فقد القوة الدافعة والفعالية في توجيه سلوك الإنسان وضبطه .

وبما أن الحياة ليست معطاة لنا في كينونتها ومعناها ، وبما أن واقعها يجعل الإنسان ذاته يصنعها ويعطيها حقيقتها ، فالحياة اذن تكون تحديداً للمستقبل أو إنباء به . لا يعني ذلك أن أحداث الحياة ترتبط بنا ، ولكن المعنى الذي تتبلور فيه يعتمد علينا ، لأنه يقرر موقفنا تجاهها . يعرض التاريخ في كل مرحلة من مراحله ، امكانات متعددة أمام الإنسان ، وهو لا يجد مفراً من تبني احداها لأنها تحقق بالنسبة إليه ، جزءاً أصيلاً من الايديولوجية التي يؤمن بها ، فالحياة اذن خطوات وأعمال يتخذها الإنسان بالنسبة لمقياس عام ، هو البرنامج الذي ينهجه للحياة بكاملها .

قد يستطيع الإنسان أن يكيف نفسه بالنسبة لكل شيء ، ولكنه يعجزعن اجراء التكيف هذا بالنسبة لشيء واحد ، ألا وهو أن يرضى بموقف مبهم غامض حول الأشياء والأحداث التي تحيط به، حول طبيعتها ومعناها . هنا يتضح الواقع الأساسي الذي تأبى الحياة أن تقبله . فالإنسان، كي يكون ما هو، يحتاج آولاً إلى الكشف عما هو، عليه أن يقف فيسائل نفسه عن الأشياء التي تحيط به ، وعن مكانه فيها ومنها . يعبرهذا الموقف فقط عن الخط الفاصل بين الإنسان والحيوان، أو بينه وبين النبات والحجر . فكينونة الأخيرة معطاة لها بشكل كامل ، لا تحتاج إلى اتخاذ أي قرار في الموضوع ، تكون على ما هي

عليه ولا تحتاج إلى اثارة مشكلة وجودها كذات . ولكن الإنسان مرغم أن يثير هذه المشكلة باستمرار، فيسأل نفسه : من أنا ؟ ماهو مكاني أو تبريري في هذا الكون ؟ ماذا يجب أن اصنع اليوم أو غداً ؟ أو ماذا يجب أن أكون ؟ كان تطور الإنسان التاريخي يعني انسلاخ الانسان التدريجي عن العالم الذي يحيط به . رأى دركهايم ذلك منعكساً في فكرة الالوهية وتطورها الذي يعكس تطور الإنسان ذاته ، بالنسبة إلى العالم . ففي ابتداء الأمر، لم يكن هناك آلهة بل كائنات مقدسة ، دون أن تجد القداسة مصدرها في أي شيء خارجها. فالحيوانات والأشجار والطيور التي يتمثل فيها طوطم القبيلة تكون موضوع عبادة ، ليس لأن هناك قوة إلهية مستقلة في ذاتها تأتي من الخارج وتبث فيها طبيعتها الإلهية ، بل لأنها إلهية في ذاتها . ولكن التطور الحضاري فصل رويداً رويداً بين الطبيعة الإلهية والأشياء التي تعبر عنها، فأصبحت القوى الدينية ، في الطور الثاني ، أرواحاً أو آلهة تنشأ خارج الأشياء التي تتصل بها ، وبذلك أصبحت أكثر تجريداً وتعميماً . و لكنها ، في تعددها ، كانت لا تزال موجودة في العالم، وهي وإن انفصلت عن الأشياء فإنها بقيت داخل العالم ملازمة له وحالة فيه . فهي تبقى قريبة منا، في هذا الطور ، وذلك واضح في الوثنية اليونانية والرومانية . ولكن في المسيحية والإسلام تتحول الآلهة إلى إله واحد يترك العالم ويخرج منه تماماً . فتصبح مملكته في دنيا أخرى غير هذه الدنيا . يمسي الانفصال بين الالهي والطبيعي الانساني تاماً ، يتحول إلى تناقض أوخصام بين الاثنين . تصبح الفكرة الالهية أكثرتجريداً وتعميماً من أي طور مضى ، لأنها لم تعد تتشكل من أحاسيس ، كما كانت في الماضي ، بل من أفكار وصور عقلية.

***

كان الإنسان البدائي يحس بالوحدة مع عالمه ، مع الطبيعة ، مع الأشجار، مع الناس والحيوانات. وكان يتجاوب معهم جميعاً ، فهو منهم وفيهم، أما التطور الحضاري فقد ابتدأ عندما أخذ الإنسان يعاني الحياة كمجموعة من المتناقضات ، ويكابد صراعاً وكفاحاً معها . فقد كان عليه ان يسود العالم حوله، وبازدياد عنف الصراع يكبر معنى حياته او حس الحياة فيه . ففي تلك الأدوار السلبية من حياته ، المليئة بالأزمات الكبرى ، كان الإنسان يعلو الى أبلغ مراتب انسانيته، بينما تجعله أدوار الرفاه والاطمئنان ، في عبارة مامفورد ، " أبله يحيا كالنبات " ، دون أن يجد لذاته قصداً يكشف عن قواه ومكامن الخلق فيه .

وعندما يسأل كل منا نفسه ، ماذا يجب أن يكون ، أو ما معنى حياته، فلا يجد مفراً من مواجهة مشكلة الإنسان في كينونته ، آو مشكلة ما يقدر أو ما يجب أن يكون عليه من ناحية عامة ، يعني اننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نرسخ لأنفسنا فكرة عامة عن وجودنا ، وأن نكشف حقيقة الوسط الخارجي الذي يحيط بنا ، وحقيقة العالم الذي نعيش فيه . ولكن هذه الاشياء التي تحيط بنا لا تنبئنا عن ماهيتها ، وعن حقيقتها ؛ فيجب علينا نحن ، أن نكشف عن ذلك ، وهو عمل يرتبط ارتباطاً مباشراً بإمكان الفرد العقائدي . إذن ، ليس الأمر شيئاً خارجاً عن قدرة الانسان ، وباستطاعته أن يتبناه ويهتم به ، أو أن يتجاهله ولا ينشغل به . انه جزء لا يتجزأ من الإنسان ذاته ، والإنسان يجد نفسه مرغماً على أن يترجم الحياة وان يعطيها معنى .

يرفض الإنسان ، من ناحية عامة ، وليس الجماهير الشعبية فقط ، كما يقول كثير من المفكرين ، أن يعترف بأن الصدفة تسود الحياة ، ويأبى أن يلجأ إلى فكرة بصورة دائمة لتفسير ما يحدث حوله . لهذا ، فهو يحتاج إلى فلسفة حياة تنظم العالم من حوله ، وهو يقبل تلك الفلسفة أو الايديولوجية

بشكل إيماني ، وليس عن طريق التحليل والاستقصاء الفكري أو العلمي . وهكذا نجد ميلاً انسانياً عاماً إلى الإيمان ، بأي نوع من المواقف الايديولوجية ، إن كانت تفسر الأحداث والواقع بشكل منسجم . أو كتعبير عن سنن عامة تكمن وراءها وتسودها ، فتلغي من التاريخ عنصر العرضية ، بتقديم مبدأ جامع يتجمع كل ما يحدث وراءه ويفسر جميع ما يقع . فإزاء التعدد الباطني . وإزاء التعدد الخارجي الذي يجبهه فيه التاريخ ، يشعر الفرد بمأساته ، ويحس أحياناً بأنه خسر كل حس بالوجود . لهذا ، فهو يفتش عن الوضوح والوحدة ، ولا يجدهما ، في عبارة سوفي ، الا في نوع من الدكتاتورية الباطنية ، أي في موقف موحد يضبط النوازع والميول والقوى المختلفة التي يعانيها ويتعرض لها . المواقف الانقلابية الكبرى في التاريخ هي خروج من الواقع ورجوع إليه في آن واحد ؛ خروج منه ، لأن الانسان يأبى أن يراه كما هو ، ورجوع لأنه يحاول عن طريق الايديولوجية أن يصنعه في الصورة التي يريدها ؛ يحكم الإنسان في خروجه من الواقع على العالم . فمن جهة ، يرى أنه مضطر إلى العيش فيه ، ومن ناحية أخرى ، يجد أنه يستحيل عليه ذلك ، في عالم تسوده الصدفة والألغاز . فهو يشعر بحاجة إلى تحويل دائم مستمر ، لما يجده من فوضى وصدفة ، فيخلق لذاته دنيا يسودها الانسجام والمعنى ، ويعبر عنها بايديولوجية معينة .

اعتمدت كل التحولات الجذرية في التاريخ دائماً على قاعدة ايديولوجية، أو بالأحرى كانت التحولات الاجتماعية الكبرى في التاريخ تولد تحولات عاطفية عميقة ، وهذه الأخيرة كانت تجد تعبيراً عقلانياً عنها في صورة جديدة عن العالم والإنسان . لهذا السبب ، كان أي أمل في خلق مجتمع أو عالم جديد في ذاتنا ، أو في الخارج ، يقوم في تغيير ايديولوجي مقابل . فكي

نحدث أي تحويل أساسي في الإنسان والتاريخ ، يجب أن تقودنا ايديولوجية انقلابية يكون من قدرتها أن توحد كل مظاهر التجربة الإنسانية ، وان تقود التطور الإنساني في كل طور من أطواره .

فمن الخصائص الأولى التي تميز الإنسان ، يبرز حس من الخوف والاجلال والاستفهام أمام التاريخ ، يمازجه قلق عميق أمام قواه التي تقف خارج عقل الانسان لا يستطيع أن يمتد إليها ؛ فيقضي جزءاً كبيراً من حياته أمام المجهول . الإنسان هو المخلوق الوحيد ، الذي يحس عفوياً ، بأن هناك في الطبيعة أكثر مما تراه العين . هذه المجابهة للمجهول، بالإضافة إلى وعيه للموت، أضافت إلى وجوده بعداً مثيراً ، جعله يتجاوز القبول الحيواني الساكن الأبله للتاريخ ويحاول دائماً ان يعطي الحياة معنى مستقراً ثابتاً .

إن الايديولوجية ، زمانية كانت أم دينية غيبية ، هي جواب الإنسان عن عجزه ، وإدراكه لهذا العجز، أمام الحياة والتاريخ . القصد منها تجاوز حدود العجز ، ذاك . وسائل التجاوز عديدة ، ولا تقتصر على قيام ايديولوجية شاملة أو انقلابية . فبعض المفكرين يرون أن الحب والصداقة هما أدوات في هذا التجاوز ، وآخرون يضعون المظاهر التي تولدها المخدرات ، وتلك التي تسود الجماهير في حالة حماستها العاطفية ، في المستوى ذاته .

يأبى الإنسان أن يعطي مكاناً ، أي مكان ، للصدفة في مظاهر التاريخ، بل يحاول أن يضفي عليها معنى ومنطقاً . فأحداث التاريخ والحياة يجب أن تخضع لمنطق عام يحددها ، ويعيّن مواقعها، ويكشف مجراها . يلتقي الإنسان الحديث ، من هذه الناحية ، مع الإنسان البدائي ، ولا يختلف عنه في القصد الذي يكمن وراء ما يقدمه من تفسير الأحداث ، وان كان يختلف عنه في

الأشكال التي يتخذها هذا التفسير ؛ فكلاهما يأبى أن يخضع للصدفة ، وكلاهما يحاول أن يرى المنطق والمعنى يسودان الحياة التي تحيط به . التجربة التاريخية تدل بوضوح على أنه يستحيل انشاء حضارة ، أو دور تاريخي ذي شخصية معينة ، أو انقلاب ذي فاعلية خلاقة دون الاعتماد على مبدأ فلسفي جديد ، أو دون نوع من أنواع الايديولوجية الانقلابية .

تدل أولى مراحل تاريخ الإنسان البدائية ذاتها أن هذا الإنسان ، حاول دائماً فنياً ودينياً، الكشف عن معنى وجوده وصلة هذا الوجود بالحياة . ففي هذه الجهود البدائية الأولى ، نجد أن الإنسان لا يكتفي بالمنفعة العملية من أدواته وسلاحه ، بل يحاول أن يزينها ويجملها متجاوزاً بذلك طابعها النفعي المحض . حاول هذا الإنسان أن يسير نحو وجوده ، ويتصل بجوهر هذا الوجود، عن طريق بعض الأساطير والطقوس ، التي حاول أن يتحكم بوساطتها في قوى الطبيعة ومظاهر الحياة ، وأن يفسر أو أن يلتمس قاعدة القوى والمظاهر تلك . نبه عدد كبير من المفكرين ، من لوبون إلى فروم ، لهذه الظاهرة ومغزاها . معرفتنا بالإنسان في جميع عصوره ، تدل عليه ككائن منهمك دائماً بإيجاد تفسير للقوى التي تستتر وراء الأحداث ، ووراء تحولات وتغيرات التاريخ . كان دائماً يبسط علامة استفهام كبرى أمام التاريخ ، ويعاني خوفاً دائماً منه . فإن لم يكن من المستطاع مجابهة الاستفهام والخوف مادياً أو واقعياً ، فإن الإنسان يحاول دائماً أن يسودهما نفسياً .

يرى الإنسان نفسه مخلوقاً من المخلوقات التي تملأ الكون ، وحادثة من الحوادث التي تذخر الحياة بها ، يجد نفسه في العالم دون سابق معرفة أو تصميم أو إرادة ، يشارك في العالم الطبيعي كأحد أجزائه الأخرى ؛ ولكن هذا الوضع يحمل . من جهة أخرى ، إمكاناً يجعل الإنسان يتميز ويعلو ، لأنه

يجعله المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز هذا الوضع ، فيجد نفسه مضطراً ، بقوة ما يميزه من عقل ووجدان وخيال ، أن يعلو على حدوده كحادثة. أما طريقه إلى ذلك فتظهر بإعطاء معنى لوجوده ، باستخراج معنى للوجود من الدنيا الساكتة الخرساء التي تحيط به .

أما الايديولوجية التي يحقق ذلك فيها ، فإنها منفصلة عن ذاته ، أو تمدّ بهذه الذات، وتقيم أمامه صورة انسانية جديدة ، كنقيض لذاته . هذه الصورة لا تمثل الانسان ، والانسان لا يمثلها ، لأنها تحقق له ما يهفو ويتشوق لتحقيقه في هذا الوجود . الإنسان كائن متناه ، لذا، نجدها هي تتخذ شكلاً لامتناهياً ؛ الإنسان غير كامل ، وهي كاملة ؛ الإنسان كائن زماني وهي خالدة ، الإنسان ضعيف وهي كلية القدرة تسود التاريخ ، الإنسان في حيرة أمام ألغاز الحياة ومعمياتها ، وهي كلية المعرفة ، تعطي حلاً لكل لغز وتفتح مغاليق كل سر؛ الإنسان يعيش في الشر وهي خير مطلق ؛ الإنسان جاهل وهي معرفة تامة ؛ الإنسان خاطىء وهي قداسة مطلقة . الإنسان منقسم على ذاته وهي وحدة متكاملة ؛ الإنسان كائن نسبي وهي لا تعرف الحدود . هكذا يقف الإنسان، أو بالأحرى الإنسان الانقلابي ، والصورة الانقلابية التي تقدمها الايديولوجية ، كطرفين في وحدة يتكاملان فيها ، الانقلابي بموقفه وخصائصه السلبية ، التي يريد التحرر منها أو تدميرها ، شوقاً لما يكمن وراء الصورة الانقلابية ، وتلك بخصائصها الايجابية ، تبث الايمان والصراع والصلابة في نفس المؤمن بها .

* * *

كانت حركة الإنسان منذ عشرات الألوف من السنين جهداً متواصلاً متتابعاً ، يحاول فيه أن يسود التاريخ والعالم الخارجي الذي يحوطه . ففي مقابلته معهما ، حاول الإنسان دائماً أن يرتد عليهما ، وأن يؤكد ذاته وأن يسودهما . اتخذت هذه المحاولة طرقاً عديدة لا تقع تحت حصر، ولكنها ، جميعها . يمكن أن تنقسم أساسياً إلى نوعين ، النوع العقائدي والنوع التكنيكي. ففي كل مجتمع من المجتمعات ، نجد تركيباً عقائدياً وتركيباً تكنيكياً ، وهما يمثلان الوجهين الأساسيين للموقف الإنساني . ففي التركيب الثاني ، نجد جميع الوسائل التكنولوجية ، وجميع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والحقوقية الخ ... التي يحاول الإنسان أن يضبط بها العلاقات الاجتماعية الإنسانية ، بين مختلف الجماعات والفئات والأفراد ، الذين يتشكل منهم المجتمع الواحد . فهي الإطار الخارجي الذي يركز قواعد العلاقات وحدودها ، وتنطوي على جميع الوسائل التي يحاول الإنسان أن يتحكم بوساطتها في الأشياء الخارجية ، ويجعلها في خدمته ، بشكل يرعاه ضد الأخطار المحدقة به ، فيوفر من جهده ، ويزيد من انتاجه ، ويضمن حاجاته ويوسعّها . وهي الوسائل التي يحقق بها الإنسان سيادته على الطبيعة ، التي تساعده في الغلبة على المخاطر الخارجية ، والتي تمد في معرفته للقوى المحيطة به .

أما التركيب العقائدي فيتجاوز هاته العلاقات ، ويبرز في الحياة الباطنية والوجدانية الفكرية التي تبرر، في الواقع ، التراكيب الخارجية . ففي كل مجتمع ، نجد مجموعة من القيم والعقائد تولدها ايديولوجية معينة ، يتمسك بها المجتمع ، يعيش فيها ، ويجد بها وحدته والإطار الذي يحدد سلوكه ويدعمه . تجد جميع العلاقات والنظم الاجتماعية ، من المصنع إلى الأسرة إلى الدولة...

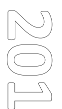
وحدتها ومعناها في التركيب الايديولوجي الذي يشكل دنياها الباطنية وجذورها الداخلية. تنسج المجتمعات الإنسانية دائماً وأبداً ، في كلمة ماكيفر، شبكة عقائدية حولها ، كما ينسج العنكبوت خيوطه .

ليس باستطاعة النشاط الإنساني الجبار، الذي نراه كامناً وراء إبداع الإنسان الفني والديني ، ووراء المظاهر الحضارية كلها ، أن يرجع إلى حاجات غريزية عضوية ، و يستحيل ادراكه تبعاً لحاجات مادية اجتماعية . الكبت أو الاكتفاء الفيزيولوجي المادي ، أمر يقصر عن تفسير تلك المظاهر، وبالأخص ما يرجع منها للفن والدين والعقائد والقيم ، لأنها تحاول ان تجد حلاً لمشكلة الإنسان الأساسية ، مشكلة وجوده في التاريخ . إن جميع الأفراد و جميع المجتمعات تنهج ، في هذا الشأن ، نهجاً مثالياً ، إن نحن فهمنا من المثالية ، كما سبق و تبين في الفصل السابق ، أنها كفاح في سبيل حاجات غير فيزيولوجية أو مادية . قد يكون هذا التحديد توسيعاً لمعنى الكلمة ، ولكنه توسيع يوضح لنا تلك الحاجات الأدبية والفنية والأخلاقية والعقائدية التي تسود الإنسان . تتغير جذورها وينابيعها وتنتقل في أشكال عديدة ، بين طرفيها الغيبي والزمني ، ولكنها ظاهرة أساسية في وجود الإنسان . ستبقى هذه المواقف الايديولوجية ظاهرة ملازمة للإنسان ، حتى في مجتمع يتوصل إلى حل جميع حاجاته المادية ، الفيزيولوجية ، الاجتماعية، السياسية أو التكنولوجية . فهذا الحل ، لا يستطيع أن يجعل الإنسان في منجاة من الشعور بالوحدة والعزلة أمام قوى الاجتماع والحياة ، أو من الشوق إلى الوحدة مع العالم الخارجي . تبلور الإنسان ككائن جديد ، عندما خسر وحدته مح الطبيعة الأم ، إثر ظهور الوعي فيه ، ونتيجة ما ولده الظهور ذاك من احساس بذات منفصلة ، وبوجود يُعتبر، من المهد إلى اللحد ، كحادثة من حوادث التاريخ . فكان الإنسان يحاول دائماً

أن يهدم جدران هذا السجن الميتافيزيقي ، بإنشاء تراكيب ايديولوجية تحقق وحدته مع الآخرين ومع التاريخ . هذا الميل إلى تجاوز هذه العزلة وتحقيق هذه الوحدة ، يكمن وراء جميع التاريخ الإنساني ، ووراء جميع حركة الإنسان وتحركه نحو التاريخ ، ووراء جميع الانقلابات والأدوات الثورية التي كانت ، في الواقع صدى وترجيعاً للميل ذاته . كلما مر الإنسان بدور تاريخي انتقالي . تتفكك فيه عرى الوحدة التقليدية ، يفجر هذا الدور الانتقالي في المجتمع قوى الميل فتنطلق آنذاك حركة ايديولوجية جديدة ، تدعو إلى صورة انسانية جديدة .

لهذا، كان من العبث دائماً نقض الايديولوجية القائمة ، بالاعتماد على اعتراضات عقلية . محاولات من هذا النوع كانت تنتهي دائماً بالفشل ، لأنها تسيء فهم روحها وقواعدها الأساسية فتجزئتها إلى عناصر متعددة ، أمر غير ممكن ، لأنها كل متكامل ، يجب أن ننظر إليه كقوة تاريخية كبرى ، نجد تحققها الأساسي ليس فيما تعد به ، بل في التحولات التي تجريها في العالم . يكون النقد الفكري أو الاعتراض العقلي المنطقي ذا فاعلية في خاتمة دورتها فقط ، أي بعد أن تكون قد استنزفت حيويتها وقواها في تحققها ذاته ، وبعد أن تكون الأوضاع التاريخية قد تغيرت بشكل لا يتلاءم معها . عندئذ ، يمكن للاعتراض أن يأتي بنتائج كبرى ، ويصبح في الواقع ضرورة ، لأنه يستطيع ، آنذاك ، إيقاظ الوجدان وإعداده للتركز على حركة انقلابية جديدة ، تجد ضرورتها في ضرورة تجديد المجتمع بما يتلاءم مع منطق الدور التاريخي القائم . لايعطي التاريخ مثلاً واحداً عن مجتمع استطاع أن يجدد ذاته ، وأن يسترجع حيويته الروحية والنفسية دون اعتماد ايديولوجية انقلابية .

يشيخ المجتمع ويضعف ويصاب بانحلال عام ، عندما تشيخ فلسفة الحياة التي يعتمدها فتعجز عن توليد الحماسة والايمان الصوفي بها . وهي



تشيخ وتعجز بمرور الوقت ، الذي يزيل معالم السحر والجاذبية عنها ، ويعجز النظم التي تعبر عنها ، عن التكيف مع أوضاع جديدة طارئة . عندئذ، يتمرد المجتمع ويحاول ازالتها واستبدالها بأخرى . تكون أكثر فاعلية في التعبير عن الأوضاع الجديدة .

بإمكاننا القول هنا إن الموقف الايديولوجي الانقلابي يستمر في بعض معانيه شعوراً بالضعف أمام الحياة والتاريخ ، لأن الشوق الملحّ إلى الاتحاد معهما يدل ، في الواقع ، على ارادة الإنسان بأن تضيع نفسه في أحد الأشكال الايديولوجية ، فلا يحس بانفصالها أو بعزلتها أمام الحياة والتاريخ ؛ هذا الشوق إلى عالم من اللاوعي ، تمتزج فيه الذات الانقلابية ، يدل أيضاً على حاجة الذات إلى تأكيد ذاتها . الاحساس بالضعف أمام التاريخ والحياة والحاجة إلى التأكيد الذاتي، يشكلان وجهين أساسيين في الايديولوجية الانقلابية . ولكن ما تنطوي عليه الذات الانقلابية لا يعني أي قرابة مع غريزة البقاء في الداروينية ، لأن اندفاعها في الحياة اندفاع وجداني ، وليس اندفاعاً غريزياً . وهي بعيدة عن ارادة القوة عند نيتشه ، لأن ميلها إلى تأكيد ذاتها، وإن كان يشارك ارادة القوة في يقظة الوجدان ، فإنه في الواقع يحقق ذاته في امتداد وجداني إلى الخارج، في ذات أخرى قد تمتد إلى العالم كله . ليس المجتمع تجمعاً آلياً بل هو شخصية محددة . تبرز في نظرة وجودية معينة ، تعطيه حدوداً فاصلة . وتضفي عليه مزاجاً تاريخياً يعرّفه ويقدّمه إلى التاريخ . لهذا ، فعندما نتكلم عن وحدة المجتمع أو الانقلاب نعني ، في الواقع ، وجداناً عاماً ينبثق من هذه النظرة الوجودية الايديولوجية . المجتمعات الانسانية لا تجد وحدتها في علاقاتها المادية أو نظمها الاجتماعية ، التي قد تدعم وحدتها وقد تضعفها ، إذ قد تؤدي إلى الخصام والانقسام ، كما تؤدي او تساعد على

التعاون . تتضح الوحدة في نظرة واحدة إلى التاريخ ، تستطيع وحدها أن تولدها لأن بها وحدها ، يمكن أن يتجاوز الأفراد المسافات الفاصلة ، فيلتقون لقاء عاماً في موقف وجداني واحد ، يلغي ما يمكن أن نسميه بالحواجز الميتافيزيقية بينهم . تصبح الثقافة تجمعاً كمياً ، والمجتمع تجمعاً آلياً مادياً خارجياً ، عندما تخسر الايديولوجية حيويتها ونشاطها ، فتعجز عن فرض ذاتها على الوجدان والعقل .

يجدر الانتباه إلى المزالق التي ينطوي عليها الانتقال من الإقرار بما هو كائن ، إلى ما يجب أن يكون . فإذا كنا نكشف عن حاجة الانسان إلى موقف ايديولوجي يفسر علاقته مع التاريخ والعالم ، فلا يعني ذلك أبداً أن هذه الحاجة يجب أن تتحقق في نوع ايديولوجي معيّن . كل ما يمكن قوله ، من ناحية علمية ، هو أن تلك الحاجة يجب أن تحقق ذاتها بشكل من الأشكال ؛ فعندما نقول مثلاً بأن هذه الصخرة تنطوي على إمكان تمثال ، نكون نعني عادة، وهو الصحيح، بأنه ان سُخر للصخرة النحات الملائم الذي يستخدمها في خلق تمثال ما ، فإنه من الممكن خلق تمثال منها . ولكن سخافة القول تكون بارزة ، إن كنا عنينا بأن الصخرة تنطوي على ميل إلى تحقيق ذاتها ، وهو تحقق يصح لها فقط ، إن تحولت إلى تمثال .

إن قضية من يعترف بحاجة الإنسان إلى فلسفة حياة عامة ، إلى ايديولوجية شاملة تفسر وجوده وعلاقة هذا الوجود مع العالم والتاريخ ، ثم يردف فيؤكد بأن هناك طريقاً ايديولوجية واحدة معيّنة في تحقيق هذه الحاجة ، هي قضية تماثل من يتخذ المعنى الثاني المتقدم حول الصخرة ، في إمكان تحولها إلى تمثال .

لا يستطيع الناس أن يعملوا سوية في تفاهم وتماسك ونشاط وحيوية ، دون بعض الحقائق النهائية التي يتقبلونها كقاعدة لسلوكهم . اتهم ماريتان ديمقراطية القرن التاسع عشر البورجوازية بأنها حيادية حتى بالنسبة إلى مشكلة الحرية ، وبأنها دون فكر مشترك أو عقل خاص بها . لم يكن الوحيد في ذلك ، بل كثيرون هم الذين قالوا القول ذاته . اتخذ الفيلسوف الاجتماعي مانهايم الرأي عينه تقريباً فكتب بأن عصر الليبرالية كان بالأحرى فريداً في هذا النمط الفكري ، وبأن التحول الاجتماعي ممكن دون الاهتمام بأشكال عقائدية في تأكيد التماسك الاجتماعي .

هذا القول غريب ولا شك ، وخصوصاً عندما يأتي على لسان فلاسفة اجتماعيين كماريتان ومانهايم . لم تكن الليبرالية أو الديموقراطية البورجوازية حيادية أبداً وخصوصاً في قضايا الإنسان الكبرى . فقد كان لها فكر خاص وفلسفة منسقة كاملة تميزها ، وقد اهتمت أولاً، وبالدرجة الأولى ، بقضية التماسك الاجتماعي والوحدة وكيفية تحقيقها . ان صورة المجتمع التي كرستها، وان كانت تقضي بتعدد المصالح والمنافع المتناقضة ، وتعدد الجماعات والهيئات المنافسة ، فإن هذا التعدد نفسه ! وهذا أمر أساسي يجب ألا يغرب عن فكرنا ، مستقلاً ، بل كان امتداداً لليبرالية كإيديولوجية عامة وفلسفة واضحة. كان أيضاً ، في نظر الايديولوجية التي يرجع اليها ، تعدداً محكوماً ، ليس بتناقضه ، بل بالوحدة العامة التي تسوده على الرغم منه ، لأن التعدد أو التناقض لم يكن يؤثر في الوحدة الأصلية التي تضمنتها حركة المجتمع ، لأنها محتومة بطبيعة المجتمع وطبيعه حركته في التاريخ .

لم تكن الليبرالية حيادية ، وحروبها وثوراتها وأشكال عنفها وتعذيبها وقتلها ، ضد الذين يؤمنون بها في اوروبا وأميركا وانكلترا . وأشكال قسوتها



ووحشيتها ولا إنسانيتها في أفريقيا و آسيا وأميركا اللاتينية ، برهان صارخ على ما أقول . لم تهمل الليبرالية أيضاً الأشكال الدينية ، بل أعلنت ضدها حرباً جعلتهما حربها الأولى ، وقضيتها المقدسة ، وذلك رغبة منها في جعل أشكال عقائدية جديدة تسودها . لقد نبذت الأشكال الدينية التقليدية ، ولكنها حملت دينها الجديد وبشرت به بتعصب لا يقل عن تعصب المسيحيين الأولين . ينطبق قول ماريتان و ما نهايم على الايديولوجية الليبرالية في دور انهيارها ، ولكن هذه الايديولوجية لا تقتصر على القرن العشرين ، بل تمتد إلى قرنين ونصف القرن قبل القرن العشرين ، خضبّت خلالها قارات العالم الخمس بالدماء.

اعتماد بعض المفكرين على أساليب وتكنيك المساومة والتسوية ، في تحديد ميزات المجتمع اليبرالي الأولى ، فلا يرون في الديمقراطية شيئاً آخر، هو اعتماد باطل لأنه تحديد عاجز جداً . يتحقق تكنيك المساومة والتسوية لأن هناك تماسكاً أو أنسجاماً اجتماعياً سياسياً حققه اشتراك الناس فى الموقف الايديولوجي ذاته ، وعندما يميل الفكر إلى تأكيده دون هذا الموقف ، أو بشكل مستقل عنه أو عندما يتجاهل ذلك الموقف ولا يبالي به ، فإن ذلك يعني انهيار الموقف وتفسخه . لهذا كانت وحدة المجتمع الليبرالي تعتمد أولاً على إعلان قيم نهائية ، وهي وحدة تنشأ من وحدة هذه القيم ، وعلى قوتها ينشأ تعدد المصالح والآراء فيها .

الايديولوجية الانقلابية كمطلق

تحتاج الحركة الانقلابية إلى الايديولوجية الانقلابية كمطلق ، لأن هذا الشكل وحده يستطيع أن يؤكد الايمان بنصرها ، وأن يحشد القوى اللازمة لذلك . فإذا لم تؤمن الحركة الانقلابية إيماناً تاماً بالنصر ، وإذا لم تكن تعمل بقصد صارم على تحقيق النصر، فإنها تسجل فشلها عند ولادتها بالذات .

لا شك في أن هناك ميلاً أساسياً في الإنسان إلى تركيز حياته على مبادىء عامة ينسب اليها الحقيقة المطلقة ، ويعتبرها شاملة غير محدودة . قد تكون جذور ذاك الميل في طبيعة الوضع الإنساني ذاته ، أو قد تكون في طبيعة العقل ، فالأمر يخرج عن نطاق بحثنا . أما الشيء الذي يتوجب تقريره هنا ، فهو هذا الواقع فقط : ميل الانسان الدائم إلى التفتيش عن بضعة مبادىء يعتبرها ثابتة شاملة . انها ظاهرة تنطبق على الأفراد والجماعات ، والأدوار التاريخية . قد تتخذ هذه المبادىء الله ، أو العقل ، أو الأمة ، أو المادة ، أو أي مجد آخر محوراً لها . ولكنها جميعها ، تتسم بطابع الحقيقة المطلقة في نظر الذين يتمسكون بها .

مهمة الايديولوجية الانقلابية هي توليد وحدة بين الفرد والمجتمع ، بين الفرد والحياة والتاريخ ؛ فتصبح تلك الوحدة ممكنة التحقيق ، عندما تبرز ذاتها كصواب مطلق ، وتستثني امكان وجود أو صدور أي خطأ فيها أو منها . فهي تعلن أنها معصومة ، وبذلك . تعتمد على الله أو الطبيعة أو التاريخ .

كانت جميع الحركات الانقلابية الكبرى تؤمن ، بتعصب تام ، بأنها تحمل في يدها الحقيقة الوحيدة التي تفسر الوجود الأنساني ، فلا تتعرف إلى التعدد الكبير والأبعاد المتفاوتة في التجربة الانسانية وفي المظاهر التاريخية والاجتماعية ، وترفض أن تعترف بذاتية الأوضاع ، بل تشمل كل شيء بمبدأ واحد ، يوحدها ويصهرها في بوتقة واحدة . لهذا. فهي تأبى أن تخضع لنقد أو عداء ، لأن النقد أو العداء يولد شعوراً بعجزها ، ولا يمكن لإيديولوجية من هذا النوع ، أن تظهر بمظهر الضعف أو العجز . تتميز الأدوار الديناميكية في الايديولوجيا الانقلابية بهذه الخاصية الأساسية ، وهي انها جميعها كانت ترفض أن تتفتح للنقد أو الخصام أو المعارضة .

أما الحرية الفكرية أو السياسية التي تزعمها بعض تلك الحركات الانقلابية فهي مغالطة كبيرة . فليس من حركة انقلابية تستطيع ، مهما صحت غائيتها في الحرية أن تسمح ، على الأقل في طور تبلورها أو تحققها الأول ، بتلك الحرية ، لأن هذا الطور ينشأ من ايديولوجيا تفرض عليها طبيعتها الانقلابية الامتداد إلى المجتمع ككل ، تتحقق فيه كمضمون وجداني . فكان الهدف الأول ، أو بالاحرى الضرورة الآولى التي تفرضها عليها طبيعتها ذاتها ، تحرير المجتمع من التيارات الفكرية السابقة ثم تثقيفه بفلسفتها ، وهذا يجعلها تتجه مباشرة و تلقائياً إلى العقل والوجدان تحاول خلقهما في صورتها ؛ و قصدها الأول تنظيف العقل والوجودان من كل شيء يناقضها .

إن الرجوع إلى تحقيقات الحس والتجربة والانطلاق منها كفر في نظر الحركات الانقلابية . كتب هوفر بأنه لمن المدهش حقاً أن نرى كم نحن بحاجة إلى التكذيب وعدم الايمان في جعل ايمان معين أمراً ممكناً . وما قاله باسكال ،

في وصف الدين إذا ما أراد أن يكون فعالاً ، يصح في كل حركة انقلابية كبيرة . فهي كالدين ، يجب أن تكون ضد الطبيعة ، وضد الحس العادي ، وضد اللذة .

تنشأ قوة كل حركة انقلابية من ايمانها بإيديولوجية مطلقة . فإذا كانت ايديولوجية ما على حق ، في قضية دون أخرى ، تفسربعض المظاهر، وتترك مظاهر أخرى ، تصح لبعض الأمكنة وبعض الجماعات فقط ، تصبح ذات حقيقة نسبية ؛ كل ذلك ينزع عنها انقلابيتها ، لأنها تخسر التعصب والإيمان اللذين يوفران لها الاندفاع والوحدة الداخلية ، والاستعداد للتضحية والفاعلية في السلوك . تدل تجارب التاريخ بوضوح على أن ظهور موقف نسبي في الايديولوجية يعني تفتت الايديولوجية . كتب لوثر في كتابه "حول عبودية الارادة" : هل هناك من شقاء أعظم من شقاء التشكك ؟. وفي مكان آخرقال : جرّد المسيحية من تأكيداتها تزل المسيحية ؟ . انه يصف في هذا القول وضع جميع الايديولوجيات الانقلابية . فكل حركة انقلابية لا تؤمن بأن الحقيقة المطلقة تنشأ فيها لا تكون انقلابية في المعنى الصحيح للكلمة ،فتنكمش في فاعليتها ، أو تخسر كل فاعلية. لهذا نرى أن كل من يحاول ان يناقش أو يحور أي مبدأ من المبادىء الأساسية يتهم بالانحراف أو الخيانة . النتاتج هي النتائج ذاتها التي دل عليها كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، من موسكا في اواخر القرن الماضي ، حتى برزيزنسكي . فعندما تنطلق السلطة السياسية في سيستام من الآفكار والعقائد ، يشعر أتباعه بأنه لا يمكن وجود حقيقة أو عدالة خارجه ، يصبح من المستحيل، تقريباً . مناقشة أفكاره أو الاعتدال بتطبيقه . عبّر لينين عن ذلك عندما أعلن بأن كلماته معنية لإثارة الحقد والنفور والاحتقار، لا لإقناع الناس بل لتمزيق صفوف الاعداء ، لا لتصحيح اخطاء الاخصام ، بل لتدميرهم وإزالة معالم وجودهم عن الأرض . فعندما يعلن

الماركسيون بأن تطور الماركسية يعني استمرار مبادئها وأسسها و ثبوتها ، يعبّرون آنئذ عن واقع يميزكل ايديولوجية انقلابية . قد تغيّر الشيوعية السوفياتية الكثير في سياستها ، وفي تفاسيرها للماركسية ، ولكن، ولحد الآن، نجد انها لم تغير مبدأ واحداً من مبادىء الديالكتيك الماركسي الأساسي . لقد تغيّر الديالكتيك نفسه ، في الواقع ، تبعاً لطبيعة المطلق في الايديولوجية ، وتحوّل فقط من اسلوب يتبعه النقد الفكري إلى موقف عام شامل حول الحياة . تعرّض لينين لهذه الناحية ففسر بأن الديالكتيك ينطوي على نسبية ، ولكنه لا يتحول بذاته إلى نسبية ، لأن الأوضاع التاريخية وحدها هي العنصر النسبي . ردد ستالين الشيء ذاته ، في مقال كتبه عام ١٩٣١وفيه يرد على التروتسكيين، فاتهمهم بأنهم يريدون، مرة ثانية ، أن يجروا الناس إلى مناقشة قضايا تنزل منزلة البدائية في البولشفية ، وأن موقفهم يدل بأنهم يفكرون ، من جديد ، في تحويل بولشفية لينين من بده إلى مشكلة تحتاج إلى تعديل . كان لينين و ستالين وغيرهما من الماركسيين يعبّرون ، في آقوال من هذا النوع ، عن طبيعة المطلق في الايديولوجية الانقلابية .

قضية هتلر، وتأكيده على قدسية مبادىء الحزب ، وعلى ضرورة استثنائها من كل مناقشة ونقد ، قضية معروفة . لقد فهم بوضوح أهمية تلك الخاصة في الايديولوجية ، فأعلن للحركة النازية بأن برنامج الحزب برنامج يجب ألا يتغير أو يطرأ عليه أي تعديل وألا يسمح أبداً بأن يصبح موضوع مناقشة ما .

لم يستطع الثوار الفرنسيون بالرغم من اعترافهم بأثر مونتسكيو الكبير، وبما يدينون به له ، يعتمدوه نبياً أو مصدراً أساسياً للثورة ، بسبب الموقف الفلسفي النسبي الذي اتخذه . انهم اعتمدوا فولتير بدلاً منه ، بحماسته

للعقل العام ، وروسو في صليبيته لسيادة الارادة العامة ، لأنهم كثوار انقلابيين، كانوا بحاجة إلى مطلق ، أو إلى قاعدة مطلقة يعتمدونها .

أعلنت الجمعية الوطنية الفرنسية في العام ١٧٨٩ دستورها الثوري ، وقررت أن تقدم له بوثيقة تعلن حقوق الإنسان ، وبعد عامين ، عندما اجتمعت لمناقشة الدستور، قررت بالإجماع بأنه لم يعد بالإمكان اجراء أي تغيير فيه لأنه أصبح من الحكمة تركه كما هو لأنه قد حقق خاصة مقدسة ودينية في شكله الراهن ، وأمسى رمزاً لجميع الفرنسيين . اعتبرت الجمعية ، في كلمات بعض اعضائها ، أن وثيقة اعلان حقوق الإنسان هي القانون الأساسي لقوانين الأمة ولقوانين جميع الأمم الأخرى . وفي جمعية العهد، عندما تساءل الاعضاء عن أسباب استمرار الارهاب والتطهير، وقد اتخذت جميع الاحتياطات الجمهورية والشعبية في تحصين الثورة ، سمعوا روبيسبيير يجيب بأن القصد من ذلك هو اقامة النظام الطبيعي . وتحقيق وعود الفلاسفة . كانت فكرة هذا النظام الطبيعي، وهي فكرة مطلقة ، الفكرة الأساسية في تعاليم الفلاسفة التي اندلعت منها الثورة ، وكانت تنطلق كمرجع أساسي . تحاول الثورة أن ترجع اليه وتقيس به أعمالها وتحقيقاتها .

تميز روسو بحس واقعي كاف للاعتراف بأن صورة المجتمع الذي عرضه في "العقد الاجتماعي " يستلزم آلهة ؛ ولكن مؤيديه اتبعوا تعاليمه ، فحولوها تبعاً لكامو إلى مطلق، يحاولون به تحقيق ألوهية الانسان . كتب جوته فيما بعد ، يعلن عن هاته الخاصة في الثورة الفرنسية فيقول " عندما سمعنا هذه الدعوة إلى الحقوق العامة ، التي يشارك فيها جميع الناس ، من حرية و من مساواة ، من منا لم يشعر بأن روحه أخذت تعلو ، وقلبه راح يخفق بشدة

لقد تحولت جميع الشعوب المستعبدة بأنظارها إلى عاصمة العالم . إن باريس لم تستحق أبداً، أكثر من ذلك اليوم ، هذا اللقب " .

تتخذ الايديولوجية الانقلابية صفة المطلق، ليس لأنها تطلق نفسها كتفسير عام شامل للتاريخ فقط ، بل لأنها تزيل الحدود الإنسانية والتراكيب النسبية التي تنطوي عليها . لهذا ، يمكن القول إنها تتميز بطابع لا تاريخي ، لأنها تقصد إقامة مصير نهائي . بيّن كنت أن نقطة مهمة جداً يجب على فلسفة أو علم الاخلاق أن يتنبه إليها ، وهي وجوب تجنب الاعتراف ، طالما أمكن الأمر. بأي موقف وسط ، إن في أعمال الإنسان أو في خصائصه ، لأن ذلك يولد ابهاماً يعرّض جميع المبادىء الاخلاقية إلى فقدان دقتها وثباتها . لهذا نراه في دراسة خصائص الدين ، يقرر أن من خصائص الكنيسة الأولى أن تكون جامعة ذات شمول تام أولاً ؛ أي أنها بالرغم من تعددها وانقسامها، حول نقاط وقضايا ثانوية ، فإنها بالنسبة لمقاصدها الأساسية ، يجب أن ترسخ وحدتها على مبادىء واحدة ؛ وثانياً : أن تؤكد ثبات مبادئها واستمرارها ، أي يجب أن تنشأ في إطار مبادىء وضعت للمرة الأولى والأخيرة ، ثابتة لا تتغير .

كان فون هيوجل يتكلم باسم الدين واللاهوت ، عندما يؤكد ، بأنه يجب إدراك الدين كشيء ثابت في ذاته ، معطى مرة واحدة وأخيرة ، يجب الدفاع عنه ضد كل تغيير وكل جِدّة .

هذا لا يقتصر فقط على خصائص الدين ، في المعنى الذي أراده كنت وفون هيوجل ، بل يشمل كل ايديولوجية انقلابية ، مهما كانت زمانية أو علمانية . إنها خاصة المطلق ، التي تنطوي عليها الايديولوجيات الانقلابية

الحديثة ، واضحة كل الوضوح ، ولكنها لا ترجع إلى تقليد كالحقوق الإلهية ، بل إلى ضرورة تستتر في مطاوي الوضع الإنساني ذاته .

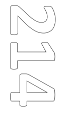
لهذا، فالاعتماد على المنهجية العلمية في بناء مفهوم أخلاقي صحيح كما يدعو إلى ذلك مفكرون كهاكسلي وديوي مثلاً ، أمر يخرج عن النطاق العقائدي ، وبالتالي عن طبيعة المفاهيم الأخلاقية . فالمنهجية العلمية تعتمد الوقائع فقط أساساً لاستنتاجاتها ، تحاول دائماً أن تمتحن وقائعها بوقائع أخرى، وأن تصحح استنتاجاتها بها . إنه اسلوب يفرض التريث والتردد في كل شيء، إلى أن تتكامل الوقائع والتجارب التي تبرر اتخاذ أي رأي ، والشك في كل شيء والامتناع عن الحكم ، إلى أن تتوافر الأدلة الكاملة الكافية .

ولكن هناك أوضاعاً وظروفاً عديدة ، وهكسلي نفسه يعترف بذلك ، لا تمكن فيها متابعة المنهجية العلمية ، مهما اعتمدناها وآمنا بها ، لانها أوضاع وظروف تلزمنا باتخاذ موقف معين وتفرض علينا العمل السريع ، دون أن نتمكن من الاعتماد على تكامل الوقائع . وتأتي الأزمات الانتقالية ، ولا شك ، في طليعة تلك الأوضاع التي تفرض ايجاد حل لا يمكن تأجيله إلى أن تتوافر عليه البراهين والوقائع والتجارب . ثم ان هذه الآزمات الانتقالية تدور حول قضايا الوضع الإنساني الأساسية ، كالقضايا الاخلاقية ، وعلاقة الإنسان بالتاريخ والحياة والمجتمع وهي من القضايا التي لا يمكن اعتماد العلم فيها . قد يكون التريث في الحكم ، والتردد باتخاذ موقف عقائدي معين ، حتى تتوافر جميع الوقائع المبررة ، ممكناً للمفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، ولكنه يستحيل على جمهرة الناس، وخصوصاً في أزمات حادة عميقة كالأزمات الانتقالية .

هناك في كل ايديولوجية انقلابية ضرورة قصوى تلزمها بجعل فرضياتها ومبادئها الأولى فوق كل نقد عقلاني ، لأن كل ايديولوجية تخاف ، وبحق ، ان تنهار ، فينهار المجتمع الجديد أو امكان وجوده إن هي لم تفعل ذلك ؛ دلل كثيرون من المفكرين كسومنر، وباريتو ، وسوريل ، وموسكا ، ولوبون ، على هذه الظاهرة . ان كل ايديولوجية انقلابية يجب أن تكون فوق أي تحليل ونقد ، إن هي أرادت أن تكون فعّالة ، وأن تحقق الدور الذي ترقبه الحركة الانقلابية منها .

فبدون درجة من الايمان التام بالايديولوجية ، يصبح ولاء الناس للحركة الانقلابية أمراً صعباً أو مستحيلاً ، يخسر المجتمع نفسه فعالية حركته ، آنذاك ، ويتحول إلى مجموعة من الذرات المفردة ؛ إن مجتمعاً يتألف من أفراد خسروا هاته المشاعر، مشاعرالولاء لحقيقة خارجة عنهم ، يعجز عن تأكيد ذاته. إن ايديولوجية تزعم ، كالايديولوجية الليبرالية ، بأن المجتمع يتألف من كائنات فردية عقلانية حسابية ، تربطهم ببعضهم البعض علاقة أساسية واحدة، هي تلك التي تفرضها مصلحة ذاتية واعية ، هي ايديولوجية تعجز عن تأكيد ذاتها ؛ ولو أن الايديولوجية الليبرالية ، في ثوراتها المختلفة ، وفي قابليتها على بلورة التاريخ في موقفها ، اتبعت هذا المنطق ، وعملت بوحيه ، لعجزت عن أي فاعلية صحيحة في توجيه التاريخ . لم تعتمد الماركسية أيضاً، وان زعمت أنها مجموعة من المبادىء والنظريات العلمية ، التي يمكن تغييرها عن طريق الوقائع والبراهين العلمية ، على ذاك المنطق أو على تلك الخاصة في انتشارها . فلو اعتمدت عليهما لعجزت عن أن تصبح ايديولوجية أي حركة انقلابية . فكل ايديولوجية انقلابية تنطوي على الإيمان بأن تطبيق بعض المبادىء يستطيع أن يحدد الإنسان ووضعه ، وأن يدل الإنسانية على طريق

خلاصها أو سعادتها النهائية . الاستنتاج الاخلاقي الأساسي ، الذي يصل اليه كامو من تحليله للوضع الانساني ، هو ان سخافة هذا الوضع أو استحالته المنطقية ، تحولان جميع أوجه السلوك إلى مساواة اخلاقية ، لأنه يجعل من المستحيل إرجاعها إلى مقياس مطلق في الخير والشر. ولكن تجربة الوضع الإنساني التاريخية تدل أن الإنسان عامة يعجز عن الحياة تبعاً لمفهوم من هذا النوع ، لأنه مفهوم لا يدعم ايجابياً ، كما يستنتج كامو أيضاً ، قضية الخير والشر. تحاول الايديولوجية الانقلابية الاعتماد على مطلق جديد ، لأنها تحاول خلق انسان جديد، وتؤمن أن خلاص الإنسان يتم ، فقط ، عندما يتحول إلى كائن جديد . فهي تجد نفسها مضطرة بشكل عفوي إلى توليد مطلق جديد . في الوقت الذي تبدأ فيه بنقض المطلق السابق ، لأن الايديولوجية الانقلابية تشكل بداية جديدة ، وكل بداية جديدة تحتاج إلى مطلق تنثق منه . !تعتز الأيديولوجية الانقلابية وتفخر دائماً بأنها بداية حياة جديدة ، تشمل العالم كله ، تتجه إلى جميع الناس أينما كانوا، في كل مكان ، ومهما تغيرت وتباينت أوضاعهم . لازمت هذه الخاصة ، خاصة المطلق كل ايديولوجية انقلابية ، عبّرت عن ذاتها في أشكال مختلفة ، ووجدت حلولاً متعددة ، ولكن دورها كان دائماً واحداً ، يحقق حاجة أساسية في سلسلة الحاجات التي تحاول الايديولوجية الانقلابية تلبيتها ؛ ان طبيعة التشريع ذاتها تفرضها ، لأن كل الشرائع والقوانين التي يعتمدها المجتمع، تحتاج إلى مصدر خارجي ، يضفي عليها الشرعية ويتجاوز ، كقانون سام ، العمل التشريعي ذاته . ان سييس أعطى صورة واضحة عن تلك الضرورة ، عندما جعل الأمة فوق القانون ، فكتب بأنه من المهزلة القول ان الأمة يجب أن تخضع للشكليات القانونية أو الدستورية، التي تخضع لها مندوبيها ، لأنها هي مصدر كل شرعية وقاعدة كل عدالة . عندما طرح أونامونو السؤال الأساسي : ما هو الإنسان ؟ أجاب أنه



عطش للخلود . يبرز جوهر الايديولوجية الانقلابية في ارواء هذا العطش . تضفي تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، على إلايديولوجية الانقلابية جاذبية كبرى . ففي مرحلة انتقالية ثورية ، عندما تنهار القيم التقليدية ، وعندما تخسر قدرتها على تشكيل حلقة حية بين الفرد وبين المشاكل التي يعانيها ، فإن ايديولوجية تتميز بالشمول، وتحاول أن تعطي تفسيراً تاماً لوجود الإنسان ، وتوجيهاً عاماً لسلوكه في العالم الخارجي ، تحظى بجاذبية أكبر بكثير من ايديولوجية أخرى توجهه توجيهاً جزئياً . يميل الفرد، في مراحل من هذا النوع ، كما لاحظ ذلك كثيرون من علماء السيكولوجيا أو السوسيولوجيا ، إلى النظر والحكم على كل شيء بمنظار أبيض أو أسود ؛ لهذا ، على الحركة الانقلابية أن توحي رأساً ، وبصراحة لمن يراقبها ويشاهدها ، بأنها تمثل إنساناً جديداً ، دنيا جديدة . تدل الانقلابات بوضوح على ذلك . فالذين كانوا يراقبونها ، كانوا يرون دائماً شيئاً جديداً لم يتعرفوا إليه من قبل . تستطيع الحركة الانقلابية أن تحقق لذاتها، أمام الشعب والمجتمع ، الأهمية اللازمة والقوة الضرورية في صراعها، إن هي استطاعت ، عند ظهورها وامتدادها ، أن تقرن اسمها بنظرة جديدة إلى الوجود ، بايديولوجية انقلابية ، تجعل الناس يفهمون أنها تعمل في سبيل مصير جديد ، وليس فقط في سبيل دولة أو نظم جديدة ، وأن تولد في أتباعها الإيمان العميق بأن الصراع السياسي الذي يخوضونه ليس صراعاً من النوع العادي ، بل يحمل في طياته مفهوم انسان جديد .

في هذه الخاصة، خاصة المطلق، التي تفسر جميع مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، والتي لا تترك للفرد في ذلك أي اختيار، تكمن قوة الايديولوجية الانقلابية الأولى . فنحن نرى عادة أنه يصعب جداً على الفرد الذي تبلور في مطلق من هذا النوع ، أن يتصور نظاماً مغايراً لنظامه. وهو ينظر إلى قضايا

العالم ، على ضوء الفرضيات التي تشكل نظامه أومطلقه ، فإذا ووجه بوقائع تغاير أو تناقض هاته الفرضيات فهو يرفضها ، يكذبها أو يهملها .

يكمن هنا سر ما نشاهده من مآس في حياة الشيوعيين ، الذين تركوا الحزب الشيوعي ، بعد أن آمنوا بمذهبه وخدموا قضيته سنين عديدة . فخروجهم على المذهب والحزب يجردهم من القاعدة التي كانوا يعتمدونها ، وينطلقون منها في موقفهم أمام العالم . ونجد هنا أيضاً تفسير ما لاحظه بعض المراقبين، وهو أن كثيرين من الذين امضوا سنين في المعتقلات ، يرجعون أكثر ايماناً وولاء للحزب مما كانوا في السابق . فهم لا يعرفون أي ايديولوجية أخرى ، والايديولوجية الموجودة تسد عليهم المنافذ كلها ، وتحيط بهم من كل جانب فيرجعون عازمين على أن يبدأوا كل شيء من جديد، ويحاولون أن يبرهنوا للحزب ولأنفسهم أن ايمانهم قوي راسخ . يحدث الشيء ذاته لكثير من اللاجئين السوفيات في الغرب ؛ فهم يعانون صعوبة جمة في التكيف مع الأوضاع الجديدة ، ويشعرون بوحدة وعزلة أليمتين ، لآنهم يجدون أنفسهم ، لأول مرة ، خارج النظام الذي تبلوروا فيه ، وفى وضع يُلقي قدرهم بين أيديهم .

تعتمد قوة الايديولوجية الانقلابية أو فاعليتها على قابليتها في جعل أتباعها يهملون وقائع الحياة . فهي تقوم على التضحية بالذات ، والفرد الذي يستطيع ، في جو من الحرية الفكرية الفردية ، أن يستمد من تجربته الخاصة أحكام سلوكه ، يعجز، من ناحية عامة ، عن تقديم ذاته للحركة . تضحية من هذا النوع هي فعل غير عقلي ، لا يمكن أن يكون نتيجة عملية فكرية حسابية يجريها الفرد . لهذا ، حاولت جميع الحركات الانقلابية أن تضع شاشة سميكة بين المؤمنين بها وبين وقائع الحياة ، وهي إنما تفعل ذلك ، لتؤكد باستمرار، بأن المذهب الذي تبشر به ينطوي على حقيقة الحياة النهائية المطلقة ؛ فكانت

الحقائق والوقائع التي يبني المؤمن عليها سلوكه ، لا تشتق من الملاحظة المجردة ، بل من الكتب المقدسة التي تعبّر عن المذهب .

تعبر قوة الايمان عن ذاتها كما لاحظ برجسون ، ليس في تحريك الجبال، بل في العجز عن رؤية الجبال . فالثقة التامة بعصمة المذهب أو الايديولوجية الانقلابية ، هي التي تجعل سلوك الانقلابي يستثني ، عفوياً ، المفاجآت والوقائع السلبية من العالم الذي يحيط به . وهو لا يستطيع أن يعاني خوفاً أو حذراً أو انقباضاً أو خيبة ، لأنه لا يرى الأسباب التي قد تولد ذلك ، ولا يشعر بوجودها . تشكل الأشياء التي يمكن للفرد أن يعقلها ، أو أن يفكر بها بشكل واع ، جزءاً محدوداً بالنسبة للأشياء التي يفترضها بطريقة لا واعية . نجد في الوضع الإنساني لذلك ، أن هناك ضرورة تفرض على العقل الإنساني أن يعتمد ، بشكل عفوي ، ايديولوجية معينة مبسطة حول الوجود . نطاق التجربة الإنسانية واسع غير محدود ، ومن المستحيل معاناته بأكمله بشكل واعٍ ، أو بدون قاعدة ايديولوجية .

عبّر لوثر عن ذلك خير تعبير، عندما قال : " يجب أن نتمسك بالكلمة الموحى بها في التوراة ؛ حتى لو رأيت جميع ملائكة السماء تأتي وتقول لي شيئاً آخر مخالفاً ، فلن أشك ، ليس فقط بحرف واحد من كلمات الانجيل ، بل إنني أغلق عيني وأذني ، لأن ما تقوله الملائكة لا يستحق النظر أو السمع " ، لا يُحد قياس فاعلية الحركة في عمق فلسفتها أو واقعية حقائقها ، وان كانت هذه العناصر أساسية ومهمة جداً ، بل في قدرتها على كسب ولاء أتباع يأبون أن يروا أو يسمعوا .

لهذا، تعطي الحركات الانقلابية الحديثة بعض الكتب والوثائق مثل " رأس المال "، أو وثيقة اعلان الاستقلال ، القداسة التي تعطيها حركات دينية كالإسلام أو المسيحية للقرآن والأناجيل ، بالرغم من أنها كتب ووثائق لم تدّع الوحي أو الالوهية . ولكن الحركات الانقلابية تميّزها بالقداسة مفسها ، وتسبغ عليها العصمة ذاتها ليس لأنها معصومة ومقدسة ، بل لأن طبيعة القصد في الحركة الانقلابية تفرض فيها القداسة والعصمة . الحركات تلك تحاول أن تكشف عن التاريخ والمجتمع في ذاتهما ، وباعتماد حقيقة أساسية مطلقة ، تحاول أن تخرج بهما عن حدود الزمان والمكان ، لأن القصد النهائي منها هو اعطاء معنى للحياة كحياة ، وللإنسان كإنسان ، لذا ، يستحيل على الشيوعي ، مثلاً ، أن يرى أو أن يعترف بأن كتب ماركس هي نتيجة وضع تاريخي معيّن ، قد تغيّر وتحول كثيراً بعد ماركس ، وأنه يرفض ، مهما صدق تصوير ماركس في حينه ، تعديلات جذرية أو مواقف جديدة أمام التاريخ ، لأن ذلك يعني كفاءة على النقد الفكري ، وطبيعة النقد الفكري ، في تحديد مارسال ، تحول دون التعصب ، وهذا يتنافى مع القصد الذي يبغيه الإنسان من وراء حركاته الانقلابية ، وهو إنشاء علاقة مباشرة ثابتة مطلقة بينه وبين الحياة . فضعف النقد الفكري الذي يميز الدور الحضاري الحديث ، لا يرجع كما يقول البعض ، إلى بعض فلسفات الارادة . كما نجدها عند فخته ، شوبنهور ، نيتشه ، سوريل، جايمس، برجسون الخ... بل إلى ظهور أشكال جديدة من التعصب ، تدور حول أشكال جديدة من المطلق . وإذا استطاعت هذه الأشكال الجديدة أن تتحكم بالعقول التي آمنت أو تأثرت – فالسبب يعود إلى ما أصاب الإنسان الحديث من تشكك عام .

يستطيع العصر الحديث أن يردد ، إلى ما شاء ، مبادىء النسبية العلمية والاجتماعية والفلسفية ، أو أن يصبح ، كما وصفه وليم جايمس " اللعنة على المطلق " ، ولكن ذلك لن يجمد المواقف الانقلابية الكبرى ، أو يمنعها من مواصلة سيرها وإعطاء التاريخ شكلاً من أشكال المطلق، كلما أمسى التاريخ بحاجة إلى مطلق يسبغ عليه معنى . كان الإنسان دائماً يفتش عن المعنى المطلق في وجوده ، أو في علاقة هذا الوجود بالعالم الذي يحيط به . لقد كان جهداً فاشلاً ، بيد أن الإنسان، لم يرَ، ولن يرى استحالة الجهد وطبيعة الفشل المحتومة فيه . يمكن ، في الواقع، تعريف الانسان بأنه "الكائن التائه "، كرمز للأماني العليا في المطلق التي دغدغت خياله باستمرار دون أن تحقق ذاتها .

تفرض طبيعة الايديولوجية الانقلابية على الدرجة الثورية أن تتضاعف وتزداد امتداداً واتساعاً وعمقاً ، عبر تحقق الحركة الانقلابية ، دون أي سابق تصميم ، وفي كثير من الأحيان ، بالرغم من تأكيدها على اعتدال ثوريتها أو انفتاحها . فطالما كانت الحركة الانقلابية- وخاصتها الانقلابية تعني ذلك- تشتق من ايديولوجية مطلقة ، من فلسفة حياة تتخذ صفة المطلق ، تجد نفسها مرغمة على الامتداد الثوري ، أو فيما يمكن أن نسميه " قانون التضاعف الثوري " . ذكرت روزا لكسمبورغ بحق ، في كتابها عن الثورة الروسية ، أن هناك سنّة حياة في كل ثورة كبيرة، تفرض عليها أن تتجه الى الأمام بخطى حثيثة ، فتقدّم دائماً العناصر المتطرفة إلى الصف الأول، وإلا تندحر أمام ردة تبدهها بها القوى المحافظة . اعترض كاتوسكي على ذلك ورأى في هذا الموقف، خاصة من خصائص الثورة البورجوازية . واتخذ انجلز نفسه موقفاً مماثلاً في دراسته حول الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، إذ ذكر فيها

أن ازدياد النشاط الثوري يقود إلى ردة لا يمكن التهرب منها ، وأن هذه الظاهرة تمثل أحد قوانين الثورة البورجوازية .

ينسجم مفهوم روزا لكسمبورغ مع الفلسفة الثورية التي تنبع منها هذه الدراسة ، أكثر من مفهوم كاتوسكي وأنجلز . ويكون بالتالي أقرب إلى الواقع . الانقلابات الكبيرة واحدة في حقيقتها الأنتولوجية ، و في امتدادها مهما اختلفت في القوى الاجتماعية التي تعبّر عنها ، أو الأوضاع التي تنشأ منها ، أو المقاصد التي تسعى اليها ، أو القيادة التي تشرف عليها ، أو النظم التي تسعى نحوها. وهي كبيرة ، لأنها تنبثق من ايديولوجية جديدة ، تدعمها فلسفة اجتماعية شاملة في التاريخ والاجتماع . لذلك ، كان كل انقلاب يتميز بهذا الوضع الثوري العنيف ، أو هذا الفيض الانقلابي القاسي الذي يقتلع كل شيء يعترض سبيله . فالحركة الانقلابية الكبيرة تولد نفسية صوفية تحاول خلق عامل جديد، فكانت الصفات ، التي تكلمت عنها لكسمبورغ ، أقرب إلى تصويرها، الاصلاحية لا الانقلابية . كان الانقلاب الشيوعي خير برهان على ما نحن بصدده ، وخير نقض لمفهوم انجلز وكاتوسكي . اعترف الأخير أن هذا الانقلاب يتميز بدفع ثوري متزايد، أو بما أسميته هنا بـ " قانون التضاعف الثوري " ، فاعتبر الانقلاب لذلك ، ثورة بورجوازية. إذا كانت الثورات البورجوازية والشيوعية تتبع القانون ذاته ، فماذا يتبقى إذن ، من منطق كاتوسكي ، سوى ما ينطبق على حركات أخرى غير ثورية ، أي حركات اصلاحية ؟..

تسأل كل حركة انقلابية نفسها أولاً عن الكيفية التي يمكن بها تجديد المجتمع . كان الجواب يفرض دائماً ضرورة اعتماد ايديولوجية انقلابية ، تنقض التقاليد العقائدية الماضية التي تشكل إطار الوجود القائم . أما طرق

تحقيق الايديولوجية فقد اختلف الانقلابيون حولها . فمنهم من آمن بالثورية طريقاً اليها ، ومنهم من آمن بالإصلاحية كنهج كاف لتحقيقها ؛ بيد أن التجربة التاريخية تعطي تكذيباً صارخاً بارزاً للاصلاحية ، وتدل باستمرارعلى أن النهج الاصلاحي يوازي انكماشاً في انقلابية الايديولوجية أو خسارة لها . لم تستطع الايديولوجية الانقلابية في أي تجربة ثورية ، ان تؤكد ذاتها إن هي خسرت عنصرالمطلق فيها ، أي إن هي انكمشت في انقلابيتها ؛ كما أنها لم تستطع أبداً أن تصل إلى قصدها عن طريق تدرجي بطيء يعتمد الإقناع والحجة ، والتسوية والمساومة . ولهذا، نرى أن " انقلابيين " كبرودون وفوريه وسان سيمون وأوين، وقد اعتمدوا هذه الطريقة ، يعانون خيبة أمل كبيرة ، من استمرار القوى المفسدة التي سببت ولادة الايديولوجية التي نادوا بها .

لم يكن ينقص هذه الحركات والمواقف عنصر المطلق أو عنصر الشمول في الايديولوجية ، ولكنها جزأت هذا المطلق وقسمته ، وبذلك خسرت نشاطها وحيويتها وامكان بناء مجتمع جديد .

جمع دان جريفس في كتابه : "ما هي الاشتراكية ؟ " تعاريف الاشتراكية في الفكر السياسي الاجتماعي الانكليزي ، فبلغت أكثر من مائتين وخسمين تعريفاً وبالرغم من أنها وجدت في بلد ، لم تتخذ فيه الاشتراكية شكلاً ثورياً ، فإننا نجد قسماً كبيراً منها يعرّف الاشتراكية كحركة انقلابية ، لاتقتصر على اصلاح جزئي ، أو تقف عند مجتمع معين ، بل تمتد إلى مظاهر الاجتماع، فلا تترك مظهراً واحداً دون تغيير، والى الوجود الإنساني ككل . فلا تترك قطاعاً فيه دون تجديد . رأت هذه المواقف في الاشتراكية فلسفة حياة عامة ، تعني التقدم الدائم ، واصلاح العالم ، و سعادة شعبية انسانية جامعة ، ونشاطاً ثقافياً يشمل جميع الأفراد ، وطريقاً لخلاص الانسان . يطالعنا المفهوم ذاك في جميع

أشكال الفكر الاشتراكي في الغرب ، وهو فكر يميل ميلاً واضحاً إلى اعتبار الاشتراكية " دعوة إلى وضع إنساني تتحقق فيه حرية الإنسانية ، كل الانسانية، من البؤس والشقاء ، دعوة تحمل خيال الجنة من السماء الى الأرض " وهي في هذا المفهوم " نور في الظلام الذي يحيط بعالم بائس ، وهي أمل جميع الشعوب وفرصتها وحكمة اقتصادية ، ونجاة سياسية ، وحركة دينية ". يتضح لنا من ذلك أن الصورة الإنسانية الجديدة ، أو المطلق الجديد ، لم يكن ينقص تلك الاشتراكية . ولكنها فشلت في إرساء قواعد مجتمع جديد ، وكان من أسباب فشلها الأولى ما أجرته من تجزيء للإيديولوجية الاشتراكية الانقلابية كمطلق ، أي بسبب نزع انقلابيتها عنها .

تنشأ أهمية الايديولوجية الانقلابية في وحدتها ككل ، فكانت كل محاولة في متابعة أجزائها منفصلة ، أو الفصل والانتقاء بينها ، محاولة عابثة فاشلة . تحاول الايديولوجية تحريك الانسان تحريكاً عفوياً ديناميكياً ضد الوجود القائم ، وتنجح في مهمتها فيما إذا استمرت "صورها" متكاملة مترابطة ككل .

لذلك ، كان من طبيعة الايديولوجية الانقلابية – والحركة التي تأتي تعبيراً لها– أن ترفض الموقف الاصلاحي رفضاً باتاً لأنه بالنسبة لها ، انتهازية محضة ، وترفض بالتالي الموقف التدرجي والبرلماني ، لأنه موقف يجزىء الكل الانقلابي تجزئة تؤدي إلى انفلاقه و غموضه ، ومن ثم إلى امحاء ثوريته . تحتم التحولات الانقلابية الدعوة إلى صورة انسانية جديدة ، تستطيع، بعنفها الثوري، أن تكشف عن أعمق مشاعر الفرد وعواطفه ، وأن تضعها في المعركة التي تخوضها في هدم الوجود القائم وتدميره ؛ فهي تحتاج إلى تعصّب كلي كي تستطيع أن تحفظ شخصيتها في كفاحها ضد ذاك الوجود ؟ ذلك التعصب الذي يتلظى بنار الايمان الانقلابية هو الذي حفظ فردية كل حركة انقلابية ، من

المسيحية في طورها الديناميكي طبعاً ، حتى النازية. ليس رفض المصالحة مع الوجود القائم ، اذن ، شرطاً في نجاحها ، بل هو خاصة من خصائصها الأولى. لقد كان لجميع تلك الحركات أن تلقى قبولاً من النظام القائم ، فتعامل بالحسنى والاعتدال بدلاً من الاضطهاد والشدة ، لو أنها رضيت أن تتخذ موقف المصالح. ولكن ذلك يعني نهايتها، فعملت على عزل ذاتها عن المجتمع . وأثارت بذلك الريبة ، ثم الاضطهاد ، وفي الريبة والاضطهاد ، وجدت العامل الأول في حفظ شخصيتها وتبلورها . نجد ، في عبارة سوريل ، أن في هاته الحركات "حكماء" يدعون إلى المصالحة ، وينعتون بالجنون من لا يقبلون بها ، من تارتوليان إلى لينين ، ولكن المجانين هؤلاء هم الذين نجحوا وليس الحكماء ، وهم الذين عجنوا التاريخ بتعصبهم ، وليس المبشرين بالاعتدال .

الايديولوجية الانقلابية الماثلة في حركات كهذه ، هي "كالحركة " في الفلسفة البرجسونية يستحيل تحويلها إلى مجموعة من الأطوار أو الدرجات في حدود مكانية ، بل يجب الالتحام فيها حدسياً أو شعورياً ووجدانياً ، عن طريق معاناتها ككل ، في فيضها الذي لا ينقطع أو يتقطع، لأن فاعليتها تزول أن رضينا بتجزئتها إلى أقسام أو قطاعات ؛ يمكن القول اذن إن الايديولوجية الانقلابية تتجاوز البرهان ، وتفرض ذاتها . ولا تحتاج إلى حجة في تأكيد ذاتها، لأنها أولاً حياة ، والحياة لا تأبه بأدلة ، باهتة . تساءل ماكس شيلر مرة : من الذي وهو في عقله الطبيعي ، يطالب ببراهين عقلية لوجود الألوان ، بدلاً من رؤيتها ، أو لوجود الأصوات بدلاً من الاستماع اليها ، أو لوجود الرائحة الطيبة بدلاً من شمّها ؟ الايديولوجية الانقلابية تجربة انسانية، والبرهان يُطلب منطقياً من أحكام أو مقاييس تنبع من التجربة أو تنشأ حولها ،لاعليها .

الايديولوجية الانقلابية تحدد، كما تتراءى لأتباعها ، جميع الاشياء ، وتضعها كلها في ترابط عام وتجمع بينها ، ولا تكون هي ذاتها مشروطة بشيء؛ تقدم تفسيراً للمظاهر الاجتماعية التاريخية كافة ، لأنها تبرر ذاتها بذاتها . فهي ، في نظر الحركة الانقلابية ، قاعدة تشتق منها القيم ، وتتفرع منها التفاسير، لأنها هي ذاتها لا تشتق أو تتفرع من شيء ، وهي تعتبر الأشياء الأخرى أدوات ووسائل في خدمتها . يمسي العالم بدونها حركة عرضية صدفية دونما تبرير أو معنى .

مظاهر الحياة التي تحيط بنا متغيرة زائلة ، والحياة قصيرة عابرة لذلك، يحن الفرد دوماً للرجوع إلى شيء ثابت لا يتغير وراء الواقع المتحرك ، ويكره تركيز قيمه النهائية في حقائق زائلة كراهية عفوية . فهو يعطي الايديولوجية الانقلابية صفة المطلق ، ويجعل منها حياة تتجاوزه ، وتتجاوز المظاهر والوقائع التي يدور فيها .

تشكل تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، قوة الحركة الانقلابية. اننا نستطيع أن نرى ذلك ، وندلل عليه بشكل آخر، عندما ننتقل إلى صعيد الفكر الفردي ، صعيد المفكرين الخلاقين المبدعين ، الذين كان لهم الأثر الأول في فكر الانسان ، فنرى أيضاً أن فكر هؤلاء كان أداة نظرية أساسية جامعة ، يحاول التعبير عنها وايضاحها . فهو فكرخضع لمفهوم محدد مطلق نظر إلى الإنسان بشكل شامل ، وحاول أن يفسر سلوكه ومظاهر الاجتماع ككل . يتضح هذا جلياً في يونج، أدلر، فرويد، شوبنهاور، جايمس، دركهايم ، سبنسر، برجسون، نيتشه ، فخته ، هيجل ، كونت، سوروكين، اشبنجلر الخ... وغيرهم من مئات المفكرين . كان اصدقاء فرويد يتندرون معه بالقول إنه لم يتعلم قط كيف يكمل العدّ بعد الرقم ٢، أي أنه كان ينظر الى الحياة دائماً بثنائية تامة ؛

تصمد نظريته في جهة ، وفي جهة أخرى تتراءى النظريات الأخرى جميعها . لا يقتصرهذا الوصف على فرويد فقط ، بل يتجاوزه في الواقع إلى كل مفكر أو فيلسوف كبير .

في عام ١٨٤٦، كتب برودون يجيب ماركس إلى دعوته للمساهمة في منظمة تجمع الشيوعيين في مختلف البلدان : " نعم لنتعاون بشتى الوسائل في الكشف عن سنن الاجتماع ، وعن النهج الذي تعمل فيه ، وعن أفضل الطرق في تحريها ؛ ولكننا بلد أن اطرحنا كل تفكير قبلي تعصبي ، يجب ألا نُحل تعصباً جديداً في ذهن الشعب " . نسي برودون أن كل حركة انقلابية تحتاج إلى مثل هذا التعصب ينشأ في طبيعة ايديولوجية انقلابية كمطلق ، فخسر معركته مع ماركس .

تمتد الايديولوجية الانقلابية بديناميكية هائلة ليس باستطاعتها أن تتوقف قبل تحقيق مجتمع جديد على صورتها . كانت سياسة التهدئة الخاطئة التي اتخذها الغرب مثلاً تجاه النازية أولاً ، ثم تجاه الشيوعية عند انتهاء الحرب، نتيجة عجز فاضح عن فهم ديناميكية الانقلابات الايديولوجية . فلو كان من الممكن تهدئتها ، لما كانت الانقلابات تمثل ذلك العقائدي ، الذي يشكل العنصر الأساسي في منجزاتها .

الايديولوجية الانقلابية

أمام الوضع الإنساني

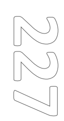
بعد ان رأينا في الفصل السابق، ان كل ايديولوجية انقلابية تقدم نفسها كمطلق، بقي أن ندرس جذورهذه الخاصة ، التي تنشأ ، أولاً، في نسبية عامة تسود جميع مظاهر السلوك والاجتماع والتاريخ . وثانياً ، في متناقضات أساسية كبرى ينطوي عليها الوضع الانساني . فكل ايديولوجية انقلابية تجد ذاتها مكرهة على تجاوز ذلك ، مضطرة الى اعطاء الإنسان مخرجاً وحلاً ، لما تولده فيه هاته النسبية وتلك المتناقضات من خيبة وتمزق وألم .

بيّن النقد التاريخي وعلم الإنسان الحديث أن ليس هناك من تقليد انساني استمردائماً ، وان العادة هي القاعدة الوحيدة للأخلاق والقيم ، وان ليس هناك من عمل إنساني لم يُبرر في بعض المراحل أو ينقض في مراحل أخرى ، وان مقاييس سلوك الإنسان مقاييس موضوعية . ولكن التجربة الإنسانية تدل ، من ناحية أخرى ، على أنه يستحيل على الإنسان أن يعاني الحياة دون الايمان بحقيقة مقاييسه غير المشروطة وموضوعيتها ، التي يهبط بدونها إلى وضع يتمزق فيه ، ويتعثر في حال تسودها الفوضى . ويشعر شعوراً أليماً بهوة واسعة تفصل بينه وبين العالم ، لذا يصعب عليه ، انسانياً أن يقبل بنتائج النقد التاريخي وعلم الإنسان .

يقول انجلز ، في بحثه " حول نهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية " ان الحاجة التي كانت تشغل الفلاسفة هي بناء سيستام ينتهي في مطلق ما . ولكن السيستام كان دائماً فانياً ، لأنه ينبثق من تشوق العقل الانساني تشوقاً لا يعرف الفناء ، نحو التغلب على جميع المتناقضات وتجاوزها ، وإذا أمكن تجاوز تلك المتناقضات ، فإننا ننتهي إلى حقيقة مطلقة ، وهذا يعني أن التاريخ يجد نهايته . غير ان التاريخ يجب أن يستمر ، وان كان لا يجد هناك شيئاً يصنعه ، وهذا أيضاً يعني تناقضاً آخر جديداً لا يمكن حله . مهمة الفلسفة في هذا المعنى ، تفيد ، في الواقع ، ان فيلسوفاً واحداً يحقق ما لا يمكن تحقيقه ، الا عن طريق الانسانية كلها في تقدمها الدائم ، مما يشير ، بكلمة أخرى ، إلى نهاية كل فلسفة من هذاالنوع . وهذا بدوره يعني اننا نعاني حقائق نسبية فقط ، نتابع تحقيقها في أوضاع وأطوار تاريخية معينة ، أما الحقائق المطلقة فيجب تركها جانباً ، لأنه ليس باستطاعتنا الكشف عنها أو الوصول إليها .

كان انجلز على حق في نقده الفلسفي، وعلى حق في الاستنتاج العام الذي وصل إليه ، من ناحية فلسفية مجردة . ولكن الوضع الانساني لا يحاول أن يحدد حركته تبعاً لحقائق الفكر الفلسفي المجرد ، بل يعتمد الفكر ذاك في حل متناقضاته الأساسية . ويشكل اللجوء إلى ايديولوجية تعتمد حقيقة مطلقة اسلوب المتناقضات الأول في تحقيق حلها . نجد البرهان في ماركسية أنجلز نفسه . فهي ليست إحدى الفلسفات المحدودة ، بل فلسفة تختم الفلسفة ، وتكشف عن حقيقة التاريخ النهائية .

تقع القيم جميعها فريسة العدم ، ما عدا قيمة إعطاء القيم . فالتأكيد الوحيد الذي يبقى للإنسان هو الحكم بأن كل قيمة أو مبدأ هو نسبي زائل . ولكن الايديولجية الانقلابية تتجاهل النسبية ترفعها وتؤكد عليها كمطلق .



ضعفاء الإرادة لا يُسحقون بهذه الحقيقة ، كما كتب نيتشه ، لأنهم في الواقع لا يعونها .

جميع المواقف الفلسفية أو العقائدية ، مواقف نسبية ، لأنها تتبنى ناحية واحدة فقط من الوجود . فتعقد الواقع الخارجي تعقيداً لا نهاية له ، ليجعل من المستحيل قيام ايديولوجية واحدة تعبّر عنه كله ، بجميع مظاهره وقواه واتجاهاته ، ليس لأنها نتيجة عوالم ذاتية منفصلة ، بل لأننا نعاني ونترجم قسماً معيناً فقط من ذاك الواقع الخارجي غير المحدود ، الذي يحيط بنا. فالايديولوجية هي إدراك للخارج يعمل به فرد أو جماعة في وضع تاريخي خاص. إنه ادراك يتأثر بالعلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحيط به ، ويتمازج مع التراث الثقافي الذي يكمن وراءه ، ومع الطور الاجتماعي السياسي الذي يرافقه . لذا فإن حس الفرد الايديولوجي ينمو ويتغير بنمو تلك الروابط .

فإذا كانت جميع المواقف الايديولوجية إذن مرتبطة ومشروطة بالخارج، يصبح من المستحيل الاقرار بحقيقة مطلقة ، وتصبح الحقيقة نسبية ، ونعجز عن الوصول، كما تريد العقلانية مثلاً ، إلى معرفة غير محدودة أو مشروطة . هذه النسبية الايديولوجية تجعل من المستحيل معرفة الواقع ككل وبشكل نهائي ، وما من منطق يستطيع أن يلغي هذه النتيجة . إنها نسبية لا تتطوّر بتجمع مستمر لمعرفة الواقع ككل وبشكل نهائي . بل تدورعلى محورها النسبي ؛ كما أن مجموعة هذه الحقائق الايديولوجية النسبية لا تشكل ، في مجموعها ، معرفة كلية متكاملة . فإضافة النسبي إلى النسبي لا تمثل مطلقاً بل مجموعة من المواقف النسبية . فكل ما نعرفه عن المجتمع والتاريخ هو بالضبط ما نضعه في التاريخ والمجتمع ، كي نجعل ادراكهما ممكناً ، وهو أولاً المواقف الايديولوجية التي نتطلع منها إلى المجتمع والتاريخ ؛ فيستحيل على الفكر

الفلسفي إذن ، أن يزعم معرفة مطلقة . كان اوجست كونت يقول : " ليس هناك من خير أو شر مطلق ، فكل شيء نسبي ؛ تلك هي الحقيقة الوحيدة المطلقة ".

يبنى القول بأن القيم والمعتقدات نسبية على صعيدين : الصعيد الأول، يعني أن المذاهب والأفكار والمقاييس تختلف من مجتمع إلى آخر ، من عصر إلى عصر، من ثقافة إلى ثقافة . فهي نسبية بالنسبة للمجتمعات التي تظهر فيها . هو ذا المعنى الأول البديهي، وهو معنى لا ينكره حتى أتباع الاخلاق والقيم الموضوعية المطلقة ، من افلاطون إلى هيجل . وفي الصعيد الثاني يتجاوز المعنى النسبي هذا المضمون ، ويشرح أن الأخلاق والأفكار والقيم السائدة في مجتمع ما هي صحيحة بالنسبة للمجتمع ذاته ، أي أنها لا تحتاج إلى تبرير خارج ذاتها ، لأنها تبرر ذاتها بعلاقتها الفعّالة مع المجتمع الذي تسوده . لا يقتصر الأمر في هذا الصعيد على الاعتراف بمعتقدات وأفكار مختلفة ، في مجتمعات مختلفة ، بل يتجاوز ذلك إلى القول بأن هذه المعتقدات والأفكار صحيحة وحقيقية في المجتمعات التي تنفتح لها ، مما يؤدي إلى أن ليس هناك أي مطلق عام يكمن وراء المعتقدات المحلية المحدودة ، أو أي مقاييس عامة يمكن الاعتماد عليها في تقييم أعمال الناس ومسالكهم ، في مختلف المجتمعات والثقافات .

كان العصر الحديث كله تأكيداً للنوع الثاني من معنى النسبية ؛ فمن هوبز الذي حدد الخير بأنه كل شيء يُسعد الإنسان ، والذي سجل تحوّل الأخلاق من الصعيد الموضوعي حيث وُجدت أثناء العصور الوسطى ، إلى الصعيد الذاتي في ابتداء العصر الحديث ، إلى الماركسية التي جعلت الأخلاق والقيم تعبيراً عن علاقات طبقية إنتاجية متغيرة ، إلى شوبنهور ونيتشه وكنت ، إلى اللاعقلانية ، والبرراجماتية والبرجسونية والوجودية ، وإلى دعاة الوضعية

الحديثة من أمثال كارناب ، وأيار ، وشيلك الذين توجهوا هذا الاتجاه الخ ... نجد أن العقل الحديث قد جرّد القيم من طابعها المطلق والموضوعي .

يتركز النقد الأساسي الذي يوجهه الفيلسوف جاك ماريتان، في كتابه "المذهب الانساني الصحيح " ، للثقافة العلمانية والايديولوجية الليبرالية ، على العنصر النسبي فيهما . لقد كتب بأن الناس، كي يؤمنوا بقيم ما ، يجب أن يقتنعوا بأنها لا تتركز على مصالحهم الشخصية أو في علاقات المجتمع القائم ونظمه ، بل تمثل شيئاً يتجاوز مجتمعاتهم ، شيئاً ثابتاً خالداً لا يتغير، لأن تبرير السلطة الإجتماعية أو الاخلاقية ، يجب أن ينبثق من مصدر يقنع الناس بأنه أعلى من إرادتهم أو إرادة حكامهم . غير أن ماريتان يخطىء هنا في نقل سلوك الناس العفوي إلى صعيد الادراك الفكري ، والخلط بين الواقع السيكولوجي والواقع الفلسفي ؛ فيفترض أن ما نراه عن طريق الفكر الفلسفي ، هو ما ينطوي عليه السلوك الانساني اليومي . فالليبرالية مثلاً لم تفترض نسبيتها ، ولم تعترف أو تبشر بها ، انها ، على نقيض ذلك ، تجاهلت العنصر النسبي ، وقدمت ذاتها كشيء ثابت خالد لا يتغير ، أي كمطلق جديد . ثم عندما ينكشف العنصر النسبي فيها ، فإنه يتبدى أول ما يتبدى للفكر الفلسفي .

إن الايديولجية الليبرالية وجميع الانقلابات الأخرى الزمانية الحديثة لم تنقض أو ترفض الحقائق الخالدة التي تكلم عنها ماريتان ، وربط بها قيام أي ثقافة صحيحة ، ولكنها عدلت قاعدتها وغيّرتها . فدعاتها وأتباعها آمنوا بأن الفلسفة الجديدة التي يعتمدون عليها تعبر عن طبيعة الانسان ذاته ، وعن طبيعة المجتمع والتاريخ كما هي ، ولذلك ، بقيت ثابتة لا تتغير في فرضياتها ومبادئها وقوانينها الأولى . كانت حقائقها من النوع المطلق الثابت الذي أراده

ماريتان ، لأنها لا تقتصر على دور تاريخي أو مجتمع معين ، بل تمتد إلى التاريخ كله تنطبق عليه ككل .

كتب ديلسي مرة بأن " الحقائق " لا يمكن أن تتحول إلى " حقيقة " وان الحقيقة ، في طبيعتها الذاتية ، نسبية . وأكد هاين : " أن التغير هو الشيء الوحيد الخالد، وأن ليس هناك من شيء مستمردائم سوى الموت " ، وذكرماركس في " فقر الفلسفة " أن الشيء الوحيد الذي لا يتغير هو الحركة المجردة . وهكذا دواليك....

***

يعبّر هذا الموقف الفلسفي ، الذي ينبع من نظرة نسبية ، تجد قاعدتها في التاريخ ، في الواقع ، عن معنى مطلق ، لأنه يقيم التاريخ نفسه مطلقاً ، يُرجع إليه حقائق النسبية . يمكن آنئذ تنظيم شتى المواقف المختلفة ، أو الحقائق النسبية التي تلوح في ابتداء الأمر وكأنها فوضى ، في كل منسجم عام.

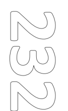
هذه النسبية هي من أهم المبادىء التي حملها العقل الحديث ، وهي من أهم الخصائص التي تميز المظاهر الاجتماعية الثقافية . ولكن هناك واقعاً انسانياً آخر يدل بوضوح على أن الإنسان، عبر التاريخ ، عجز دائماً عن معايشة النسبية تلك . لقد كان يحاول أن يتجاوزها ، بله أن يسودها. فكلما تخيل الناس أنهم يستطيعون أن يحيوا دون شكل من أشكال المطلق ، ازدادت، في الواقع ، حاجتهم إلى هذا العنصر. فمن ناحية موضوعية ، ومن ناحية تاريخية اجتماعية ، يرى الإنسان نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ليس هناك من حقيقة مطلقة يمكن الكشف عنها، بيد أن ذلك يولد فيه ، من ناحية

انسانية، شوقاً يائساً بالرجوع إلى مطلق ما، فيرى نفسه يحن إلى ظهور حقيقة مطلقة تمكنه من التمسك بها . يحاول ، بدافع ديالكتيكي محض أن يصل إلى نقطة ثابتة تخرج عن الاطار النسبي فلا تخضع له .

إن نسبية خواصنا الفكرية ومقاييسنا الاخلاقية هي من أهم الوقائع التي يجب أن نذكرها دائماً في دراسة الوضع الإنساني . كان برجسون، على ما اظن ، أول من نبّه إلى وجوب اعتبار العقل، على ضوء المبادىء التطورية ، أداة تكيفية ظهرت بشكل تلقائي ، ودون أي تدبير خاص، بغية استخدام ملائم للواقع ، وللعلاقات والأحداث التي تحيط بنا ، لا للكشف عن الحقيقة ذاتها .

ينطبق الشيء ذاته على الايديولوجية الانقلابية . فهي موقف يعنى بعلاقات معينة خاصة في وضع زماني خاص . وهي لا تعالج العلاقات الانسانية كل العلاقات . أو الواقع كل الواقع ، أو وضع الإنسان بشكل مجرد . ذلك يعني بدوره أن تغيّر الوقائع والعلاقات ، أو بالأحرى التحولات التي تحدث فيها ، تفرض حدوث مواقف انقلابية متتابعة ، يحاول كل منها أن يعمل على إيجاد حل جديد لمتناقضات تلك الوقائع والعلاقات في وضع معيّن . باستطاعتنا القول اذن ان الموقف الايديولوجي الانقلابي هو أداة العقل الانساني في المفهوم البرجسوني ، أي في اجراء تكيّف الانسان وحل المتناقضات المستمرة التي تولدها صيرورة وضعه الدائمة . ليس العقل واقعاً ثابتاً ، بل ظاهرة متطورة متحولة ، وكذلك أيضاً الموقف الانقلابي . فهو لا يجمّد نفسه ولا يعرف الحل النهائي .

ليس هناك من مطلق يمكن للإنسان أن يكشف عنه ، والمطلق الوحيد الذي يستطيع الإنسان التأكد منه هو التوق نحو المطلق . لا يستطيع الانسان



أبداً أن يحقق كمالاً ذاتياً نهائياً ، أو تكاملاً في أي صعيد من وجوده أو نشاطه. لا شك أن النسبية تلك واقع صارخ يسود الوضع الانساني ، يستحيل رفضها أو التنكر لها من ناحية علمية ، ولكنها لم تكن أبداً قاعدة للسلوك الانساني، وكانت تتعارض مع نزوع القيم والعقائد التي توجه السلوك ناحية الثبات والاستمرار ؛ فأمست كل ايديولوجية انقلابية – والعصر الحديث عصرهذا النوع من الايديولوجية – تجاوزاً لهذه النسبية ، لأن هدفها الأول هو الكشف عن معنى التاريخ ، أو الوضع الانساني ككل ، والكشف عن سره وحقيقته النهائية ، ثم إقامة وحدة بين التاريخ والإنسان فتحوّله من جزءآلي أو ذري ، إلى قوة تتحكم في مجرى الأحداث . لذلك ، نجد أن العنف كان يرافق المواقف الانقلابية دائماً ، لأن تحويل النسبي إلى مطلق يعني ارغام الأشياء والأفراد على الانضباط في صورة الانقلاب ، أي في صورة تتجاوز حدود امكانات الواقع ، مما يولد ، بدوره ، الهدم العنيف .

ترجع انقلابية كل ايديولوجية الى ارتكازها على مبدأ أساسي ، تحاول به أن تفسركلية الوضع الانساني . وبما أن هذا المبدأ يضيق عادة وضرورة بهذا الوضع الذي يتجاوزه ، وبما أن النواحي او المظاهر الأخرى التي لا يضبطها لا تموت أو تزول ، لأنه يرفضها أو يتجاهلها ، بل ترجع وتحاول فرض ذاتها ، فإن الانقلابية الايديولوجية ، وان استطاعت أن تفرض ذاتها في ابتداء الأمر ، فإنها تعجز عن الاستمرار طويلاً ، فتجد نفسها مضطرة في النهاية إلى المساومة مع القوى التي بقيت خارجها ، وبذلك تفسح المجال لظهور ما يناقضها ويزيلها نهائياً . تلك هي الحركات الانقلابية في التاريخ ، وهي قصة تتميز بترديد محزن أليم ، يشكل في الوقت ذاته أكثر متناقضات الوضع الانساني حدة .

هذا النزوع إلى المطلق في الايديولوجية الانقلابية يعبر عن شوق الإنسان إلى الخلود والمعنى في وجوده . تلك خاصة رافقت ، في شطريها ، الانسان في شتى أطواره وهو يحاول أن يتجاوز متناقضات الحياة وعدمية التاريخ . فأمام العدمية التي لا تظهر أي اعتبار له كفرد، وأمام متناقضات الوضع الإنساني والحياة التي تبعثره ، وتجزئه، ولا تتكشف عن أي معنى عام، يثور الانسان ويتمرد ويحاول أعطاءها قصداً ومعنى .

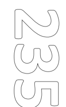
***

تكمن المتناقضات الأساسية ، التي ينطوي عليها الوضع الانساني ، وراء كل ايديولوجية انقلابية ، في نزوعها إلى المطلق ، أو في اتخاذها موقفاً مطلقاً أمامه . فجميع محاولات الانسان الأساسية ، وليس فقط سلوكه الايديولوجي الانقلابي ، تعبّر عن صراعه معها وشوقه إلى تجاوزها . يرى فروم أن أي مجتمع أو نظام أنشأه الإنسان ليس سوى " محاولة " في حل التناقض الأساسي في وضعه ، ذلك التناقض الذي يجعله يشعر بأنه ، في آن واحد ، جزء من الطبيعة ومنفصل عنها . انه كحيوان ، يتميز ببعض الحاجات الفيزيولوجية التي يجب أن تجد حلاً ، وكإنسان يتميز بالخيال والعقل والوعي . نجد ، في هاتين الناحيتين ، الأوضاع الأساسية التي تميز وضعه ؛ لذا فإدراك تركيبه النفسي يجب أن يبنى أولاً على تحليل حاجاته التي تنبثق من أوضاع وجوده . أماهاته الحاجات فخمسة في رأيه : الحاجة إلى التجاوب الانساني ، الحاجة إلى تجاوز وضعه ، الحاجة إلى جذور أو إلى تأصل في الوضع الإنساني ، الحاجة إلى ذاتية، والحاجة إلى إطار عقائدي .

تجد هذه الحاجات كلها تحقيقاً في الايديولوجية الانقلابية التي تحاول دائماً أن تحقق تجاوباً أصيلاً ، ان تجعل الإنسان يتجاوز وضعه ، أن تعطيه جذوراً في الوضع الإنساني ، أن تنمي فيه ذاتية محددة ، وان تعطيه مرجعاً عاماً يقيس به الحياة . وهي ، ان استطاعت ذلك ، فلأنها تعتمد تفسيراً مطلقاً للوضع الانساني ، أي تفسيراً يكشف عن حقيقته النهائية ، أو ما يمكن أن نسميه بالطبيعة الأساسية التي تسوده .

الإنسان كائن متناه ، يرى نفسه خاضعاً من جهة كالحيوان . لأحداث الطبيعة وضروراتها ويتميزمن جهة أخرى بالحرية والقدرة على تصور عالم لا نهائي . من جهة، يعي الموت و يخضع له ، ويتجاوز من جهة ثانية الموت ويبتكر الخلود . مشكلته فريدة ؛ فهو كائن يعيش وجدانياً وغريزياً في آن واحد، محدود ولكنه يحس اللانهاية في نفسه ؛ آني ، ولكنه في شوق دائم إلى اللامحدود ؛ يرى نفسه ممزقاً بين العلم والضمير، بين القوانين المادية والقوانين الأخلاقية ، بين العلم والتأمل ، بين الذات والعالم ، بين الضرورة والحرية ، بين الموت والخلود، بين الفكر والإرادة ، بين العقل والمشاعر ؛ ويرى أيضاً أن نمو أحد الطرفين يتم بشكل معاكس للطرف الآخر، وان ازدياد أو اتساع الواحد لا يقارب أو يوحّد بين الاثنين ، بل يجعل الطرف الآخر أكثر بُعداً أو هامشية ، وأقل قيمة من الآخر . لهذا لم يكن من الغريب ان نرى أن المتناقضات الأساسية في الوضع الإنساني قد قادت كثيرين من المفكرين ، من أمثال فابر ونيتشه الذين حققا درجة عليا من الوعي ، دون أن يجدا حلاً لها ، إلى انهيار عصبي أو إلى الجنون .

هذا ما جعل هيجل يرى أن الفلسفة تنشأ من متناقضات شاملة جامعة تسود الوضع الإنساني، وتجعل تاريخ الفلسفة تاريخ متناقضات أساسية بين



العقل والإرادة ، بين الروح والجسد، بين الادراك والايمان ، بين الحرية والضرورة. انها متناقضات ظهرت حديثاً بوضوح اشد بين العقل والحس ، بيز الذكاء والطبيعة ، بين الذاتية والموضوعية .

تظهر عظمة سارتر في محاولته التعبير عن الميل الأساسي في توحيد ثنائيات أو متناقضات الوضع الانساني ، التي كانت تسود الفكر الغربي ، كثنائية المثالية والمادة ، أو العقل والمادة ، ثنائية الحقيقة والمظهر ، ثنائية العقلانية واللاعقلانية ، ثنائية الحتمية وحرية الارادة .

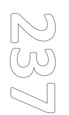
رأى فرويد أن هناك ثلاثة مصادر لآلام الإنسان : قوى الطبيعة المتفوقة علينا ، الانحلال كمصير لأجسادنا ، عجز وسائلنا فى تنظيم العلاقات الإنسانية في العائلة ، وفي المجتمع ، وفي الدولة ؛ ولكن الوجه الآخر الذي نسي فرويد أن يعلنه هو أن تلك المصادر تولد الألم للإنسان ، لأنه كائن يحاول أن يسود قوى الطبيعة فيعجز، ويحاول أن يسود الموت وانحلال الجسد فيعجز، ويحاول أن يوحّد بين العلاقات الانسانية فيعجز .

يصحّ تعريف الإنسان بالكائن الثنائي . فهو شبيه بالآلهة من جهة ، وهو قرين الحيوان من جهة أخرى . كشف كثيرون من المفكرين ، أمثال دوستويفسكي ونيتشه وكياركجارد، ومن قبلهم باسكال ، عن هذا التناقض ، وعبّروا عنه بألم . الانسان كائن غير كامل ، ينطوي على مظاهر ضعف كثيرة . ولكنه يحمل في الوقت ذاته امكانات كبيرة في توسيع كماله ؟ فهو كائن غير ثابت ، غير محتوم في حالة معينة ، فهو اذن كائن متحول ، يحاول أن يتجاوز ذاته . تدور مأساته دائماً حول فشله المستمر في محاولاته الدائبة الدائمة بهذا الشأن .

نجد هاهنا الجذور النهائية التي ترجع اليها الايديولوجية الانقلابية . الجذور التي تتجاوز الأسباب التاريخية الاجتماعية السياسية المباشرة التي تنشأ منها ، والتي قد ترجع إلى ما ينطوي عليه الوضع الانساني ذاته من متناقضات ، ومن مشاكل وأزمات ، ومن مآس وآلام . ومن علامات استفهام ، أو قد تعود إلى متناقضات ذاتية داخلية ، أو إلى ميل الفرد في تجنب الموت، أو إلى حنينه العميق إلى شيء ثابت ، أو إلى الخلود ، أو إلى تجاوز ذاته . بيد أنه يصعب في الواقع ، التمييز بين الطرفين ، أو اعتماد الواحد دون الآخر . ان الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين وجدوا في المتناقضات تلك أسساً أولى لكل معرفة ، ولكل فلسفة ومذهب .

تعيش الفلسفة ، من افلاطون إلى هوايتهد، في ظل هذه المتناقضات الأساسية ، من فرح وحزن ، من خير وشر، من وضوح وغموض ، من وحدة وانفصال ، من ثبات وتغير، من حرية وحتمية ، من تعدد ووحدة ، من عظمة وتفاهة ، من الله والعالم . تتجمع مثل الانسان حولها ، بينما يظل العالم دائماً فريسة الالغاز التي تنطوي عليها .

عبّرت السوريالية خير تعبير عن ذلك الازدواج وتلك المتناقضات التي تسود الوضع الإنساني . فعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر الصورة التي أعطاها لوتريامون في شخص مالادور، الذي يمثل ، في الواقع ، البطل السوريالي بشكل واضح . فهو إنسان لا يزال قريباً جداً من الأمور التي كان يشارك فيها في الوجود الحيواني . فهو وسط الطريق ، بين نوعين من الكائنات ، الكائن المادي المحض ، والكائن الروحي المحض . وهو موزع بين مادة وروح ، يمتد في الوقت نفسه باتجاهين ، نحو الله ونحو الحيوان . وبما أن لوتريامون يُريد إظهار الناحية السفلى، ولا عجب في ذلك ، والعصر يدور حول هذا المحور،



فقد ركز اهتماهه عليها ، وجعل بطله يعبّر عن غرائز الشر اكثر من ميول الخير والاتجاهات الروحية . وهذا يعني أن مالادور يشعر أنه أقرب إلى الحيوان، إلى الشر، إلى القسوة . فهو يعيش من الحيوان ، ومن الشر، ومن القسوة. ولكننا نراه من جهة آخرى يتألم من تحوله إلى حيوان ، بينما تدفعه ذاكرته إلى التشوّق لتقليد الله ومساواته . تلك الثنائية السوريالية التي تتأرجح بين قطبين : المادي الحيواني ، والروحي الالهي ، تمثل تأرجح الوضع الانساني ذاته .

يرى الإنسان بعقله ويحيا بمشاعره ، فينشأ تنافس أليم بين الاثنين . إن الحياة شيء والمعرفة شيء آخر ، ومن الجائز القول بأن كل شيء حي ليس فقط لا عقلانياً ، بل ضد العقل ، وأن كل شيء عقلاني هو ضد الحياة . هذا التناقض هو ، حسب رأي أونامونو ، مصدر الحياة كمأساة .

يجد الانسان نفسه مخلوقاً دون إرادته ، وكائناً قُذف به إلى العالم دون علم منه ، ينظر إلى ما حوله ، فيرى القوى المناوئة له ، يتطلع إلى ما يحيط به فلا يرى انسجاماً أو وضوحاً في الأشياء . ولكنه في الوقت ذاته يحس بميل إلى الكشف عن هاته القوى ، عن معنى تلك المتناقضات ، عن معنى وجوده ، عن التاريخ ومآله . من هذا التناقض بين وضع الانسان في العالم ، وبين شوقه إلى تفسير العالم . تنشأ المشكلة الاخلاقية الميتافيزيقية في تحديد علاقة الإنسان بالعالم ، التي يحاول الإنسان فيها أن يحرّر وجوده من المتناقضات ، وأن يحقق الوضوح والانسجام والمعنى ، حيث لا يرى وضوحاً أو انسجاماً أو معنى . إن أكبر حاجز يحول دون الإنسان ودون الإبداع والخلق ، دون المواقف البطولية ، هو في الانقسام الذاتي الذي يعانيه فالإنسان المنقسم على ذاته يعي ذاته كفكر أوكشخصية ، ولكن ليس كقوة دافعة ، وشوق ملح

إلى الحياة وسيادتها . الايديولوجية الانقلابية هي الطريق إلى تجاوز ذلك الانقسام الذاتي ، وإلى التأثير في الحياة وسيادتها .

إن أكبر أدوار الانسان هي تلك التي تتميز بحدّة ذاتية كبيرة ؛ وأشد اعدائه هي تلك التي ينقصها القصد، وتضيع عن إرشاد القصد الكبير، وتتخبط في فراغ لا يعرف وضوح الاتجاه . في هذه الفترات يعاني الإنسان ذاته "كفراغ "؛ أما في الفترات الأولى ، فإنه يتجاوز ويعلو على الفراغ ، فيحسن بأنه جزء من الحياة ، أو من قوى الخلق فيها ، وأنه حركة دافقة من الامتداد الذاتي .

***

يهرب الإنسان ككائن عقلاني من الوضع الخارجي الطبيعي الذي يحيط به، ولكنه يعجز عن التحرر منه ، لأنه يستمر جزءاً من العالم الذي يعيه . فهو كائن يستطيع أن يؤكد دنيا وجدانية باطنية مستقلة عن هذا الوضع ؛ ولكنه لا يستطيع أن يخرج من معاناة العالم كشيء ثقيل مظلم يرهقه ويمزقه .

ترى سيمون دي بوفوار في تأملها للمجتمع الحديث أن الناس يشعرون فيه ، أكثر من أي وقت مضى ، بوضعهم كلغز . فهم ينظرون إلى الإنسان كقصد مطلق ، يجب أن يتجه كل شيء إليه، ولكن الضرورات العملية تفرض عليهم أن يعاملوا بعضهم البعض كأدوات وأشياء . ثم انه كلما اتسعت سيادتهم وزادت ، وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى ، لا يستطيعون ضبطها . فعلى الرغم من أنهم أسياد القنبلة الذرية ، ترى أن هذه القنبلة قد أصبحت تهدد بتدميرهم .

أما في كلامها على المجتمع الشيوعي ، الذي يحقق فيه الإنسان ما يصبو اليه من مصالحه عامة بين الناس ، فانها تقول ، وبهذا تنطق باسم الوجوديين كلهم ، ان هذا الحلم مستحيل ، لأن الانسان هو كائن نفيي . كائن تتبلور "كينونته " في الرفض والنفي . فليس من ثورة اجتماعية أو تحوّل أخلاقي أو عقائدي ، يستطيع أن يزيل تلك الخاصة التي تنشأ فيه . باستطاعة الإنسان أن يوجد لأنه نقص في الكينونة ، والوجود الايجابي هو هذا النقص الذي نتبناه ، ولكننا لا نزيله فبدون الحركة التي تقذف به نحو المستقبل . لا يستطيع الإنسان أن يوجد .

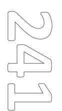
تأبى قضية الإنسان أن تجد حلاً على الصعيد البيولوجي ، أو الصعيد السياسي الاجتماعي . إننا نعجز عن إدراكه ، إن نحن اختزلنا جميع مشاعره وأشواقه ، فحولناها إلى ميول غريزية وبيولوجية . ويرقبنا العجز ذاته أيضاً إن نحن حوّلناه إلى جزء محض في تركيب اجتماعي، أو إلى الصعيد الاجتماعي المحض . فعلى إدراكه أن يتجاوز هذين الصعيدين ، وينظر إليه في وضعه الإنساني العام الذي تثير فيه متناقضاته مشاعر تتجاوز أصوله الحيوانية ، وتضفي عليه فرديته الانسانية . ليس بإمكان حل جميع القضايا الاجتماعية السياسية أن يؤثرفي إزالة هذه المتناقضات الأساسية التي ينطوي عليها الوضع الإنساني .

لا ترجع تلك المتناقضات التي تملأ الوضع الإنساني ، إلى قصور معرفتنا أو تفاسيرنا الفلسفية بل هي تعكس وضع الإنسان ككائن ينقسم على ذاته ، ككائن محدود تاريخياً واجتماعياً وليس ككائن شامل جامع . فكل ايديولوجية هي نسبية ومطلقة في آن واحد ، مطلقة –لأنها تبرز ذاتها بشكل غير مشروط ، ونسبية لأنها تاريخية .

الايديولوجية الانقلابية هي خروج على عالم المتناقضات التي تحيط بالإنسان . ففي دنيا التحرر الكلي التي تولدها ، يحاول الانقلاب ، عن طريق الصراع ، والفكر ، والارهاب ، والاستشهاد ، والعنف ، أن يخرج من العالم الممزق المبعثر، وان يخلق القيم التي يتشوق اليها. أما أن لا يتميز الإنسان أو المجتمع بإيديولوجية ديناميكية ، فأمر لا يعني اعتدالاً ، بل، في رأي جاسبرز، فراغاً .

أثر هذه المتناقضات في الفكر الانساني ظاهر بشكل أليم عند كثير من المفكرين . فترولتشه مثلاً كان في بلبلة من هذه المتناقضات والفوضى التي قادت اليها النسبية التاريخية ، فحاول أن يجد ركيزة باستطاعة الإنسان أن يعتمد عليها في الخروج من الفوضى ، وحاول أن يرى إذا كان بمقدوره استخراج مجموعة من القيم المطلقة ، تتجاوز آنية الوقائع التاريخية ، ثم اعتقد ، في شوقه اليائس إلى ايجاد مخرج ، ان المخرج الوحيد هو في ارادة تصميم فردية ، في عمل إيماني يماثل دور الشعور في فكر شلايارماخر أو ايمان لوثر ؛ ففعل يعطي الفرد ثقة ذاتية ، يستطيع أن يرفع الإنسان خارج النسبية والمتناقضات ، فيضعه عند صعيد المطلق . التجربة ذاتها ظاهرة ، في أغلب الأحيان ، وبشكل أحدّ في كثيرين آخرين ، من ماكس شتارنر والفوضويين ، إلى رامبو والسورياليين ، إلى سارتر والوجوديين .

تاريخية الإنسان تُظهر عدم تكامله ، وطبيعة الوضع الإنساني تستثني منه بعض الإمكانات في تحقيق كمال انساني أو حل نهائي للتاريخ ، مما يؤدي إلى تحول دائم ، لأن التاريخ ، في طبيعته ذاتها ، يعجز عن تحقيق أي خاتمة أو نهاية ، دون تنازل الإنسان عن معناه . لهذا ، يجد جاسبرز ان إحدى خصائص التاريخ الأساسية هي وجوده الدائم في حركة انتقالية راديكالية، وأن



كل شيء ثابت مستمر لا يمت إليه بصلة . ان الدرس الأول ، الذي نأخذه من التاريخ ، هو استحالة الاعتماد على المذاهب والنظم التي تسود وضعنا . فالوقائع تنمو وتتطور وتتحول باستمرار ، ومن العبث اعلان حقيقة نهائية في أي دور تاريخي . فكل ايديولوجية انقلابية تحمل اذن تناقضاً أليماً عند ولادتها، وتبشر بحقائق أساسية ثابتة تتجاوز التاريخ والزمان ، ولكنها تحاول تحقيقها فيهما ؛ غير أن الإنسان ، في جميع الأزمنة والأوضاع ، عانى باستمرار، حاجة في تجاوز تلك " الانتقالية " وفي إعطاء التاريخ قصداً واحداً شاملاً .

هاته المتناقضات وإلحاح الإنسان في حلها وتجاوزها ، هي التي تدفع به إلى صعيد يتجاوز فيه الصعيد الحيواني . فهو لا يولد انساناً ، بل كائناً يتميز بإمكانات انسانية . والمتناقضات تلك هي التي تكشف عن الامكانات وتحولها إلى وقائع ، وتولد فيه حاجات ترتفع بكثير عن تلك التي ترجع إلى أصله الحيواني . انها حاجات تدفعه دائماً إلى اعادة ما خسره من وحدة وانسجام مع العالم ، فتعبّر عن ذاتها في مواقف عقائدية فكرية ، أو بكلمة أخرى ، في صور كلية عن العالم ، أو ايديولوجيات انقلابية ، تنشأ كمرجع عام يشتق منه التوجيه الضروري لسلوكه ، ولمعناه ، ولما يجب عليه ان يفعل .

الوضع الإنساني وضع مقدر عليه الفشل والاخفاق ، إن نحن نظرنا إلى ذلك ، على ضوء حل نهائي لمشاكله وقضاياه ؛ ولكنه ليس ، في الواقع ، اخفاقاً أو فشلاً ، لأن هذه الناحية تعطيه وحدها معنى . فحل نهائي لمشاكل الإنسان ، ومتناقضات وضعه الأساسية ، ينزع عنه انسانيته ، ويحوّله إلى شيء يماثل حشرات الأرض ، التي وجدت حلاً نهائياً لوضعها ، فراحت تعانيه دون متناقضات ، أي دون تحول او تغيير ؛ ليس من الغريب أن نرى مفكرين في هذا العصر ، كسايدنبرغ ، وهكسلي ، وكابك ، وأورويل ، وسكينر وزامياتان،

وغيرهم ، ينحون هذا المنحى ، لأن هذا العصر عصر ساعدت فيه ، على الأقل، الامكانات التكنولوجية والعلمية والسيكولوجية في تحقيق هذا الحل .

قد تدعو دي بوفوار هذا العجز أمام متناقضات الوضع الإنساني " فضيحة مطلقة " غير أن ذلك يعتبر ميزة له ، لآن خروج الإنسان خروجاً نهائياً إلى مجتمع انساني نهائي ، يقف التاريخ عنده ، كما يرى الماركسيون والطوباويون مثلاً ، لا يؤدي إلى مجتمع انساني ، بل إلى مجتمع يفقد تماماً معالم انسانيته . لهذا، يشكل التغرب alienation أو الوحدة خاصة أساسية من خصائص الوضع الإنساني ، وفي هذا يصدق الوجوديون أكثر من الماركسيين ، الذين جعلوا هذه الوحدة حدثاً تاريخياً موقتاً وثمرة أوضاع اجتماعية مرسخة على القسر والاستثمار .

يستطيع الإنسان أن يتغلب على ذاك التغرب ، ورأيناه ، في الواقع ، يحقق ذلك سيكولوجيا ، اثناء تجربته التاريخية في تجاوز ايديولوجي انقلابي . ولكن تجاوزه كان دائماً جزئياً ، لا يمتد إلى جميع أشكال التغّرب أو الوحدة ، وهو نسبي لا يمكن أن يكون نهائياً أومطلقاً. تحاول كل أيديولوجية انقلابية أن تسبغ على مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، ولكن الصخرة التي تلتطم بها هي تركيب الوضع الانساني المعقد وتناقضاته الأساسية ، غير أن تلك التعقيدات والمتناقضات التي يولدها ، تحقق انسانية الإنسان وتُنميها باستمرار .

ان ضرورة السعي والوصول، إلى مواقف تعطي حلولاً دائمة للمتناقضات تلك ، واشكال وحدة مستمرة مع العالم والتاريخ والانسان ، تشكل المصدر الأساسي لجميع ما يميّز الانسان من قوى نفسية أخلاقية تدفعه إلى الأمام ، ومن قوى خلق وإبداع تسم طابعه على الحياة .

تعبّر الايديولوجية الانقلابية بشكل خاص، والمواقف العقائدية عامة ، عن حاجة أساسية تنبثق من الوضع الانساني ذاته . تلك الحاجة ، إلى الاتصال اتصالاً وجدانياً مع العالم والتاريخ ، إلى الانسجام مع العالم في الخارج ، إلى تجاوز الحدود الفردية ، والخروج من العزلة التي تقيمها، هي خاصة مهمة ، وقد تكون الخاصة الأساسية ، في الوضع الإنساني . فالصراع بين الإنسان، ومتناقضات وضعه الإنساني ، يكمن وراء مواقفه العقائدية ، ووراء أجمل أنواع الخلق في الفن والفلسفة . واننا لواجدون ، في حساسية الإنسان تجاه المتناقضات التي لا تستطيع الموافقة بينها ، وفي حاجته الماسة إلى الوصول إلى عنصر عام يشملها كلها ، محرضاً أساسياً لخلق الانسان وإبداعه في شتى أبعاده .

البطل الدراماتيكي في المسرح الحديث ، كمسرح سارتر ، وكامو وأنوي وسالكرو ، وجيرادو ، ومونترلان ، ومالرو ، انسان يبلغ أولاً درجة من الوعي يستطيع أن يعي بوساطتها المتناقضات الأساسية في الإنسان ووضعه ، ولكنه يعجز عن تجاوز المتناقضات ، لأنه لا يتمكن من اعتماد ايديولوجية عامة تفسر الحياة ، مما يدفعه إلى وضع أليم من التمزق الذاتي الذي يزيد ، بدوره ، في حدة الوعي ، وهكذا يتأرجح البطل الدراماتيكي ، الذي يصور الإنسان، في حلقة مفرغة ، ويرى نفسه ممزقاً بين انحطاط جبري ، وبين رغبة في الهرب ملحة . يعجز مرة ، ويرى ، مرة أخرى ، ان كرامته تثور في تمرد مطلق فقط ، انه انسان يثور على وضعه دون جدوى ، ويرفض أن يقبله ، ولكنه ينتهي في خيبة ، لا يتبقى له شيء ، ولا شيء يدعمه ، سوى وعيه للمتناقضات الذي يمزقه ويمزق وضعه الإنساني . انه بطل دراماتيكي ينشأ محوره في الرفض .

لاتقتصرهذه الظاهرة على مسرح مفكرين علمانيين كمن ذكرنا ، ولكنها موجودة ، إلى حد كبير، في مسرح مفكرين كاثوليك مؤمنين ، كبارنانوس، وجرين، وتشاسترتون .

هذا هو مصير الإنسان الذي يحقق درجة كبيرة من الوعي ، ويعجز عن أن يجد لها قاعدة في إيديولوجية انقلابية ، تصهر متناقضات وضعه ، وتتجاوزها ، وتعطيها معنى . لا يستطيع الإنسان أن يقتنع بأن شقاءه ووجوده مجردان من المعنى ، وان الحياة الإنسانية هي حياة عرضية . إن اليأس واللاعقلانية والتمزق ، والألم ، مظاهر تتضح في رفض الإيمان بإمكان وجود سيستام أو ايديولوجية انقلابية جامعة .

تتوجه الايديولوجية الأنقلابية برسالتها أولاً ، ليس للذين يفتشون عن إرشاد أخلاقي ، بل لأولئك الذين، بالاضافة إلى ذلك ، يصرخون أمام متناقضات الذات والوضع الإنساني بيأس ، فيقولون مثل بولس : " ما أريده لا أفعله ، وأفعل ما أبغض " . ملأ الإنسان الحضاري الحديث أرجاء دنياه ، بتذمره ويأسه وبؤسه وتمرده ، أمام متناقضات الوضع الانساني ، وأمام الأشكال المختلفة التي يتبدى فيها . فابتداء من بايل ، وراسين ، ولابرويار ، ولاروشفوكو ، وباسكال ، في القرن السابع عشر ، وانتهاء بكامو ، وسارتر ، ومالرو ، واديموف ، ودي بوفوار ، وباكت ، ويوناسكو ، وجانه ، وبينتر ، وألبي الخ ... كان هذا القلق الانساني الأليم ، إحدى الخصائص الأساسية التي ترافق الإنسان الحديث .

يأتي الإنسان إلى هذا العالم دون إرادته ، ويتركه دون موافقة منه فيجد نفسه بذلك ضحية قدر لا يعرف الرحمة ، ولا يعترف بمشاعره . ولكنه لا

يستطيع أن يقف مكتوف اليدين أمام القدر الذي يتجه نحوه بشكل مرتجل . لهذا، فهو يحاول دائماً أن يتجاوز وضعه ، وأن يبتكر له تفسيراً عاماً يلغي ارتجاليته . وهو لا يستطيع أن يقبل بالعالم دون ان يعطيه معنى ، لأنه كائن يتميز بالفكر والعقل ، ويستفهم عما حوله ، ويثير قضية ما يحيط به .

إن ما تنطوي عليه الايديولوجية الانقلابية من تناقضات ، لا يعود ، لذلك ، إلى تناقض في شخصية مؤسسها ، كما فعل نوماد وغيره، مثلاً ، بإرجاع نشوء الاشتراكية الديمقراطية ونقيضها الشيوعية الثورية . ولكنها ترجع إلى المتناقضات التي تسود الوضع الذي تحاول أن تعبّرعنه ككل .

فليس من شيء يبدو، كما كتب باسكال، ثابتاً تحت أقدامنا . إنه وضع طبيعي لنا، وكأنه وضع نأباه ولا نميل اليه . فنحن نتحرّق شوقاً إلى أرض صلبة ، إلى أساس نهائي مستقر ، نستطيع أن نبني عليه برجاً يمتد إلى اللانهاية . ولكن الأساس كله لا يلبث أن ينهار من تحتنا ، وتنشق الأرض من أمامنا عن هوة سحيقة .

تنشأ الايديولوجية الانقلابية في مشهد من فوضى وفراغ يسودان وضعاً انسانياً ، زالت الوحدة منه ، فأمسى غامضاً ليس من الممكن إدراكه . فهي تنشأ كي تحل نظاماً محل الفوضى ووحدة محل التفكك ، ومعنى محل الفراغ ؛ وتتمرد على الوضع القائم ، تطالب بإنهاء شرّه ؛ قصدها الاول إجراء تحويل أساسي في الإنسان وفي الوضع الذي يحيط به . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تعطي تفسيراً شاملاً لجميع مظاهر التاريخ والاجتماع . و لكن ، بما أن المظاهرمتعددة بشكل غيرمحدود ، وبما انها متناقضة بشكل لا يقع تحت حصر، الايديولوجية الانقلابية تحاول ، من جهة أخرى ، ان تعطي ، بتفسيرها

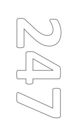
الشامل ، وحدة عامة للأشياء والأحداث، فإن تركيبها ذاته يقع في متناقضات . لهذا السبب ، نرى أنها توّلد ، مع الوقت، انشقاقات وحركات متنافرة ، ترجع كل منها اليها ، تجد فيها ما يبررها . أما فاعليتها فقد أصبح من المعترف به ، انها لا تعتمد على انسجامها المنطقي فقط ، بل ، وعلى الأخص على دورها الاجتماعي النفساني والوضع التاريخي الذي تنشأ فيه .

في جميع هذه التجارب الايديولوجية الانقلابية المتعددة المظاهر، المختلفة في مضامينها ، المحدودة بالأدوار التاريخية التي تنشأ فيها ، يلوح ميل عام واحد ، ميل انساني عميق يحاول أن يعبّر عن ذاته ، وهو ليس ميلاً لا واعياً أعمى كإرادة الحياة في فلسفة شوبنهور، أو اللاوعي في الفرويدية، بل هو ميل موجّه ينحو إلى شيء يخالطه الابهام والوضوح ، ويمكن تسميته بإرادة الخلاص ، أو بإرادة مصير جديد .

ليس باستطاعة التحوّل التاريخي الذي تذوب فيه كل ظاهرة من ظواهرالتاريخ ، أن الإنسان القيم التي يحتاجها لسلوكه ، ولكن الحياة بدون هذه القيم ، لا تستحق أن نحياها ، أو بالأحرى يصعب علينا أن نحياها . إن الأيديولوجية الأنقلابية هي محاولة من قبل الإنسان في تجاوز هذا التحول المستمر .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني زوال الحواجز التقليدية التي كانت تحد " الأنا " وانبثاق وضع تتجاوز " الأنا " فيه الفردية ذاتها ، في حقيقة انسانية جديدة ، تتجاوب تجاوباً عميقاً مع الآخرين .

لا تقتصر المواقف الايديولوجية الانقلابية ، بجميع خصائصها الأولى التي تحاول هذه الدراسة الكشف عنها ، على جماعة أو ثقافة ، أو طبقة دون



أخرى . فهي، من هذه الناحية ، تتجاوز الوضع التاريخي ذاته ، وتنشأ من الوضع الإنساني الأساسي الذي يعانيه الفرد في جميع أدواره ، وفي جميع تناقضاته ، وفي جميع مراحله . فالايديولوجية الانقلابية هنا، تعبّر عن ميول وأشواق انسانية ، تبدأ من معاناة الإنسان لوضعه ، وترافقه فى تمرده على هذا الوضع ، وعلى متتاقضاته .

لم يكن غريباً ، لذلك ، ان نشهد نشوء الايديولوجيات الانقلابية بشكل متتابع ، أثناء تجربة الإنسان التاريخية ؛ تعيد ذاتها في تركيب أساسي واحد ، وفي مزاج أو نفسية ثورية متماثلة . جميع الايديولوجيات الانقلابية ، مهما تغيرت في مضامينها وتفاصيلها تعبر بطرق مختلفة عن شوق الذين يعانونها إلى عالم جديد أفضل ، وإلى جواب شاف ، لقضايا أساسية ، يثيرونها حول وضعهم في الحياة ، الوضع الانساني لا الوضع التاريخي فقط . انبثاق الايديولوجيات لالأ!مغ !شوق الذين يعانونها إش عا! جديد أفضل، والى جواب شاف لقضايا أساسية، ررديرود!ا ع "– وضهم في الحياة، الوضع الإنساني لا الوضع التاريخي فقط ة انبثاق الايديولوجيات بهذا المستمر، يعئر عن تمزد أو تذمر لا نهائي يعيد ذاته، وهو إنما يفعل ذلك، لأن أشواقه تدفعه إلى أجوبة وحلول شاملة نهائية ، والوضع الإنساني التاريخي يأبى عليه تلك الأجوبة . فهناك في الوضع الإنساني، قضايا لا يمكن حلها أو الإجابة عنها، وتتمثل مثلاً في الموت، في الشيخوخة ، في الألم ، في الوحدة في استحالة التجاوب الإنساني التام ، في سر العالم، في سببه ، في طبيعته ، في بدايته ، في سيره، في لا نهايته ، الخ... أما في الوضع التاريخي الاجتماعي، فإنها تتمثل باستحالة تحقيق شوق الايديولوجية الانقلابية ، إلى حل جميع المتناقضات الايديولوجية تشتاق الامتداد إلى جميع الناس ، ولهذا تفشل ، طالما يبقى

خارجها أناس لا يمتد روحها اليهم أو منطقها . فهي تحاول أن تشمل جميع قضايا ذاك الوضع مشاكله ، لذا فالقضايا والمشاكل التي تبقى دون حل، تنقضها .

تعجز الايديولوجية الانقلابية إذن عن تحقيق مصيرها الجديد الخالد، لأن الناس على الأقل يتوالدون ويموتون ، ولأن الحدود الإنسانية ذاتها تأبى عليها التحقق النهائي .

يوحي تتابع الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ ، واتخاذها شكلاً متماثلاً ، بشيء من الترديد الرتيب ، الذي يعود ، في الواقع ، إلى وضع انساني متماثل يكمن وراء أوضاع التاريخ المتغيرة ، والى ميول أساسية تميز الإنسان في وضعه الإنساني ، وتعبر عن ذاتها بالتمرد الايديولوجي الانقلابي ضد الفوضى ، ضد الظلم ، ضد التفكك، ضد الاستثمار، ضد البؤس الخ ...

تعترف كل ايديولوجية انقلابية ضمناً أو صراحة ، بأن الحياة تجد معنى لها فقط ، إن هي وفقت إلى وضع ذاتها في خدمة حقيقة لا نهاية لها . تجد في كل ايديولوجية انقلابية ، لذلك تشاؤماً أساسياً حول الوضع القائم ، وهي ، في الواقع ، تستحيل دون التشاؤم ذاك . غير أن ذلك التشاؤم حول الحاضر ، يتجاوز ذاته بتفاؤل يمتد إلى المستقبل .

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع أن يحيا في الحاضر . بل يجد نفسه دائماً يثير أسئلة وقضايا أساسية ، حول قدره وقدر الإنسانية ، وحول معنى الحياة ، ومعنى علاقاته مع الإنسان ومع الكون ، وحول بدايته ونهايته . تدل تجارب الإنسان العقائدية التاريخية بوضوح ، على ضرورة انبثاق موقف ايديولوجي عام ، يعتمده الفرد في علاقته مع الوضع الإنساني . فهو

يحتاج إلى معنى في وجوده ككل ، والى تركيز وتوحيد ذاته في مفهوم عام ، منسق حول الوجود . ان ما قاله أرسطو، من أن كل فرد يتبع فلسفة ما ، عن وعي أو غير وعي ، لا يزال صحيحاً .

ليس من كائن انساني لا يحاول جهده، بعد أن يبلغ درجة معينة من النضج والوعي ، كي يجد بعض المبادىء التي تعطي وجوده معنى ووحدة ، وعالمه انسجاماً ومنطقاً . يستطيع الأدب الحديث ، ممثلاً في أشد أعلامه بروزاً من أمثال ايبسن ، سترندبرغ ، جاكويسن، بارجمن دانوتريو، مونترلان، جيد، مالرو ، كامو، سارتر، بيراندلو . أنوي الخ ... أن يقف وجهاً لوجه وباستمرار، أمام الوضع الإنساني ، فلا يرى فيه سوى لغز ، ومتناقضات، وسرّ مغلق ؛ فيعبر عن ذلك بتشاؤم وألم حاد، ويصف الوضع بأنه وهم كلي ، أو فخ نُصب للإنسان . ويستطيع أن ينكر إمكان تفسير أو ضبط ذاك الوضع ضمن سيستام عام ، ولكنه لا يستطيع أن يعمم موقفه هو . لا يستطيع الإنسان بصورة عامة أن يعاني الوضع الإنساني بهذا الشكل ، بل يتشوق إلى إعطائه معنى وتفسيراً عاماً . قد يتمكن المفكر أو الفنان أو الفيلسوف أن يحيا ضمن الموقف الذب لا يرى في الوجود سوى تجاربه الفردية ، ولكن الفرد العادي لا يتمكن من ذلك . موقف ذاك الادب لا يفرض ذاته بشكل شامل ، ولا يستطيع أن يحل محل السيستام أو الايديولوجية الانقلابية . قد يقبل بالمتناقضات التي لا حل لها ، ويؤمن بأن الحياة جميلة ، لأننا نحيا دون أن نتعرّف إلى معنى لها، ينكر جميع المواقف الايديولوجية كأساطير، ويعلن فكراً لا يجمد أبداً، بل يظل متحركاً منفتحاً. بيد ان الإنسان بصورة عامة يرى مارآه كامو : " ان أهم قضية يواجهها هي معنى الحياة " .

ظهور الايديولوجيا الانقلابية

ان الكشف عن طبيعة الوضع الذي تظهر فيه الايديولوجية والديالكتيك الذي يسوده ، يكشف في الوقت ذاته عن سر نجاح الايديولوجية ، ويزيد من وضوح معناها وخصائصها ودورها . هذا الوضع هو عادة وضع تكون قد امّحت فيه قوة الايديولوجية التقليدية ، فانكمشت وانحسرت وأصابها افلاس عام وعجز واضح ، عن متابعة أو مماشاة أو تمثل قوى التاريخ الجديدة . انه وضع تخسر فيه الايديولوجية كل كفاءة عن جذب وسحر الناس . في هذا الفراغ العقائدي العام ، يتشوق الناس إلى احياء تجاوبهم مع العالم ، وإلى استرجاع وحدتهم مع التاريخ، فيعتمدون ايديولوجية انقلابية تحقق التجاوب ، وتحقق الوحدة .

رافق هذا الوضع، بما يتميز به من خصائص وقوى معينة ، ظهور جميع الايديولوجيات ، القديمة منها والحديثة ، في شكلها الديني "الغيبي " وفي شكلها العلماني . لقد تهافت الناس على الليبرالية أو الشيوعية أو النازية ، كما تهافتوا على المسيحية سابقاً ، لأنهم كانوا يعايشون ويحيون الأوضاع التي تولّد الإيمان الصحيح . فالايديولوجيات الانقلابية الحديثة كسبت الايمان لأنها حققت في ذاتها ، وأعطت الناس كل ما يحتاجونه في أدوار سادها التفكك العقائدي الروحي؛ وفيها استرجع هؤلاء ما خسروه من قاعدة يتركز عليها وجودهم ككل ، ثم وُفقوا إلى شيء يموتون من أجله ، ويحيون به . لقد وجدوا فيها مصدراً يعطي معنى لحياة كانت قد أصبحت هامشية وغير مجدية . ولاء يتجاوزون به فردية جوفاء، مخرجاً من كبت سيكولوجي روحي كانوا يختنقون به ، مرجعاً يُرجعون إليه حياتهم ويقيسونها به ، قصداً يركزون عليه مشاعرهم

وحماسهم ؛ أي أنهم ، بكلمة أخرى، وجدوا ديناً جديداً . يجب اذن ألا نعجب من نجاح الايديولوجيات الفريد ، فهو أمر طبيعي محتوم ، بسبب الوضع الذي تنشأ فيه . أما الظاهرة الأساسية التي تستوقف النظر فهي ضرورة وجود الايديولوجيات بشكل أو بآخر، عن طريق غيبي أوعن طريق زماني علماني . تنشأ الايديولوجيات الانقلابية في وضع انتقالي ، أي في وضع يسوده تفسخ شامل يزيد وحدة الذات أو الحس بانسجام ذاتي، لأن الفرد يحتاج ، في تحقيق ذلك ، وحدة قصد عامة تأتي نتيجة وحدة باطنية وجدانية هي نتيجة وعي عام لما يريده الفرد في الحياة ، أي نظرة عامة إلى الحياة ، أو نشوء ايديولوجية انقلابية .

قاعدة الانطلاق في الايديولوجية الانقلابية هي الاعتقاد بأن المجتمع قد وصل إلى نقطة، في مجراه التاريخي الخاص، ضاقت عندها آفاقه ، وانكمشت امكاناته ، وأصبح من المستحيل متابعته ، وأن حياته وفاعليته تفرضان تجاوزه وتجديده على صعيد تاريخي جديد . لذا، كان ظهور الايديولوجية يعني ظهور وضع يخضع لأزمة كلية ، لا يثير قضية هذا أو ذاك النظام، بل قضية وجود الإنسان ككل . تفرض الأزمة الكلية إذن حلاً كلياً . وما الايديولوجيا الانقلابية سوى ذلك الحل .

لا تستطيع ايديولوجية انقلابية جديدة أن تؤكد ذاتها، وتمارس فاعلية كبيرة، إلا بعد أن تكون الايديولوجية التقليدية التي تقدمتها في الوعي العام قد استنزفت قواها و حققت ذاتها في التاريخ . فمن السخافة حقاً الظن بأن أي حركة أو ايديولوجية انقلابية تستطيع ، مهما بلغت قوتها، أن تجري تحولاً انقلابياً عندما تريد هي . يصبح انقلاب من هذا النوع ممكناً في مراحل معينة فقط ، يتحقق فيها انحلال عام ، وتسودها الأزمات النفسية والفوضى السياسية.

تحاول الايديولوجية الانقلابية عند ذاك اراحة الفرد من القلق الذي يعانيه ، ومن اليأس الذي يولده في نفسه وجود خسر معناه ، فتحاول بقوة تأكيدها الانقلابي أن تحول دون امتداد الشك أو ظهور القلق واليأس والخوف ، بما تبشر به من كل جديد يمثل معنى الحياة .

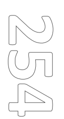
ينبثق ظهور الايديولوجية الانقلابية في دور اشتد فيه اليأس من الوضع القائم ، اليأس الطاغي الذي يولد أمل الايديولوجية الانقلابية . تتماثل أوضاع الأمل في وصف كنت مع أوضاع اليأس، والأمل الصحيح يولد، حسب رأي كارل بارث ، عندما يزول كل أمل . يعرف الإنسان اليأس، ويعاني اليأس، ويسقط في أحضان اليأس ، ولكنه كائن يعرف و يستطيع أيضاً أن ينتصر على اليأس ، وذلك بمساعدة الايديولوجية الانقلابية التي هي من أقرب الطرق المؤدية إلى النصر. يدل اجتياح المانيا بموجة عامة عنيفة من الانتحار، بين الحربين العالميتين بشكل بارز، على الوضعية النفسية الفكرية التي تسبق ظهور الايديولوجية الانقلابية .

ان الشيوعيين الذين انضموا إلى الحزب الشيوعي ، نتيجة دراسة مؤلفات ماركس وانجلز ، أو الذين انضموا إلى النازية ، الليبرالية ، اليعقوبية ، أو المسيحية بعد أن يكونوا قد قرأوا ودرسوا مؤلفات المؤسسين ، يشكلون قلة ضئيلة محدودة تكاد لا تذكر . فهم يعتنقون المذهب أولاً لأنه يقدّم لهم مخرجاً من الوضع الانتقالي الذي يفيض بالتناقضات والتمزق واليأس والتفكك ، ومن ثم يقرأون الكتب المقدسة .

لا يقتصر الموقف الثوري في السوريالية ، الذي جعل من أتباعها أناساً مستعدين، أن يولوا ثقتهم لأي ثورة كانت ، طالما أنها توفر لهم مخرجاً

من العالم الرتيب الذي يحيون فيه، وتحقق خلاصهم من عالم التسوية والقيم البورجوازية ، على السورياليين وحدهم ، بل هو في الواقع خاصة عامة تميز جميع المواقف الانقلابية ، في مراحل التاريخ الانتقالية . ليس الحياة ذاتها القصد الأول في هذه المواقف ، بل هو تفسير عام للحياة ؛ والايديولوجية التي تعبّر عن الأوضاع الانقلابية ، لا تكسب ولاء الناس بعنصر الحقيقة أوالطابع العلمي ، ولكن بصفتها تبلور حاجات عاطفية ، أخذت تسود الناس في هذه الأوضاع ، انه عنصر ثانوي جداً في الايديولوجية الانقلابية ، لأن هذه تعلن أولاً عن تصميم على العمل ، وتصميم على معالجة وضع متأزم منهاز أصبح لا يطاق .

توّلد التحولات الاجتماعية التاريخية وضعاً أو إمكاناً ثورياً ، يتبلور في حينه بإيديولوجية انقلابية . لا ترجع الأسباب البعيدة للانقلابات الكبيرة إلى الايديولوجية التي ترافقها، ولكن تطوراتها والنتائج التي تؤدي اليها، لا يمكن ادراكها وتفسيرها دون الرجوع الى الايديولوجية التي تكمن وراءها ، لأن هذه الأخيرة هي التي تحدد طرق العمل الانقلابي وأساليبه ، والنشاط الانساني الذي يتوفر للعمل والقرارات النهائية التي تقود الإنسان إلى قبول الموت بدلاً من البقاء . فالايديولوجية الانقلابية هي التي تعطي شخصية للوضع الثوري الانتقالي ، وهي التي تنقله إلى صعيد التحقق السياسي المادي ، في دنيا جديدة . حدثت الثورة الشيوعية مثلاً ضد الايديولوجية البورجوازية ، قبل الثورة ضد سيادة البورجوازية المادية والسياسية وبشكل مستقل عنها . روبءكل. وفي القرن الثامن عشر أيضاً ، حدثت الثورة البورجوازية الفكرية ضد الاقطاعية والملكية المطلقة ، قبل انفجار الثورة الاجتماعية . وهكذا، في حركة الاصلاح الديني ، سبق التمرد الفكري العمل الثوري . تطالعنا الظاهرة ذاتها في جميع



الانقلابات . وكان هناك دائماً ، قبل التمرد الفكري ، وضعية انتقالية ثورية هيأت له ، فكانت مسؤولة عن فاعليته . كثيرون هم الذين شرحوا مع هاين ، مثلاً ، كيف أن الثورة الفلسفية تحققت لألمانيا قبل ثورتها السياسية، وكثيرة هي الكتب التي تشرح كيف أن التيارات الفلسفية والفكرية ، ابتداء من لوثر، هيأت الطريق ومهدته أمام النازية ، فخلقت لها تدريجياً الجو الفكري الروحي الملائم لظهورها .

يتهيأ كل انقلاب كبير في مجموعة ، أو بضع فرضيات ، تحدد في شكلها كايديولوجية عامة ، جميع مظاهر الانقلاب وأبعاده . فإذا كان الانقلاب الشيوعي قاد روسيا إلى ما هي عليه اليوم . فليس لأن ضرورة تاريخية فرضت ذلك ، أو منطقاً اجتماعياً مستقلاً جعلها تتجه هكذا، ولكن لأن قادة الانقلاب الشيوعي استخدموا وضعية انقلابية عامة ، نشأت بشكل مستقل عن ارادتهم ، فعبروا عنها بالاعتماد على الماركسية . ان روسيا هي ما هي عليه اليوم ، لأن قادة الانقلاب آمنوا بالماركسية إيماناً تاماً ، ومنحوها ولاءهم التام ، وجعلوا فيها القاعدة التي ينطلقون منها في ترجمة الأحداث ، واعطائها منطقاً ووحدة ، في وضع انقلابي ملائم . انهم ، بوسائل تعتمد العنف ، والتثقيف ، والدعاية ، والارغام ، جعلوا الآخرين يقبلون بالماركسية ، ويؤمنون بها ، وينفتحون للنظم الاجتماعية والسياسية والثقافية الخ ... التي أرسوها باسم الماركسية وبالرجوع اليها . كانت الوضعية الانقلابية العامة ، التي ظهرت في روسيا ، اثناء الحرب العالمية الأولى ، العنصر الأساسي العام في قيام الانقلاب الشيوعي ، ولكنها لم تكن من صنع الحركة الشيوعية ، ولم يكن فيها شيء يقود إلى الانقلاب الشيوعي ذاته ، ولكن اعتماد الشيوعيين على الماركسية أعدهم لبلورتها وتشذيبها وتهيئتها . لذا باستطاعتنا أن نردد مع نور ثروب بأن الايديولوجية

الماركسية ، كما تتجسد في أعمال روسيا الشيوعية المعاصرة ، وفي أشكالها الاجتماعية ، هي من أعظم الأمثلة الفريدة في التاريخ ، على الطريقة التي استطاعت بها نظرية فلسفية ، من أكثر النظريات تجريداً ، خلقها فرد واحد ، كارل ماركس ، أن تحدد فيما بعد، الوقائع والنظم الاجتماعية ، وان تبلور النظام الاقتصادي .

كان تكامل الايديولوجية الانقلابية ، الذي يبشر بعالم جديد يلغي ويُزيل الوجود التقليدي ، ويبدأ بدنيا جديدة ، يحقق فعاليته تدريجياً بتكامل الوضعية الانقلابية ، وكان مفكرو الايديولوجية وفلاسفتها يؤثرون في حياة الناس الفكرية والوجودية ، ليس لأن هؤلاء يفهمونهم ويقتنعون بآرائهم ، بل لأنهم يعبرون عن تحولات كبرى في الصورة التي يرسمونها عن العالم . لهذا السبب، رأى البعض، كاريكسون، ان مأساة الفلاسفة المفكرين تبرز في أنهم ليسوا فقط قادة بل ضحايا الايديولوجيات التي يخلقونها ، وهم ضحاياها لأنها ترتبط بالوضعية الانقلابية التي تنشأ وتتحور بها ؛ مما يدل أيضاً ، وبشكل خاص ، على أن الوضعية الانتقالية تفرض نشوء الايديولوجية الانقلابية وفعاليتها ، بعد أن تبلغ درجة معينة من التفسخ والتبعثر والتمزق . كان الذين يقومون على الحركة الانقلابية يختلفون دائماً في تفسير الايديولوجية و فلسفتها الاجتماعية. فإذا ما استطاعت شتى التفاسير حولها أن تكون فعالة في التاريخ ، فما ذلك سوى لأن الوضعية الانتقالية الانقلابية هي الأساس وهي التي تغذيها .

***

الوضعية الانقلابية تفرض الايديولوجية الانقلابية ؟ لذا، تصبح الأخيرة فعّالة ، وتنقل المجتمع إلى مصير جديد ، بالرغم من أن العناصر التي تتكون

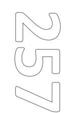
منها ليست جديدة . تكون العناصر الفكرية الاخلاقية التي تنبثق منها كل ايديولوجية انقلابية معروفة من قبل ، و لكنها لا تؤثر في سلوك الناس ومجرى التاريخ ، لأن الأوضاع الملائمة لهكذا تأثير، تكون مفقودة .

ينتقد سابين مثلاً الايديولوجية الفاشية ويدمج بذلك النازية والفاشية الايطالية ، وهذا خطأ، لأن هناك فرقاً كبيراً في الثورية الفلسفية والنفسية بين الاثنتين ؛ وهو ينتقدها في أساسها الفلسفي، فيقول بأن ما يُسمى بالفلسفة الفاشية شيء مبهم ، تركيب من الأفكار المستقاة من مصادرمختلفة، وُصلت بعضها ببعض ، لا تبالي بالمتناقضات، وعناصرها معروفة منذ مدة طويلة .

أين الايديولوجية التي لا ينطبق عليها هذا النقد؟ ماذا يتبقى من الماركسية إن نحن أخذنا ما اقتبسته واعتمدته ، من الفلسفة الالمانية ، ومن الاشتراكية الفرنسية ، ومن الاقتصاد الانكليزي الكلاسيكي ؟ ألم يكن ماركس نفسه القائل بأنه لم يأت بشيء كبير يتميز بالجدة ؟ أي عنصر من عناصرها لم يكن معروفاً من قبل ؟ والانسجام؟ أين فيها الانسجام ؟ وأين خلوّها من المتناقضات ؟ .

لنتخذ المسيحية مثلاً ، ماذا يبقى منها إن نحن جرّدناه من التراث الوثني اليوناني الروماني، أو من الأساطير ومن المؤثرات الدينية التي كانت تشكل المناخ الروحي آنذاك ؟ لا شك أنه من المستحيل التدليل على عنصر واحد ، نعم عنصر واحد ، لم يكن معروفاً ، شائعاً ، في شكل آو آخر قبل المسيحية .

المفكرون الذين أعلنوا عن تلك الظاهرة حول المسيحية كثيرون ، وليس فقط بين الملحدين واللا أدريين ، بل بين المسيحيين المؤمنين أنفسهم .



فهناك شبه اجماع عام على الاعتراف بأن عناصر المسيحية كانت معروفة ، وواسعة الشيوع من قبل . إن كثيرين من المفكرين الكاثوليك كلويس مثلاً ، يزيدون على ذلك بالقول ان هناك فرضيات وقيماً أولى واحدة تردد ذاتها في جميع الأديان والمذاهب الاخلاقية الكبرى في التاريخ .

أما فيما يتعلق بالماركسية ، فالقضية معروفة لقربها منا ، لا تحتاج لشروح . فتميّزها بهذه الظاهرة أمر لا يُناقش فيه حالياً . وعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر دراسة لوروا القيّمة ، حول تاريخ الأفكار الاجتماعية في فرنسا ، حيث نجد المؤلف يدلل، بعد استقصاء تاريخي دقيق، بأن جميع أفكار ماركس موجودة في روسو وبرودون .

أما علاقة الماركسية بالهيجلية ، فتعطينا مثلاً واضحاً عما نعنيه . تتخذ المدركات الفلسفية في الماركسية شكلاً اجتماعياً اقتصادياً ، ولكنها في الهيجلية تأخذ شكلاً فلسفياً . نراها في الماركسية تعبر عن نقض الفلسفة ، وإن أدّت ذلك بلغة فلسفية . يعتمد كل عنصر من عناصر الماركسية على أساس عادي مختلف عما هو في الهيجلية ، كما أنها ككل تتميز بتركيب نظري ليس بمقدوره أن يشتق من النظريات السابقة . تنتهي جميع المدركات في سيستام هيجل في النظام القائم ، بينما تتركزفي الماركسية على رفض هذا النظام والاتجاه إلى شكل اجتماعي جديد ، حتى عندما نصف النظام القائم . انها ، بكلمة أخرى ، توجه ذاتها إلى حقيقة يمكن تحقيقها بإلغاء المجتمع فقط .

ان ما يعطي الايديولوجية الانقلابية جدتها ، ليس جدة العناصر التي تتركب منها ، عنصراً عنصراً ، بل الشخصية الجديدة التي تتقولب فيها العناصر المتفرقة ، أو بالأحرى، الصورة العامة التي تفرض ذاتها على

العناصر. أما ما يعطيها فاعليتها فيبرز في الوضعية الانقلابية التي تعبّر عنها، وفي انسجامها مع المنطق الذي يسودها ، وفي كفاءتها في التعبير عن القوى الجديدة التي تتفتح بها.

كان آباء الثورة الاميركية يعتبرون أنفسهم سادة علم السياسة ، لأنهم تجاسروا وعرفوا كيف يطبقون ، بجرأة ، تراث الأجيال والعصور السابقة ، لا لأنهم أتوا بأفكار لم يعرفها الناس من قبل .

لم تكن وثيقة اعلان الاستقلال الاميركية مبدعة في أفكارها ، ولم يكن المقصود منها أن تأتي بجديد . لقد أشار جافرسون الذي كتب الوثيقة هو نفسه إلى ذلك في رسالة إلى لي ، عام ١٨٢٥، جاء فيها بأن القصد لم يكن خلق مبادىء أو حجج أومشاعر جديدة .

كما أن جوس وجد ، في دراسته حول الأفكار الديمقراطية الانكليزية في القرن السابع عشر ، أن هناك شيئاً يسيرا في فكر روسو لا نجده في فكر لوك . أما فكرة "العقد الاجتماعي" فترجع بجذورها إلى الرومان واليونان ؛ وأعلامها ، من أمثال هوبز ولوك وروسو ، أضافوا اليها أشياء كثيرة ، غيّرت معالمها ، ولكن العنصر الذي أعطاها فعاليتها أولاً كان الوضع الاجتماعي التاريخي . نتج النظام الديمقراطي البرلماني عن مبادىء ونظريات ، ورثها الغرب عن العالم الكلاسيكي ، وتكيفت مع أوضاع القرن التاسع عشر.

يؤكد كثيرون من ذوي النزعة الانسانية ، أننا لا نحتاج إلى مُثل ومقاصد جديدة في بناء المجتمع الإنساني المثالي ، لأن المثل والمقاصد متوافرة في تعاليم مصلحي الإنسانية الكبار الذين أعطونا قيماً واحدة متماثلة للحياة الإنسانية الصحيحة.

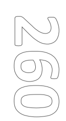
أكد بوكل، منذ مدة طويلة ، بأن أنقى المبادىء الإخلاقية وأنبلها كانت معروفة في المجتمعات القديمة . لقد كان ، في ذلك ، يعبر عن حقيقة أصبحت اليوم أمراً معترفاً به .

تلك الأمثلة القليلة التي أوردتها ، تدل بوضوح على أهمية الوضعية الانقلابية في فرض ظهور الايديولوجية الانقلابية وبروزها ، وكيف أن الوضعية والايديولوجية تشكلان جناحي الحركة الانقلابية . لهذا السبب ، وصف كروشه ابداع المفكرين بأنه لا ينشأ في رؤية اشياء لا يراها أحد غيرهم ، بل غالباً في التأكيد الذي يضعونه على آراء معروفة من قبل .

يقدم تاريخ الافكار الفلسفية والمبادىء العقائدية برهاناً على أهمية وضعية انقلابية معينة، في فرض ظهور الايديولوجية الانقلابية . فعددها قليل محدود، ومظهر الجدة في معظمها يعود فقط إلى جدة الطريقة التي تتحقق فيها، والوضع الذي تتفاعل معه في التاريخ والقصد أو الصورة الأساسية التي تنتظمها . هذا لا يعني أن ليس هناك من أفكار جديدة . أو قضايا فلسفية جديدة ، بل إن هذا النوع من الأفكار والقضايا أقل مما نظن بكثير . تختلف التراكيب الكيميائية في خصائصها عن العناصر التي تتركب منها، وكذلك أيضاً عنها بشخصيتها العامة التي تعود ، بدورها، إلى الوضع الانقلابي الذي تنشأ فيه . فالوضع ذاك هو الذي يعطيها معناها.

* * *

تنبثق الايديولوجية الانقلابية كي تعالج وضعية انقلابية معينة ، فتحاول فيما تحاول تحرير العقل من الشك ، والقلق ، واليأس . تتابعنا هذه الظاهرة في جميع الانقلابات ، قديماً وحديثاً ، من المسيحية الى النازية .



وتتضح على الاخص في موقف المفكرين والفلاسفة الذين كانوا ينضوون تحت لوائها . فعلى الرغم من طابعها الذي يناقض رزانة الفكر، وسلوكها الذي يرفض موضوعية الثقل واستقلاله ، أو فردية الفكر وحريته ، كان هؤلاء المفكرون والفلاسفة يمحضونها ولاءهم ويقفون عليها جهدهم وحياتهم .

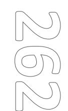
ثم ان المفكرين الذين حرروا فرديتهم وعقلهم تماماً فرفضوا المشاركة في أي كل عقائدي كانوا غالباً ما يعانون شعوراً بفراغ هائل ، ولّده التأكيد الفردي، فتراهم يرتدّون ضد هذا الفراغ ، ويحاولون التجاوب مع موقف ايديولوجي ما ؛ ففي القرن التاسع عشر مثلاً ، نرى فريدريك شليجل ، وأكثر من مائة من المفكرين والفلاسفة الالمان الذين تابعوا تأكيداً فردياً يعتنقون في النهاية ، المذهب الكاثوليكي . أما الفرق " الدينية الاجتماعية " التي برزت آنذاك ، فقد كانت تكسب ولاء كثيرين من أكبرمفكري العصر؛ فالسان سيمونيون، مثلاً ، كسبوا ايمان أعلام كهاين، وليست، وكارليل، وميل، وسانت بوف، وجورج صاند .

تطالعنا الظاهرة ذاتها في القرن العشرين، ولكن على نطاق أوسع . فالحركات التي أكدت على فردية مستقلة ، من سوريالية وتكعيبية ووجودية الخ... انتهت بمغازلة الشيوعية أو الاشتراكية . كذلك ، كان شأن مئات من أكبر المفكرين في الغرب، ليس أمام الشيوعية فقط ، بل مع النازية والفاشية أيضاً . هناك أسباب عديدة مثلاً تكاتفت في إنجاح النازية والفاشية ، ولكن الفراغ العقائدي الذي ساد آنذاك غربي اوروبا كان السبب الأساسي في ذلك . أما تفسيره بأنه يعود إلى معاهدة فرساي ونتائجها ، أو غيرها من الاسباب السياسية ، فقول عاجز عن الحقيقة لأنه لا يفسر لماذا لم يلجأ الالمان أو الطليان كردّة فعل، الى النظم البرلمانية او الاشتراكية الاصلاحية . أما القول بأن

هذا الظهور يعود الى تفجر بربرية بدائية ، عبّرت عن ذاتها بالحركة النازية او الفاشية ، فتفسير يناقض ذاته ، لأن تفجراً كهذا يعني في الوقت ذاته ، ان مداميك الحضارة وتراكيبها قد انهارت ، وهذا بدوره ، يدلّ على حدوث فراغ عقائدي . والقول بأن هذا الظهور ، كان محاولة ناجحة من قبل الرأسماليين ، لتأخير نهايتهم ، تفسير سطحي جداً ، لأن الهيئات الرأسمالية وقفت ، بصورة عامة ، موقفاً سلبياً أو موقفاً عدائياً ، ولأن النازية ، على الأخص ، أحكمت، عند تسلمها السلطة، الخناق على الرأسماليين لدرجة جعلت الكثيرين منهم يهربون خارج الحدود . أما الزعم بأن دعاية بارعة كانت سبب هذا النجاح ، فقول مردود شكلاً لأن وسائل الدعاية كلها كانت في يد اخصام النازية والفاشية قبل نجاحهما ، ثم لأن الدعاية الناجحة ، هي التي تتجاوب مع منازع وأهواء شعبية وتعبرعنها .

ان هجرة مفكرين في الغرب ، من أمثال جيد ، وكوستلر، وسيلونه ، ومالرو، ورايت، الى الشيوعية ، وعطف آخرين عليها ، من أمثال سارتؤ وبونتي ، واهتداء قسم آخر إلى المذهب الكاثوليكي من امثال جرين ومارسال، ظاهرة تكشف عن شوق المفكرالى تركيب عقائدي ما، يربطه بالحياة ، وتدل في الوقت ذاته على عجز ايديولوجي في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية ، التي كان يفترض فيها التعبير عن الحضارة الغربية . يعبّركوستلرعن تلك الظاهرة تعبيراً دقيقاً، عندما يفسرسبب اعتناقه للشيوعية ، فيقول بأنه كان ناضجاً متهيئاً لها فاعتتقها، لأنه كان يعيش في مجتمع منحل، وأن بطاقته الحزبية كانت آخر خطوة في تطور بدأ ، قبل سماعه باسم ماركس ولينين بوقت طويل .

كان الولاء الانقلابي الجديد نتيجة فراغ ايديولوجي عميق ، سبقه وهيأ له . فالايديولوجية الانقلابية تعبر، عما تنطوي عليه من استقطاب ايديولوجي



في مراحل تاريخية معينة ، عن حاجة باطنية نفسية تفرض ذاتها ، ولا مفر منها . فالفرد يحتاج ، اثناءها، الى دعم ما ينقضه ويؤكده ، بتراكيب ايديولوجية، ترتبط ارتباطاً حياً بإمكانات الوضع القائم في توليد أشكال شخصية جديدة.

حاول هوكينج وغيره ، ان يبينو، ان نشوء الفردية يرتبط مباشرة بيقظة الضميرالديني في أواخر القرون الوسطى، وان هذا العنصر الديني هو الذي يخلق خصائص الفردية الدائمة . تبتعد نظرية كهذه عن الواقع ، لأن الروح الديني روح مجموعي او بالأحرى روح يقود الى موقف مجموعي ، لا مكان فيه للفردية المستقلة المعنية هنا ، التي تتبع، في الواقع، انهيار الوجدان الديني أوضعفه ، ولكنها لا ترافقه . فجميع الاديان تطغى على الحياة الخاصة ، ولا تقبل أيضاً بفكرة استقلالها . فالفرد ملك للدين والمجتمع الديني فيها ، والحياة الدينية تقرر حياة الافراد، في جميع أبعادها. اجاد كامو في التعبير عن ذلك بدقة ، عندما جعل نشوء الفردية ، والحرية الفردية ، يرتبطان بانكماش حدود المقدس ، فكان بذلك أقرب الى الواقع من الاتجاه الأخير.

يدل رجوع الكثيرين من المفكرين، الى المذهب الكاثوليكي او الشيوعي أو النازي ، على الفراغ الايديولوجي ، وعلى حاجة الفرد الى اعتماد ايديولوجية شاملة يعالج بها وضعه الانساني . التجأ كياركجارد الى الله ، نتيجة تجربته الحية لعزلة الفرد في العالم الحديث . تجدر الملاحظة هنا ان الكثيرين من تلامذته وأتباعه ، لم يلجأوا مثله الى البروتستانتية بل الى الكاثوليكية . كان الاتجاه في الماضي وحتى عام ١٨٣٠، نحو البروتستانتية ، ولكنه أصبح بعد ذلك يتجه نحو الكنيسة الكاثوليكية ، والسبب يعود، الى حد كبير، الى شمول مذهبها والى التركيب العضوي الذي يميزها ، بينما كانت البروتستانتية تنكمش

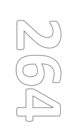
تدريجياً وباستمرار، أمام مظاهر الحياة ، لأنها لا تنطوي على شيء يشابه النظام الجامع المحكم ، الذي يميز الكنيسة الكاثوليكية .

كان القرن التاسع عشرفي حمّى عنيفة ، لأنه لم يكن يجد شيئاً يؤمن فيه . أعطانا بانجمان كونستان الذي يعبّر عن روح العصر، صورة واضحة عن نزوع المفكر المستقل الى الولاء الايديولوجي ، عندما قال لنا في سيسيل بأن شقاءه هو نتيجة الجهد المستمر الذي كان يقوم اثناءه بتوجيه ذاته بمفرده ؛ ثم يتابع فيقول بأنه يجد حلاً ، بالرجوع الى الايمان ، الذي يوازي كل ميزة فردية ، كل معرفة ، كل عقل ، بتضحية كلية .

يظهر ان الخضوع لأيديولوجية تعتمد الله أو التاريخ ، يرقب الفكر الذي يسير الى نهاية التمرد الفكري ، او الذي يعاني التمرد ، كباسكال ، الى نهاية الطريق . ان الفكر الأكثر ميلاً إلى الشك، يميل عادة الى أكبر درجة من الايمان . أشار جوته وبارّس وآراجون، الى تمرد لا يقف عند حد، هدموا فيه المواقف التقليدية ، وجعلوه ينبوع تحرر كامل . ولكن جوته منح ، فيما بعد ولاءه للدولة ، وبارّس أصبح في خدمة القومية ، وآراجون في خدمة الستالينية، بينما انتهى عدد من السورياليين ، الذين لم يعتمدوا ايديولوجية جامعة ، في نهاية تمردهم الشامل المجرد ، إلى الانتحار كفاشه وكريفل ، أو إلى الادمان على المخدرات فقتلتهم ببطء .

ان الأسباب التي تدفع المفكر والفيلسوف الى الولاء الايديولوجي عديدة، أهمها :

أولاً، وحدة المفكر وعزلته في المجتمع الذي يعيش فيه ، وبالتالي شوقه الى التجاوب الانساني .



ثانياً ، معاناة دراماتيكية لأشكال الظلم والحرمان والبؤس .

ثالثاً ، وعيه اليقظ ، وشوقه الى إعطاء تفسيرللتاريخ .

رابعاً، شوقه للتأثيرفي التاريخ عن طريق التجاوب مع الجزء الثوري من المجتمع الذي يصنع التاريخ بحركته الانقلابية .

نجد في الماركسية ، بالنسبة الى القرن الحديث ، عاملاً اضافياً ، وهو الطابع العلمي الذي تزعمه لنفسها . لكي ندرك أهمية هذه العوامل ، علينا أن نلقي نظرة عامة على وضع المفكرين في الغرب ، فنرى أولاً أنهم يعانون حالة عامة التعب والضجر والتبرم . قواهم الفكرية والشعورية مبعثرة مفتتة ، وكل شيء يفكرون فيه يزول كالبخار المكشوف . أما حريتهم فتتخذ شكلاً ثقيلاً متردداً ، ويشعرمن يلاحظهم بأن تلك الحرية أصبحت عبئاً عليهم ؛ ومن جهة أفكارهم ، فإنها تبقى أفكاراً سطحية دون جذور انسانية ، لا يرتبط أحد بها . يمكن وصف حالة المفكرين في الغرب بأنها حالة انقسام ذاتي وقلق عام . ولكن الفكر الذي يمنح ولاءه لايديولوجية معينة ، وخصوصاً ان كانت انقلابية ، يجد فيها جسراً يتجاوز فيه هذه الحالة العامة ، لأنها تعطي معنى لعمله ، وتبريراً لإنتاجه ، وهي، بالرغم من أبوابها المغلقة ، تضفي على المفكر حصناً يرعاه ويساعده في تحديد ذاته . ولكي ينتج المفكر ويبدع ، ويطمئن، ويرتاح، الى انتاجه وخلقه وابداعه ، يحتاج لأسباب عليا تحقق لفكره ما يتوق اليه من معنى وتبرير. فالكثيرون من مراقبي الظاهرة تلك ، من يساري ثوري كميلاش ، الى محافظ كمولنار، وجدوا ان النفسية الألفية أو الثورية المتفائلة التي ترافق الحركات الانقلابية تجذب المفكرين اليها .

يتشوق المفكر دوماً الى وضع يزول فيه تغرّبه أو الوحدة التي يعيش فيها، والايديولوجية الانقلابية توفر له هذا الوضع ، توفر له ادراك التاريخ والتجاوب معه ، تُرجع لتفكيره الحرارة الانسانية ، تدعوه الى المساهمة بتغيير العالم وتحويله بتطبيق أفكاره عليه . تجدر الملاحظة هنا بأن الماركسية حوّلت هذه الظاهرة الى نقيضها . فالمجتمع الشيوعي مجتمع تزول فيه الفلسفة ، لأنها تكون قد حلت جميع المشاكل التي تولدها . فبما ان الحرية ، والعدالة، والحقيقة، تتحقق فيه ، لن تعود مشاركة المفكر في المساهمة في التاريخ ، وفي العمل على تحقيق أفكاره ، طريقاً إلى إلغاء دوره ووجوده كمفكر .

تربط الايديولوجية الانقلابية المفكر بالشعب ، وتصل بينه وبين الجماهير الثورية المتحركة . ويتشوق المفكر ، بطريقة واعية أو لا واعية ، إلى الانتماء لحركة ما مليئة بالحياة ، يود أن يصبح واحداً منها يتجاوب مع مشاعرها وأشواقها الثائرة التي انطلقت من عقالها ، لأن ذلك يعني تجاوزاً لعزلته.

***

يقدم الإنسان الطاعة والولاء للنظام القائم ، ليس لأنه يعترف بشرعيته، أو يقتنع بعقلانيته ، وليس لأنه يعتبر ان الواجب يقضي عليه بأن يمحضه الطاعة والولاء ، وليس بسبب الخوف من النتائج ، ذلك الخوف الذي شدّد عليه هوبز كثيراً في فلسفته السياسية ، وليس بداع من مصلحة شخصية أو تسوية أو مساومة – جميع ما تقدم لا يفسر ارتباط الفرد بالنظام القائم ، لأن السبب يعود الى عواطف ومشاعر مشتركة ، تربط الناس في كل زمان ومكان ، في وحدات اجتماعية كبرى ؛ إن هي سوى مشاعر وعواطف تنبثق من

الايديولوحية التي تسود المجتمع في بعض مراحله . لهذا، يكون ارتباطهم بالنظام ارتباطاً تلقائياً عفوياً ، لأن فرضيات الايديولوجية تشكل مضمونه الوجداني . ويستمر الارتباط ، طالما ان المجتمع لا يتعرض لاضطرابات اجتماعية وكوارث ، أو لأحداث كبيرة تهزه ، أو لتحولات أساسية تعلن إفلاس الايديولوجية والنظام المنبثق منها . فعندما يحدث شيء من ذلك ، يتحرك المجتمع تحركاً ثورياً نحو ايديولوجيا اخرى .

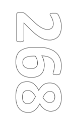
كان أرسطو يقول : " ليس من قوة للقانون يفرض بها الطاعة سوى قوة العادة ". يمنح الإنسان ولاءه للنظام القائم ، ويرتبط به ، لأنه كائن اجتماعي ، وكي يستمر ذلك ، يجب ان يتمتع المجتمع باستقرار داخلي وخارجي، إذ ان أي تعرض لهزات عنيفة ، وتحولات جذرية ، يعني ايقاظ الادراك، ويقظة في أوضاع من هذا النوع ، تعني نفض غبار الماضي ، وبداية التحرر من قيمه ونظمه . عندها ، تبرز الوضعية التي تفرض ظهور الايديولوجية الانقلابية .

اعتمدت الايديولوجيات الانقلابية في القرن العشرين وضعية مماثلة ، بالرغم من الكثيرين من الاعتراف بها . ظهرت تلك الايديولوجيات بعد ان سبقها افلاس عام ، أصاب التقاليد الايديولوجية والنظم السابقة . فإن نحن أردنا مثلاً ان ندرك النجاح الذي أحرزه كالفين ولوثر، وجب علينا أن ندرك الافلاس الذي أصاب الكنيسة ، والانحلال الذي اقتلع الايمان من النفوس آنذاك ، وان نحن أردنا أن ندرك النازية والفاشية والشيوعية أيضاً وجب أن نرى كيف أن المجتمعات الاوروبية خسرت ، واحداً اثر الآخر، الايمان بمذاهبها و عقائدها . رأى بعض المفكرين آنذاك ، كدروكر مثلاً ، أن السبب يعود الى افلاس الايديولوجية الليبرالية افلاساً انكشف عام ١٩٢٩. أما أسبابه فتعود طبعاً الى

تحولات اجتماعية اقتصادية سياسية ، أخذت تهيىء له، في الواقع ، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وصل أفق الحرية الفردية الذي انفتح للإنسان ، ابتداء من عصر النهضة وعصر البروتستانتية ، الى مفترق تاريخي دقيق جداً ، في القرن العشرين ، اثر الحرب العالمية الأولى برز الشوق للحرية في الانسان الحديث كردّة فعل ضد عالم القرون الوسطى ، ونما تدريجياً مع انحلال الروابط والنظم والوحدات والعلاقات التي كانت ، عصر ذاك ، تميز وتضبط المجتمع أي مع اتساع وعمق الوضعية الانقلابية التي كانت تفرض ذاتها عليها . قادت التطورات تلك الى الديمقراطية الحديثة ، ولكنها من جهة أخرى أدت الى توليد أوضاع تنقض الديمقراطية نقضاً . فالمجتمع الحديث خسر القدرة على توفير درجة كافية من الوحدة الاخلاقية العقائدية ، والتماسك الانساني ، تعوّض الفرد عن الروابط التي خسرها بزوال القرون الوسطى . أصبح الصراع لأجل الحرية ، دون قصد بعد زوال المجتمع القديم . أصبح الفرد حراً في تحقيق ذاته ، ولكنه، في الوقت الذي نال فيه هاته الحرية ، بدأ يشعر بأن ليس هناك خارجه ، في العالم الذي يحيط به ، ما يعطي معنى لحياته ، فيميز عن طريقه بين الحرية والفراغ . اننا نرى ابتداء من كونت ، وسان سيمون ، وفوريه ، الى أي جاسه وفروم مجموعة كبيرة من المفكرين ، طرحت مشكلة الانسان الحديث أو أزمة حضارته الحالية على هذا الصعيد .

بعد ان يعرض ضودز، في دراسته القيمة " اليونان واللاعقلاني " وبشكل مقنع ، كيف أن العقلانية اليونانية لقيت نهايتها ، لأن الناس عجزوا . عن تحمل الحرية الروحية التي ولدتها ، يرى أن الظاهرة نفسها تعيد ذاتها الآن في المجتمع الغربي . استطاعت الحرية التي كانت نصيب الانسان الغربي أن



تملأ وجوده ، عندما كانت في صراع مع دنيا القرون الوسطى التي تنقضها، وعندما كانت تنقض وتدمر ؛ غير ان الأزمة بدأت عندما تحققت تلك الحرية ، فزال العالم الذي تنقضه ، أي عندما خلقت النظم التي كان عليها أن تؤكدها وتحققها في الواقع . وهكذا استنزفت قواها ، فأصبحت فارغة ، لأنها كانت دون قصد كبير يركزها، فنتج عن ذلك ما يعانيه الفرد الحديث من عزلة وقلق وخوف من المسؤولية الشخصية التي أمست ظاهرة ملازمة لتجربة الحرية في هذا المجتمع . أما الحل فكان بتجاوز الحرية ، والخروج منها ، والاستسلام لأيديولوجية جديدة ، تعرض له جواباً لكل شيء ، وتوفر له الدفء الانساني في حركة عضوية ثورية .

قدّم فروم أكثر الدراسات تركيزاً على هذه الناحية ، في تفسيره لنشوء النازية والفاشية . ولكنه شدد كثيراً على الناحية السلبية ، في نشوء الديمقراطية الحديثة . فالقول بأنها تنبع من قيم سلبية فقط ، أي تجد قوتها في نقض عالم القرون الوسطى ، قول ينقض جانباً من حقيقتها . فالديمقراطية استطاعت أن تولد قوى تماسك ووحدة ومعنى ، عندما كانت تعاني امتدادها الانقلابي ، ليس ضد القرون الوسطى فقط ، بل في بناء مجتمع خاص بها وعلى صورتها فالمجتمع الاميركي لم ينشأ وينموكحركة نقض لعالم القرون الوسطى ، وان كان قد لعب دوراً أساسياً غيرمباشرفي نموّه ، بل نشأ ونما في ظل صورة عن الديمقراطية الحديثة تحاول أن تحقق ذاتها. فبعد نقض عالم القرون الوسطى الذي ولد الديناميك الاول ، قام وجه ثان لهذا الديناميك ولده جهاد الديمقراطية في سبيل انشاء مجتمع على صورتها ومعناها ، مما أدى الى ظهورمجتمع خنق الشعوربالحرية والمسؤولية ، لأن الحرية ، بعد ان خسرت الماضي الذي ناصبته

العداء، وبعد ان خسرت المستقبل الذي حاولت تحقيقه ، لم يبق أمامها سوى فراغ هائل ، تدور فيه على ذاتها ، دون قصد أو معنى .

الاجهزة والنظم والتراكيب التي خلقتها الديمقراطية ، اثناء تحققها ، مسؤولة عن خنق حسّ الحرية بشكل لا يقل أثراً عن الاثر الذي تركه زوال نقيضها ، أي مجتمع القرون الوسطى.

لاشك ان وراء تلك الحركات يكمن خوف او لامبالاة الفرد بالحرية . كانت تحقيقات الديموقراطية في امتدادها ذاته تخلق نوعاً من التماسك الجديد ، ألمح اليه كثير من مفكري العصر الحديث، وخصوصاً دركهايم ، بأنه من النوع الذي لا ينشأ في قيم أو في فلسفة حياة معينة ، أو في صراع لأجل الحرية ، بل في تخصص مجزأ معقد ، تتوزعه أنظمة وأجهزة عديدة ، تتزايد باستمرار، و يمثل نوعاً جديداً ، لا صلة له بالتماسك السابق ، لأنه خارجي محض ينبثق من تراكيب آلية ، وفي أجهزة مستقلة عنه ، بينما كان السابق ينتج عن ولاء الفرد والتزامه لمجموعة من القيم ، او الايديولوجية يحسها في ذاته ويفسر بها وجوده ، وتمتد جذورها في وجدانه ، وتنبع من داخله. هذا التماسك الجديد، الذي وجد وصفاً دقيقاً له في كتب دركهايم ، وتونيس، وسايدنبرغ ، وهوايت ، وريسمن . وزمياتن ، وهكسلي ، وأرويل... وغيرهم ، قتل الفردية ، والمسؤولية، والشخصية، بإلغائه حس النقد و إمكان النمو الفكري الثقافي، أو عمق فردية الانسان أخلاقياً وروحياً . التركيب الايديولوجي الجديد ، ذاك الذي كان نتيجة امتداد الايديولوجية الليبرالية وتحققها ، أو التحقق الذي أدى الى افلاسها واختناقها ، هو المسؤول أولاً عن قتل الحرية الفردية التي تكلم عنها فروم وغيره . ولكن الفكرة الرئيسية التي يتركز عليها هذا المفهوم صحيحة، وتمتاز بوضوح جذاب . فالحرية تشكل قيمة ايجابية ، وتولد إبداعاً وأصالة وبطولة

عندما تكون موجهة ضد عالم تنقضه ، أي عندما تكون "حرية من... "، ولكن عندما تصبح "حرية لأجل.. ". فإنها تدخل في حركة ، تكون خاتمتها نقضا لذاتها . هكذا كان ديالكتيك الحرية ليس في المجتمع الحديث فقط ، بل في جميع أدوار التاريخ .

تعود الازمة التي بدأ الغرب يعانيها ، إثر الحرب العالمية الاولى، بوجه خاص، في جذورها الاولى ، الى تفكك الايديولوجية الليبرالية وافلاسها في ضبط الحضارة القائمة ، و توحيد عناصرها وتركيز أهدافها ، وسيادة تركيبها النفسي . فهناك نفي عام لهذه الايديولوجية يدعو له مفكرون وفلاسفة وأدباء ومؤرخون وفنانون وسيكولوجيون الخ... أما انهيارها فلم يبدأ حديثاً ، بل يرجع في الواقع، الى أواسط القرن التاسع عشر، حيث شوهدت دلائله الأولى ، ولكن الفتوة التي كانت تتميز بها آنذاك كبتت الدلائل واستطاعت أن تطوي أسباب موتها طيلة قرن . كان الفرد في المجتمع الغربي في تلك الاثناء يترعرع عادة في ظل فرضياتها و مبادئها وقيمها وتفسيرها للتاريخ ، فيؤمن مثلاً بأن الطبيعة الانسانية طبيعة خيرة فاضلة . وبأن الانسان كائن عقلاني، وبأن هناك حقوقاً أصيلة يتميز بها الفرد كفرد، وبأن وجود تعدد في المصالح والمنافع والآراء أمر طبيعي وضروري، وبأن التفاوت الطبقي الوراثي أمر مفتعل ، وبأن أشكال التنافس والصراع الاجتماعي السياسي تجد حلها عن طريق المساومة والتسوية، وبأن الاسلوب العلمي ينطبق على العلاقات والنظم الانسانية ، وبأن تطور العقل والعلم سيحل مشاكل الانسان كلها، وبأن النظام البرلماني هو الاصلح ، وبأن الانسانية في تقدمها تتبنى ذلك النظام ، وبأن الدولة يجب أن تحصر تدخلها في أقل عدد ممكن من المهام ، وبأن التاريخ يعمل بإطراد واستمرار على تقدم الإنسان وتكامله الدائم ، الخ... إن هذه المبادىء والقيم لم تكن وحيدة أو حرة

في تسلطها، تعمل دون منافسة وتسود ذهن جميع الافراد والهيئات في المجتمع ولكنها كانت الإطار الايديولوجي العام الذي كان يعمل فيه المجتمع ، وتسوده الى درجة تجعل أخصامها أنفسهم يرجعون إلى فرضياتها ، في صراعهم مع الطبقات التي تمثلها.

كتب ويليام جايمس عام ١٨٩٦، بأنه يحس باقتراب الكارثة ؛ كان ذلك في أوج انتصار الليبرالية . أما الآن فلم تعد الكارثة حساً بل واقعاً ملموساً ، فالليبرالية انهارت والفراغ الذي خلفته وراءها أقام وضعية ثورية أدت الى ظهور الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، من شيوعية ونازية .

كان انهيار الايديولوجية الليبرالية ، في الواقع ، السبب الرئيسي الأول لما يعانيه المجتمع الحضاري الغربي من أزمة . فالتفكك الذي أصابها ، اثناء امتدادها التاريخي الذي استنزف ا أت حيويتها وامكاناتها ،أصاب هذا المجتمع. تقود جميع أشكال البلبلة والانهيار والفوضى التي داهمته الى انحلال الصورة التاريخية الانسانية التي أظهرتها الايديولوجية ، ونشأت عليها . لهذا ، فإن نَقَدتَها من أمثال ماريتان الذي ينقضها لآنها تتبنى موقفاً أخلاقياً تجريبياً . أو نيابوهر الذي ينقضها لإيمانها بتكامل الإنسان ، أو مانهايم الذي ينكرها لتبشيرها بموضوعية العقل الإنساني، او توينبي الذي يرفضها لأنه كشف بأن الدور الحضاري الحديث ، الذي حاول أن يقيم حضارة على أسس زمانية انسانية محضة تناقض سنن التاريخ الأساسية ... كل هؤلاء لا يتكلمون باسم الذين تمكنوا من بلورة آرائهم ، بل باسم شعور عفوي عام بأن التاريخ– يقف في نهاية أحد أدواره ، وبأن المرحلة الليبرالية أصبحت في خاتمتها .

***

نستدل من كل ما تقدم أن جاذبية الايديولوجيات الانقلابية الجديدة لا تنشأ في ذاتها لأن الناس الذين يلجأون اليها ويمنحونها ولاءهم وايمانهم ، إنما يصنعون ذلك لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه ، ويريدون تجاوزه في حركة تضبطه من جديد . يحاول الإنسان دائماً أن يهرب من مواجهة أو معرفة نفسه مما يفسر لماذا يشعركثيرون من الناس بالبؤس والشقاء ، عندما لا يجدون شيئآ يملأون به وقتهم ، أو عندما لا يشغلون أنفسهم باللهو والرذائل ؛ فهم يخافون من البقاء في عزلتهم ، وجهاً لوجه مع ذواتهم الخاوية القفراء ، لأن ذلك يورثهم ليس فقط التبرم والضجر ، بل اليأس والألم والحزن . ان الانغماس في هذا اللهو الذي يتكلم عنه باسكال قد يكون مؤلماً للإنسان الذي يعانيه ، ولكنه يفضل أن يستمر على ما هو عليه ، لأنه يتسلى وينهمك عن مواجهة ذاته في وحدتها . بيد أن تلك المواجهة هي أول خطوة في طريق تحوله إلى موقف ايديولوجي انقلابي ، لأنه ان استطاع أن يقابل نفسه فيما يحيط بها من فراغ ، في متناقضاتها وفي لامبالاتها ، فإنه يستطيع أن يهزها من جذورها ، ويدفعها الى تجاوز حدودها .

يرى جاسبرز أن الإنسان يجب أن لا يذهل من نشوء " العدمية " ، بل من تجاهل الاختبارات والتجارب التي تقود اليها . فالإنسان المعاصر يواجه الفراغ من كل جانب ، كما أن الأشياء التي يؤمن بها كانت تنهار واحداً اثر الآخر . فعندما يتساءل البعض عن كيفية انتماء أولئك أو هؤلاء المفكرين إلى تلك أو هذه " العبادة " ، لذلك أو هذا المذهب ، وما في ذلك من أوهام أقل ما يقال أنها مهينة للعقل الإنساني ، يجب أن نذكرالحاجة النفسية التي يولدها وضع انساني كهذا في نفس الفرد . فمن يعاني وضعاً كهذا ، لا يختار، بل يجد نفسه مضطراً دونما وعي ، ومدفوعاً دونما ارادة ، الى محض ولائه وثقته لأحد

المواقف الايديولوجية . كان الناس منذ قرنين أو ثلاثة ، إما مسيحيين مؤمنين أو عقلانيين ، ولكنهم خسروا العقلانية والمسيحية الآن . فاتضح أمامهم الوجود الانساني كهاوية سحيقة ينزلقون فيها ، وتغلق نوافذها عليهم من كل جهة . فكل شيء أصبح طفيلياً يقود إلى التبرم ، حسب تأكيد سارتر والعالم يتحول ، في منظار كامو ، إلى وهم كبير ، والإنسان وجد نفسه فريسة قلق كياركجاردي مميت .

فعندما نلاحظ بأن منافعنا وآمالنا الفردية لا تبرر وجودنا ولا تضفي معنى على حياتنا، نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو ايديولوجية انقلابية جديدة ، لأن ذلك يعني أننا أصبحنا نحس بفراغ هائل في وجودنا ، وبما يوّلده هذا الفراغ فينا من حاجة يائسة الى شيء خارج عنا يتجاوزنا. لا يشكل الخوف من الله أو الآلهة سبب استسلام المجتمعات الدينية لمذاهب شاملة جامعة ، بل الخوف من المخاوف التي تولدها قضايا وأزمات حياتها ؛ ينطبق الشيء ذاته أيضاً
على استسلام الفرد للإيديولوجيات العلمانية الزمانية . فالموقف الايديولوجي يكسب الولاء ويرسي قواعده لأنه يعرض مخرجاً من أزمات من هذا النوع .

ان قيام وضع يخسر فيه الفرد علاقته مع المجتمع هو الأساس الأول لنشوء أي مذهب أو ايديولوجية انقلابية . ان جميع أشكال الاخلاص والوفاء والولاء والتضحية بالذات هي ، في جوهرها تمسك يائس بشيء نرى فيه القدرة على إعطاء معنى لحياتنا المنعزلة . لهذا كان التزام الايديولوجية الانقلابية ، التي تحررنا من فراغ وجودنا ، يتخذ شكلاً حماسياً متعصباً . قد تكون ثقتنا بأنفسنا مشروطة ومحدودة ، أما ايماننا " بقضيتنا المقدسة " فإيمان يبالغ بذاته إلى أبعد درجات المبالغة فلا يقبل أي حدود أو أي تسوية . يستطيع ولاء من

هذا النوع فقط – كما يبدو من التجربة التاريخية – أن يقودنا خارج التيه الذي نشعر به ، وأي حل آخر يعرض على هكذا ذات باعتدال وتسوية ، يعجز عن معالجة وضعها.

يستحيل علينا إعطاء معنى لذاتنا وللحياة التي تحيط بنا ان لم نكن على استعداد للتضحية بأنفسنا في سبيل الولاء الجديد، لأن هذا الاستعداد وحده يقنعنا بأن الايديولوجية الجديدة تعبّر عن أحسن معنى يمكن أن ينكشف في الحياة . ان امّحاء الذات الفردية المنفصلة فيها يكون عادة نهائياً وجامعاً . فأفراح الانقلابي وأتراحه ، سعادته وشقاؤه ، كبرياؤه وإيمانه ، كل هذه يجب أن تنبع من الحركة وليس من ميوله الفردية . فالفرد الذي يمنح ولاءه لإيديولوجية انقلابية في مثل هذه الأدوار لا يستطيع أن يعيش منفرداً ، وان وجد نفسه وحيداً في جزيرة نائية لا يسكنها أحد ، لأنه يشعر، حتى في ذلك الوضع ، أنه تحت رقابة الايديولوجية والحركة التي تنشأ منها ؛ ويشعر أن خروجه على الايديولوجية هو خروج على ذاته أو بالأحرى على الحياة ذاتها ، وأن انقطاع صلته بها هو انقطاع صلته بالوجود .

تعتمد الايديولوجية الانقلابية في ظهورها اذن على وضع اجتماعي معيّن . فهي لا توّلد في ذاتها الأسباب التي تقود اليها ، والفراغ العقائدي البارز هو الذي يؤدي الى نشوئها ومن ثم يدل عليها . أما التحولات التي تؤدي الى هكذا وضع فلا تحدث فجأة أو نزولاً عند إرادة أو حركة أو بضعة أفراد . فجذورها عريقة في الماضي ، وماضيها ماض غامض بعيد ، من الصعب تحديد أصلة. وهي نتيجة عمل تاريخي ممتد يهيىء ولادتها بتجميع متواصل للأحداث التي تحضرها وتبلورها. ان العمل الانقلابي لذلك يأتي في ذيل هاته التطورات والتحولات ، يعبر عنها عندما تصبح ناضجة متكاملة .

ولّد مبدأ الصراع الطبقي ، الذي تنشأ عليه الماركسية ، الفاعلية الثورية والانسجام فيها، لأن وقائع الحياة اليومية البارزة في وضع انتقالي مليء بالمتناقضات الأليمة ، بين الاثرياء والفقراء ، جعله واضحاً حياً قريباً من الافهام والنفوس . لقد عبّر ولز الذي لم يكن ماركسياً أو من مناصري الماركسية، تعبيراً صادقاً عن المشاعر العامة التي أظهرتها الماركسية بقوله : " لو أن ماركس لم يعش آبداً لكان هناك ماركسيون . فعندما كنت غلاماً في الرابعة عشرة ، كنت ماركسياً كاملاً ، وذلك قبل ان أسمع باسم ماركس . لم يكن باستطاعتي أن أتابع دراستي ، كان عليّ أن أعمل في مخزن مقيت ، فأصبحت باكراً ضحية حياة من الكد المرير، وكان عليّ أن أعمل بشكل قاس، طيلة ساعات متواصلة ، تحول بيني و بين أي آمل بأي تثقيف ذاتي . فلو لم أعلم بأن المخزن كان مؤمناً بأكثرمن ثمنه لكنت أضرمت النار فيه " .

الفراغ العقائدي هو الذي يُبرر الايديولوجية ، ويفرضها ويبررها. يتضح ذلك خصوصاً بعد نشوء الايديولوجية ، إذ نرى أن العقول تنسج فيه ومنه كل ما تريده وتنزع اليه . عندما ندرس المبادىء والنظريات السياسية العقائدية ، في أوضاعها التاريخية الخاصة ، ونعيدها الى التراكيب الاجتماعية المختلفة التي تنشأ فيها ، ان الفكرة القائلة بأن هذه النظريات والمبادىء واحدة ، تعيد ذاتها ، هي فكرة خاطئة . فالمبادىء والأفكار ذاتها تتغير في معناها ومضامينها عبر الأجيال ، وتنطوي النظم والكلمات المتشابهة شكلاً على معان متغايرة ، لأنها تبرز في اطارات وأوضاع اجتماعية تاريخية متباينة .

تعيّن الايديولوجية الانقلابية انتهاء دورة حضارية وولادة دورة أخرى ، فمناقشة " تقدميتها " أو " رجعيتها " غير ذات موضوع ، لأن نشوءها ذاته يعني ان الحياة الحضارية السابقة قد تفسخت وتهدمت . رأى مؤرخون عدة كجيبون

وبعض مفكري القرن الثامن عشر في فرنسا ان المسيحية قد سببت انحطاط الرومانية ، ولكن العكس هو الأصح . فانحطاط الحضارة الرومانية هو الذي سبب ظهور المسيحية ، و ظهور المسيحية كشف ذاك الانحطاط ، كما ان نشوء الليبرالية أعلن موت المسيحية . لذا، أمسى تحديد المسيحية كإيديولوجية، أو حركة " رجعية " أو " تقدمية " ، في المعنى الاخلاقي ، أمراً خارجاً عن موضوعنا .

***

بما أن الايديولوجية الانقلابية ترجع بظهورها الى وضع انتقالي ، ساده انهيار عام ، مزق وحدته وبعثركيانه ، فإنها لا تقتصر في نقضها على ناحية واحدة من الواقع القائم ، بل تمتد إلى جميع نواحيه فتنتقدها وتنقضها . انها تبدأ دون شك في الناحية العقائدية ، ومن ثم تتناول جميع النواحي الأخرى؛ يظهر ذلك جلياً في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

يستحيل نشوء ايديولوجية انقلابية دون أن تنطوي على فلسفة حياة شاملة ، أو نظرة وجودية تشمل الوجود الإنساني بأكمله ، وتحدد علاقة الفرد به من جميع وجوهها الأساسية. فيستحيل ادراك أي حركة انقلابية ، في تحقيقاتها المتعددة ، من سياسية واقتصادية وتنظيمية ، دون ادراك الايديولوجية التي تنشأ منها . ان ما كتبه موسوليني مرة حول الفاشية– وهي في الواقع حركة ذات انقلابية محدودة– بأنها حركة لا يمكن ادراكها في كثير من الأعمال التي تعبرعنها ، كتنظيماتها الحزبية والتربوية مثلاً ، إن لم ينظر اليها على ضوء النظرة الفاشية العامة الى الحياة ، فقول ينطبق على كل حركة انقلابية .

يرى البيولوجي هكسلي أن أهمية النظم الايديولوجية في تاريخ الإنسان، كانت من النتائج القليلة المهمة التي توصل إليها ؛ فهي تبرز في التطور الثقافي بالدور ذاته الذي تحققه الهياكل العظمية ، وتقدم الإطار للحياة التي تحركها ، وتحدد، الى حد كبير، الكيفية التي تتحقق فيها الحياة .

حاول فاهينجر، في فلسفته "كما لو أن.. "، أن يدل بأن الإنسان يعيش تبعاً لأفكار تصورية صرفة ، لا تمثل الواقع أبداً ، ولكنها أفكار– كالقول بأن جميع الناس متساوون مثلاً – تعطي الفرد فاعلية أكبر في مواجهة المستقبل ؛ في تلك الفلسفة ، نرى أن سلوك الفرد يتحدد على الأخص بما يرقبه في المستقبل ، وليس تبعاً لتجاربه الماضية . ورأى أدلر، في مقارنة بين هذا المفهوم ، والمفهوم الفرويدي الذي جعل من الغرائز ومن التجارب الأولى اثناء الطفولة ، العنصر الأول الذي يحدد شخصية الفرد ، ان فلسفة الأول أقرب إلى الواقع ، وأنها تشكل رفضاً لحتمية فرويد التي ترجع إلى الماضي .

قد تكون هذه المواقف الايديولوجية تصورات لا تمثل الواقع ، ولكن ، مما لا شك فيه انها كانت، من ناحية عملية ، ذات فائدة كبرى ثورية وبقائية . فالأفراد والمجتمعات الذين يعانون ثقة حية ، أو ايماناً عميقاً ، بمذهب ما ، ويركزون سلوكهم على أهداف واضحة ، يقبلون على الحياة بقوة ، ويكافحون القوى المناوئة لهم بنشاط وحيوية لا تعرفهما المجتمعات أو الحركات السياسية المتشككة المترددة . فمهما كان الفكر قاصراً فيها كأداة نقد مجرد ، فإنها تملك الزخم العاطفي الذي يؤمن لها التغلب على الصعاب والمخاطر التي يعجز أمامها الفكر الناقد .

الايديولوجية الانقلابية هي الاداة التي تكشف عن استعداد الإنسان للتضحية والاندماج في الغير . والفلسفات التي تفسر سلوك الإنسان بالأنانية فقط ، هي فلسفات يائسة ، يكذبها بشكل واضح، تتابع صور انسانية مثلى في ذهن النظريين ، وأثر هاته الصور في تحديد سلوك الإنسان وتغييره ، دون ان يكون له أي مصلحة شخصية فيها . انه لتاريخ مغلوط حقاً ، ذلك التاريخ الذي يهمل أثر تلك الصور الفاصل في التحولات الكبرى التي تطرأ على المجتمع الإنساني .

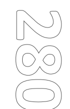
لهذا ، فإن الرجوع الى الفكر الناقد ، وتأكيده كمصدر للسلوك الفردي ، ينقض ، في الواقع تلك المشاعر والعواطف التي جعلت الانقلابات والإنسان نفسه أمراً ممكناً ؛ هذه المشاعر والعواطف تتميز بقيمة بقائية وثورية ، تذيب ، الى حد بعيد ، شخصية الفرد في شخصية الجماعة أو المذهب ، وعندما ينفصل الفكر عنها ، يصاب بالشلل ، ويخسر فاعليته في التاريخ ؛ فالموقف التحليلي المحض الذي يتخذه يحدّ من قابلية الفرد في تعريف ذاته بذات الحركة أو المذهب . صفات الفكر الناقد الأساسية هي الاستفهام ، والبحث ، والشك ، والتجرد ، والتحليل الموضوعي . ولكن الفكر المستقل المجرد هو ظاهرة تعثير وخطرمن ناحية بقائيه وثورية ، يضع الجماعة أو المذهب او الحركة ، في موقف عاجز أمام الجماعات الأخرى ، التي جعلت الفكر في خدمة مقاصدها ومشاعرها الكبرى ، يساعدها في تحرّي طرق الوصول اليها ، وينير الطريق أمامها، وينذرها مما يرقبها من عثرات ونقص ، ويحثها على تلافي اخطائها ، ويوفر لها التبرير الذي تحتاجه لعواطفها ومشاعرها وقيمها .

لننظر الى التاريخ نظرة عامة ، فنرى أن الفكر المجرد المستقل يؤكد ذاته ، على الأخص في أدوار الانحلال الحضاري ، التي نجد اثناءها قسماً كبيراً

من الناس يهتمون بمقاصد فردية ، وبمتابعة مجالي المعرفة في ذاتها ، دون ضبطها بقصد عام يخضعها لمصلحة الجماعة أو المذهب الذي تعبر فيه الجماعة عن ذاتها . هكذا أدوار هي أجمل أدوار الفكر ، من نواح عديدة ، ففيها يظهر بأجلى نقائه وجماله ، و يستقل ويعمل في وجوه من الخلق والابداع تجد غايتها في ذاتها . إنه فكر يكشف عن " اسطورية " العقائد والأديان القائمة ، وعن عنصر الوهم والخيال فيها، ويحلل المساوىء والمقاصد التي انطوت عليها . فإن الحضارات لذلك تموت ، حسب تعبيركراتش ، من التأمل الفكري المجرد، والتحليل العقلي المستقل ، كما تموت بسبب أي عناصر أخرى. أثارت هذه الظاهرة دائماً دهشة المؤرخين الذين يدرسون نشوء الحضارات وسقوطها ، لأنهم وجدوها تعبر عن قواها الابداعية ، وتحقق أجمل نتاجها ، في المرحلة التي تسبق موتها وانهيارها مباشرة .

ولكن الفكر يعجز عن الاستمرار طويلاً في هكذا وضع ، لأن تجمده واستقلاله المحض يجعلانه يدورفي حلقة مفرغة ، فيتعب ويضجرويتعثرويتبرم ، ولا يلبث أن ينكرها ويتطلع إلى حقيقة يتجاوز بها تجرده الصرف . ترافق هذه الحالة النفسية دائماً ظهور الايديولوجية الانقلابية التي ما ان تبرز حتى تستقطب الفكر الضائع المتخبط ، فتعطيه التركيز والوضوح والانضباط ثانية ، ليعرف معنى الالتزام ومعنى الحرارة الانسانية من جديد . لا يعني ذلك أن الفكر يجب ان يخسركل مظهرمن مظاهر استقلاله . يخسرفكرمن هذا النوع أثره وذاته، بل أن يكون موجهاً ومنضبطاً بغائية الايديولوجية العامة ، يسدد بها خطاه .

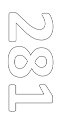
تستحيل مقاصد الايديولوجية الانقلابية التي تبشر بها عند ظهورها على التطبيق التام ، لأن الفكر الإنساني ، وإن كان بإمكانه الكشف عن بعض



حقائق التاريخ أو قواه ، وخصوصاً عندما يكون انقلابياً فيعبّرعنها بوضوح ، يعجزعن تحقيق ذلك في الواقع بسبب ما يعتري الإنسان من ضعف وما يعوزه من كمال . لهذا فإن دور الايديولوجية يجب ألا يقاس بقدر تحققها أو تجسدها في الواقع ، بل في كفاءتها على التعبير عن قوى التاريخ ، وفي فاعليتها في نقل التاريخ الى صعيد جديد ، وفي أثرها في تطوير المجتمع . فعندما نحكم على المسيحية أو الليبرالية أو الشيوعية مثلاً ، يجب ألا نبني حكمنا على قدر تحققها في الواقع ، بل على الاتجاه الذي أعطته للإنسان ، وعلى درجة الانماء الذي أحدثته في وضعه . إن قيمة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في المستقبل وليس في الحاضر. فقليلون هم الذين يكشفون قيمتها الصحيحة عند ظهورها، وقليلون هم الذين يمحضونها ولاءهم وحماستهم في ذاتها . تقبلها جمهرة الناس لأسباب ثانوية، والأكثرية تنضم إليها ، عندما تبدأ سيادتها وقوتها . تحاول الايديولوجية الانقلابية المستحيل وتستلزم قدراً من الالوهية في الإنسان، غير أن معظم الناس يأبون أن يتعرفوا الى هذا العنصر فيهم ، لأنه يفرض عليهم تجاوز فرديتهم والعمل لمستقبل بعيد .

يكتمل معنى القيم التي تنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية فقط على صعيد مثالي محض . فإظهار الخيبة أمامها وأمام منجزاتها يعني أننا لا ندرك طبيعتها الأساسية ودورها الرئيسي في الحياة . فالحرية والمساواة والأخوة مثلاً، تتحقق فقط في صراع الإنسان من أجلها، وفي أمله بها .

ليس هناك من طريقة ، يمكن التنبؤ بها تماماً وبشكل علمي دقيق ، عن المستقبل . ولكن، دون الخروج من الحاضر، ودون تصور المستقبل الذي يظهر وكأنه خارج قبضة العقل الإنساني ، يستحيل علينا أن نعمل وأن نؤثر في العالم الذي يحيط بنا . تدل التجربة التاريخية بوضوح على ان ضبط المستقبل



بصورة نتخيلها عنه أو حوله ، يشكل أكثر الطرق فاعلية في التأثير على التاريخ ، وفي إحداث تغييرات كبيرة فيه . كان المسيحيون الأولون مثلا يرقبون نهاية العالم الوثني سريعاً ، ومجيء المسيح ثانية بعد جيل واحد ، لتدشين مملكة القديسين . كانت الصورة حلماً ولم تتحقق . ولكنهم استطاعوا ، باستلهام موقفهم منها ، ان يبنوا المستقبل في صورة جديدة انبثقت من المسيحية . ان الاشتراكيين في الغرب اعتبروا لينين رجلاً حالماً ، بعيداً عن الواقع، وان تركيز جهده على الثورة في روسيا ضياع للوقت ، ولكن فكرة لينين نجحت ، و حدثت الثورة كما أرادها هو في روسيا . لم يتحقق المجتمع اللاطبقي الذي حاولت الماركسية خلقه، ولكن الايديولوجية استطاعت ، في محاولة تحقيقه والتركز عليه ، ان تبني مجتمعاً جديداً، يستوحي الماركسية، ويحاول في كل ما يفعله ، ان يستوحيها . اعتبر معاصرو مازيني أيضاً ان الصورة التي أبرزها عن المستقبل في وحدة ايطالية حلم مجنون ، ولكنها كانت ، بكلمة سوريل، " فعالة في تحقيق هذه الوحدة ، أكثر من جيوش جاريبالدي ، وأكثر من دهاء كافور ".

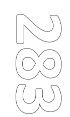
لا تجد الحركات الانقلابية معناها في النظم التي تنشئها أو تقود اليها، بل في القيم والتصورات الأساسية التي توحي بها وتكمن وراءها . أما الاعتماد والتأكيد عليها في معنى الحركة الانقلابية فطور يأتي ، عندما تخسر الحركة انقلابيتها ؛ لذلك ، نجد الآن كثيرين يعرّفون الديمقراطية الليبرالية كتركيب معين من نظم معينة ، لاتخاذ قرارات سياسية وتشريعية وادارية. لا شك في أن الديمقراطية هي أشد فاعلية ، وتنشأ في معان أساسية تبرزها للإنسان والمجتمع. أما النظم التي تعتمدها فهي أدوات في خدمة المعاني و طرق تعبيرعنها ، وتجد تبريرها في الأهداف التي يجب أن تحققها وليس في ذاتها . التعريف هذا خاطىء والرجوع اليه يعود الى انكماش الديمقراطية كحركة

ديناميكية وايديولوجية انقلابية ؛ وإلى عجزها عن الامتداد مع التاريخ الذي تجاوزها وألغاها .

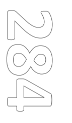
يعطي ريمون آرون مثلاً بارزاً لتعريف الديمقراطية المنكمشة ، والمنكفئة على ذاتها ، عندما يكتب أن الدولة الديمقراطية لا تنبثق في أي نظام عقائدي ، ولا تحاول أن تجد مصادقة عليها عن طريق أي ايمان ، وهي تنشىء فقط القواعد والقوانين التي تمارس الاحزاب المختلفة ، في اطارها ، تنافسها السلمي في سبيل السلطة . ولكن آرون تكلم باستمرار عن الفاشية والشيوعية والنازية كأديان زمانية جديدة ، وحدّد الدين الزماني بأنه مطلق حزب يعلن فلسفة في العالم ، ويثير حماسة من النوع الديني . ينطبق جميع ما قاله ولا شك على الديمقراطية . أما إذا كانت الديمقراطية في وضعها الحالي عاجزة عن التعبير عن تلك الصفات ، فلأنها في دور انحلالي ؛

بيد أنها عند ولادتها وامتدادها ، كانت صورة واضحة عما يعنيه آرون بالدين الزماني . ليست الليبرالية مجموعة من الأساليب والوسائل في الحكم والسياسة ، ولا الايمان بإمكان ظهور مجتمع يتألف من تعدد في الهيئات والمصالح ، ويعمل على طريقة المناقشة والمساومة ؛ فهذه الأساليب والأوضاع تفترض بروز الميول التي تدعم وتحبذ وجودها ، وتلك تفترض تثقيف الإنسان بها الذي لا يعني فقط تبريرها أو تفسيرها ، بل تفسيره هو ذاته ، وتفسير علاقته بالمجتمع والتاريخ .

يرفع ظهور الايديولوجية الانقلابية الانسان الى صعيد انساني جديد، وهكذا تصبح تسميته بالكائن المنتج للمواقف الثورية . ان الايديولوجية الانقلابية التي تربط بينه وبين الحياة، و تعطي الحياة معنى ، ليست فقط



ضرورة ليس باستطاعته ان يتحرر منها ، بل هي، من جهة أخرى "محررة" من الطبيعة ، والقوة التي تخلقه ككائن اجتماعي مستقل . ففي امتدادها و تحققها، أي في حركة إجرائها تحولات وتغييرات في العالم الخارجي الذي تمتد وتتحقق فيه، يغيّر الانسان ويحوّل ذاته . فهو يخرج ، في موقف من هذا النوع ، من الطبيعة ويسودها في آن واحد . فالايديولوجية الانقلابية تفصل بينه وبينها ، ولكنها في الوقت ذاته تجمعه بها من جديد ، كسيد لها. في هذه العلاقة الحية الديناميكية ، التي ترفع الانسان الى مرتبة السيادة والخلق ، يتعلم الإنسان كيف يكشف عن امكاناته ، وكيف يزيد من قوى الابداع في نفسه .



الايديولوجية الأنقلابية في التعبير عن أبعادها الأساسية

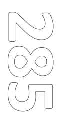
ثنائية التجاوز الانقلابي

في الإيديولوجية الانقلابية

كل ايديولوجية انقلابية تتجاوز حاضرها والوجود التقليدي الذي يكمن وراءه ، فتفترض وضعاً قديماً سحيقاً يفيض سعادة تستوحيه ، ومجتمعاً مقبلاً تحث الخطى نحوه ، وتدعو الناس والمؤمنين إليه .

أما التاريخ الذي يبرز بين هذين المجتمعين فتلغية وتشجبه ، وتعتبره خروجاً وانحرافاً عن قدر الإنسانية الصحيح . فهي تشطر التاريخ إلى شطرين : الشطر الذي يتقدمها ، أي الشطر المنحرف ، المنفعل ، المشوه ، والشطر الذي يبدأ بظهورها وولادتها ، أو الشطر الذي يصحح سير الإنسان ويُرجع إليه إنسانيته الصحيحة . يمتدّ إلغاء التاريخ في هذه الخاصة عادة ، إلى التاريخ الذي يرتبط بالحاضر الذي تنكره الأيديولوجية وتتمرد عليه ، لا إلى التاريخ الذي تقدم هذا القسم منه . فالليبرالية مثلاً تلغي التاريخ الذي يبدأ بظهور المسيحية كله ، لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بالواقع الذي تدعو إلى إلغائه ، ولكنها لا تلغي تاريخ روما واليونان؛ إنها في الواقع تعتمد هذا التاريخ وتستوحيه . أما الذي تلغيه فيمتد عادة امتداد الأيديولوجية التقليدية .

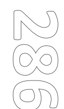
إن لفظة " ثورة " كانت في الأصل كلمة إعتمدها علم الفلك ، وزادت أهمية ومكانة فى العلوم الطبيعية ، بعد أن استخدمها كوبرنيكس في عنوان أحد



كتبه ، حيث تعني حركة النجوم المنتظمة التي تعيد ذاتها بشكل حتمي ، دون أن تنطوي على أي جديد . إن الخاصة التي نجدها في الإيديولوجيات الانقلابية الكبرى ، والتي تشطر التاريخ إلى شطرين ، هي في الواقع امتداد لمعناها في علم الفلك ، لأنها ترى أن التاريخ سينتهي في مجتمع يُعيد سعادة وفضيلة وانسجام وحرية وإخاء إلخ ... مجتمع سابق ظهر قبل التاريخ الجليّ . وصف باين مرة الثورة الفرنسية والثورة الأميركية بأنهما ثوتان تنطويان على عنصر مضاد ، أو ردّة ضد الثورة ، لأنه شعر بأن الجدّة المطلقة تشكل حجة ضد وليس مع الحقوق الإنسانية ، التي كانتا تبشران بها ، فاستنتج بأنه يجب أن يكون هناك دور سابق عرف هذه الحقوق وعاناها .

تجدر الملاحظة هنا بأن باين أخطأ ، في الواقع ، بتصوير هاتين الثورتين ، لأن الليبرالية في جميع أشكالها ، من روسو إلى لوك ، ومن جافرسون إلى بانتام ، وفي جميع ثوراتها وانقلاباتها ، كانت تحقق الشرط الذي أراده باين فيها . لقد تجاهلت التجارب التاريخية والتاريخ. ولم تجد أي معنى في نظمه السياسية أو الاجتماعية أو العقائدية ، وقالت ، بدلاً من ذلك ، بالرجوع إلى مبادىء عقلانية مجردة تلغي الماضي ، كما أنها نادت بحالة طبيعية أولى خارج المجتمع والتاريخ ، وأرادت إرجاع نقائها وخيرها وسعادتها ، في مجتمع جديد بشرت به. إن هناك تماثلاً كبيراً بين " الحالة الطبيعية " التي بشرت بها الليبرالية ، وبين جنة عدن في المسيحية .

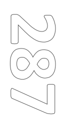
إن فكرة وضع أولي سعيد ، يعيد ذاته في أصالة جوهره ، في وضع نهائي ينشأ في نهاية التاريخ ، كفكرة المجتمع الشيوعي البدائي في الماركسية، أو الحالة الطبيعية في الليبرالية ، فكرة تعتمد على حقيقة لا يمكن تفسيرها بالمفهوم التطوري التقدمي الذي ساد الاثنتين . فإن نحن فسرناه بأنه إمكانات



تتحقق أو بأنه حركة ديالكتيكية ، أو بأنه نتيجة سببية ، فسيظل مفهوماً يخذل الإدراك، لأن هكذا فكرة تفترض قيام بداية تنفصل كل الانفصال عن كل ما يتلوها ويتبعها من أحداث وتطورات تاريخية .

التأكيد على المستقبل هو ظاهرة واضحة في الأيديولوجية الانقلابية ، وهي ، مهما اختلفت عنه في صورها ، تحن دائماً إلى نوع معين من المستقبل، ترى فيه حلاً لمشاكل مجتمعها القائم ، يلغي التاريخ المتقدم عليها ويتجاوزه ، ويستوحي مجتمعاً سابقاً يبرر بوجوده إمكان ظهور المجتمع الجديد . فأمسى من الصعب لذلك التمييز بين الشيوعية والنازية على طريقة دوفارجه وغيره ، فنقول بأن الشيوعية تنظر إلى المستقبل متفائلة بإقامة عصرها الذهبي فيه ، بينما تتطلع النازية إلى الوراء لترنو إلى العصر الذهبي في الماضي . الفرق- إن كان هناك فرق - كمي فقط وليس نوعياً . فكلاهما يتطلع ، في الواقع ، إلى الماضي . ويكشف فيه عن وضع مثالي يستوحيه ، وكلاهما ينظر إلى المستقبل، ويرى أن هناك دنيا جديدة تحمل في جوانبها حياة تعيد، إلى حد بعيد، جمال مجتمع قديم .

تعود جميع الأيديولوجيات الانقلابية إلى صورة ماضية وإلى صورة مقبلة ، و تمتد من الأولى إلى الثانية . وتعود الحركات الدينية إلى أيام الخلق أو المسيحية الأولى ، والإنقلابات الزمانية العلمانية. وإلى مجتمع قديم ذهبي ، جعل الناس أحراراً متساوين مستقلين ، كما أن الثورات القومية تحاول إحياء تاريخ عريق قديم مليء بالذكريات المجيدة . أما الحاضر، فهو موطن الألم والنفي والسقوط في نظر الدين والحركات الدينية وفي نظر الأيديولوجيات الانقلابية الحديثة . ولكنه يبرز في كليهما كمحطة فقط ، يقف فيها الإنسان

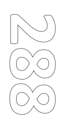


قليلاً ، في طريقه إلى المستقبل السعيد الكامل ، في السماء ، تبعاً للأولى ، وعلى هذه الأرض تبعاً للثانية .

يرى هوفر في دراسته القيّمة حول المؤمن الحقيقي ، أن الحركة الانقلابية ، أو ما أسماه هو بالحركة الجماهيرية ، تلغي من كيانها "الماضي " و " الحاضر" ، وتركز أنظار أتباعها على المستقبل، فتجعل خط المعركة الفاصل بين ما كان وما يجب أن يكون . أكد توكفيل على الظاهرة ذاتها في دراسته الكلاسيكية حول الثورة الفرنسية ، فبيّن كيف أنها كانت تحاول ، بجميع الوسائل، أن تهدم كل علاقة أو قرابة مع المجتمع الذي تقدمها . يجب التنبيه هنا بأن الماضي الذي تلغيه الحركة الانقلابية ككل ، يمتد إلى الماضي المباشر الذي هو قاعدة للحاضر الفاسد المنحرف ، الذي تحاول الأيديولوجية الانقلابية تهديمه ، أو بكلمة أخرى ، إلى الماضي الذي أدى بامتداده إلى توليد الحاضر، ولا يزال يرتبط به عقائدياً واجتماعياً وسياسياً . لذلك ، كانت هناك نقطة في امتداد الماضي ، يقف عندها نقض الحركة له ، وهي عادة نقطة تنقطع فيها روابط الحاضر العقائدية السياسية بالماضي . أما فيما يتعلق بالتاريخ المرتبط بالحاضر الذي تنقضه ، فقد كانت الأيديولوجيات الانقلابية تتخذ كل أنواع الاحتياط ضد استيراد أو إبقاء أي شيء منه ، وخصوصاً في وجهه العقائدي ، في النظام الجديد ، وكانت لا تدخر وسعاً ، ولا تتردد أمام أي جهد في تهديم الذات الماضية .

***

وصف العالم بأنه عالم يعيش في الشر هو وصف قديم قدم التاريخ ذاته ، وقدم الفن والشعر والأساطير والدين . فنحن نجد إجماعاً عاماً بأن العالم

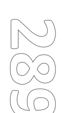


بدأ في وضع صالح سعيد ، وأن ذلك الوضع زال زوال الحلم ، فبرز سقوط في الشر كان يقود الإنسانية من سيء إلى أسوأ . ولكن حديثاً وفي القرون الثلاثة الأخيرة فقط ، ظهر مفهوم تفاؤلي جديد ، يرى أن التاريخ يتقدم دائماً نحو أوضاع فضلى ، وينتقل من حسن إلى أحسن .

آمنت الأيديولوجية الليبرالية بأن الإنسان لم يكن يعرف ، قبل نشوء الدولة ، الفرق بين الخير والشر ، بل عاش في عصر ذهبي تحقق فيه تجانس عام . نجد هذه الثنائية الليبرالية ليس فقط بالرجوع إلى مجتمع بدائي يعيد نقاءه مجتمع مقبل ، بل أيضاً في المبادىء الأساسية التي برزت منها هذه الحركة ، وأعني بها الحقوق الطبيعية الفطرية في طبيعة الإنسان كإنسان . فالقول بهذه الحقوق يعني رجوعاً إلى دور كان فيه الإنسان خارج المجتمع والحضارة .

تميزت الأيديولوجية الليبرالية وبشرت بمبدأ التقدم المستمر غير المحدود، ورأت في الماضي كل شر وفي المستقبل كل خير . ورأى الفلاسفة الذين هيأوا لها، أن التاريخ الذي تقدمهم يتألف من اللهو العابث ، و من وقائع أخلاقية بدائية ، ومن رذائل وسخافات، وأن تبريره الوحيد يظهرفي كونه مقدمة غير جميلة لعصر النور . وجد هؤلاء الفلاسفة أنه من الصعوبة القصوى الكشف عن حس فلسفي في ما ساد الماضي من أعمال خضعت لمقاصد إنسانية انانية . فتاريخ الماضي لم يكن تاريخاً عقلانياً أو قابلاً للتحديد في عبارات علمية ، لأن قوامه مؤلف من أناس لا تعرف شهواتهم وغرائزهم أي انضباط .

ان الثورات الليبرالية وفي طليعتها الانكليزية والأميركية والفرنسية . وخصوصاً الأخيرة ، افترضت جميعها مجتمعاً بدائياً صورياً بنته على أساس



عقلانية محضة ، ورجعت إليه كأساس للنظريات الجديدة ، في تركيب الإنسانية الاجتماعي . افترضت هذه الفكرة أن أفراد المجتمع المجرد ذاك قد دخلوا عن قصد وسابق تصميم في عقد اجتماعي ، وعلى أساس هذا العقد الصوري ، في وضع بدائي مزعوم ، لا يقل عنه صورية ، أنشأت هذه الثورات نظاماً عاماً من المجردات كقاعدة لمساواة إنسانية عامة .

شطر فولتير، وهو يؤلف مع روسو، الصوت الأيديولوجي الأول للثورة الفرنسية ، التاريخ ، بحدّة وبشكل جذري ، إلى شطرين . فمن جهة نرى موقفاً سلبياً تشاؤمياً بالنسبة لتاريخ الإنسانية ، لا يرى فيه منذ ظهور المسيحية حتى ذلك الوقت سوف سلسلة طويلة من الخرافات والمزاعم الحمقاء . ولكن هذا التاريخ انتهى بانتهاء المسيحية أمام ظهور العقلانية ، عقلانية القرن الثامن عشر ، عصر النور ، التي قادت إلى مجتمع جديد تم عتقه من خرافات و سخافات وأوهام التاريخ القديم ، إلى مجتمع يولد فيه التاريخ ولادة جديدة .

أما روسو الذي يقف وراء الثورة الفرنسية ، موقف الينبوع وراء مجرى الماء ، فقد ذكر ما أسماه بالحالة الطبيعية ، وما أسماه بالحالة المدنية ؛ وقال إن هناك تناقضاً وتنافراً أساسياً بين الاثنتين . فالإنسان كائن فاضل ، يدين بطبيعته الفاضلة لحالته الطبيعية ، لا لحالته المدنية التي تنقض ، في الواقع ، العنصر الفاضل . فالفضيلة الطبيعية ، الفضيلة الحقيقية للإنسان توجد في ذاته، كما هي بحكم طبيعته ، وكما يعانيها عندما يحيا من ذاته وفي أعماق هذه الذات . ليست جميع القيم الأخرى ، من ذوق فني ، ومن ثقافة ، ومن ذكاء إلخ... من جوهرذاته ، بل تأتيه من الخارج وتبقى غريبة بالنسبة للذات ؛ لذا ، يكفي الإنسان أن تكون له تلك الفردية التي تحيا حياتها الخاصة ، لأن جميع ما تبقى فروق اصطناعية فقط بين الناس .

يشجب روسو بهذا المفهوم ويلغي جميع التشكيلات والنظم الاجتماعية القائمة ، لأنه مفهوم يصف إنساناً يختلف عن الإنسان الذي يتألف منه المجتمع التقليدي السائد ، في أنه ينظر إلى نفسه خارج جميع الترتيبات والمفاضلات والتراكيب الاجتماعية ، أو بكلمة موجزة ، خارج المجتمع ، كما هو في ذاته ، في كينونته كإنسان فقط .

أحيا روسو، من ناحية أخرى ، التراث اليوناني ، وحمله إلى الأذهان بشكل بلوتاركي . كان هذا الموقف ، موقف جميع الانقلابيين الفرنسيين الذين كانوا لا يتعبون من الرجوع إلى صولون وليكارجوس ، ويذهبون في استلهام الماضي البعيد ، لدرجة تغيير لباس نسائهم وقادتهم إلى ما خال لهم أنه الزي الكلاسيكي .

لم يكن مونتسكيو يلقي أي نظرة على الحكومات المعاصرة التي تتميز بطابع ديمقراطي ، كجينيف وهولاندا، بل يأخذ أمثلته من روما وأثينا وأسبارطة، التي كان للمثل التي آمنت بها ، اليد الطولى في تحديد مُثل الثورة الفرنسية ، وفيما بعد ، موقف نيتشه والنازية .

كتب ميشيليه ، مؤرخ الثورة الفرنسية ، قصتها من هذه الزاوية . ففي مقدمة كتابه " تاريخ الثورة الفرنسية " يصور العصور السابقة بشكل أسود مظلم ، والمسيحية التي سادتها كخطيئة أولى وعقيدة مرتجلة ؛ ثم يقارنها بالثورة التي حاولت تجاوزها بمعناها الذي كان رمزاً للعدالة والفضيلة . لهذا رأى أن المصالحة بين الاثنتين خطأ وتسوية ضعيفة ، وأن الثورة يجب ان تنتصر . كشفت مبادىء المجتمع الإنساني الكبرى ، ومبادىء العقل ، عن نفسها بشكل نهائي ، في فلسفة القرن الثامن عشر ؛ أما كنيسة القرون الوسطى ، فلم تكن

سوى مؤامرة لجعل الإنسانية يائسة خاضعة للعنة والاضطهاد . كان مؤرخو الثورة بشكل عام ، من ميشيليه إلى جوريه ، إلى ماتيا وأولار، يحاولون دائماً أن يكشفوا عن المبادىء التي سادت العصور والأدوار التاريخية الماضية ، كي يقيسونها كلها بروح الثورة ومبادئها .

لاحت الثورة الفرنسية آنذاك ، إلى حد بعيد ، بسبب تلك الخاصة ، كطلائع فجر جديد ، كبادرة دنيا جديدة ، كنقطة تحول توجّه ليس فرنسا فقط ، بل أوروبا جمعاء ، حيث انفتح لها في طابعها كثيرون من المفكرين والفلاسفة، وفي طليعتهم هيجل ، وهلدرلين ، وكنت، وشليجل ، وجوته ، وهردر، و جانتز ، وجوراس ، وستولبرغ إلخ ...

أما الثورة الاميركية فقد كانت تستوحي باستمرار ، وبشكل منظم ، المجتمع الروماني واليوناني ، وتعتمد عليهما في إشادة بناء فكرها ونظامها . فعندما رأى باين أن ما صارت إليه اليونان بصورة مصغرة ، سوف تحققه أميركا بصورة مكبرة ، وعندما وجد جون آدامز أن الدستور الروماني بنى أشرف شعب وأقوى سلطة عرفها التاريخ ، راحا يعبّران بذلك عن موقف الثورة ككل . من هذه اللمحة الخاطفة ، حول هذه الخاصة في الايديولوجيا الليبرالية الانقلابية ، نرى أن التاريخ الذي تلغيه هو ، في الواقع ، التاريخ الأوروبي الذي بدأ بظهور المسيحية وامتد معها . إنه مثال واضح عن قيمة الايديولوجية الانقلابية في المراحل الانتقالية الثورية ، ويدل على الدور الأول الذي يرجع إليها ، أي ، بكلمة أخرى ، إن إلغاء ذلك التاريخ يرجع إلى اقترانه بإيديولوجية أخرى ، وإن ما تلغيه ، في الواقع ، يرجع إلى كون القضية الانتقالية الثورية الأولى قضية صراع بين ايديولوجية تقليدية وايديولوجية جديدة .

* * *

أما الماركسية فترى أن الإنسان ، في المجتمع الرأسمالي ، كائن محدود ومحتوم ، وأن الاعتماد على العناصر الاقتصادية في الخارج خطيئة الماضي الكبرى ، وأن إزالته ضرورة لوضع نهاية لعهد عريق في القدم . تحاول الماركسية أن تحقق هذا الإلغاء، وبسبب ذلك ، تدل على نقطة تحوّل يرجع بها الإنسان إلى ذاته والى حريته ، لأنها ستقوده إلى الخروج من العبودية . هكذا ينقسم التاريخ إلى قسمين : الماضي ، وهو قسم محتوم بالاقتصاد يستعبد الإنسان ويذله ؛ والمستقبل ، الذي يظهرنتيجة نشوء الماركسية ، وهومستقبل يمسي تعبيراً عن نشاط الانسان الاجتماعي الذي يشعرعفوياً بالأخوة التي تربطه بالغير، الإنسان الذي ينتقل إلى صعيد الحرية .

لا يقف ماركس كثيراً عند أشكال الاقتصاد البدائي ؛ لقد ذكر ، في الجزء الأول من " رأس المال " فكرة المجموعة البدائية ، ولكنه إكتفى بعرض بعض الأمثلة ، ولم يدمجها بنظرية عامة ، ولكن أنجلز أكد تأكيداً خاصاً على فكرة الوحدة الأولى . وعلى وجود شيوعية أولى بدائية ، تمثل نموذجاً اقتصادياً حضارياً يختلف عن الاقتصاد التجاري . فنراه ، في الكتاب الذي أصدره ضد دوهرينج ، يعلن بأن "جميع الشعوب المتحضرة تطورت من دور أقرّ ملكية الأرض الجماعية " . لم تكن تلك الظاهرة محدودة أو جزئية في نظر أنجلز، بل ظاهرة عامة شاملة ، تشكل نوعاً من الضرورة التاريخية لتطور المجتمع الذي ينتقل من ملكية شيوعية إلى طور الملكية الخاصة ، ومنه إلى طور الملكية الشيوعية ، الذي يعيد الطور الأول إلى الحياة .

لهذا نرى ماركس ، وخصوصاً أنجلز ، يهللان ، عندما ظهركتاب لويس هنري مورجن " المجتمع القديم " . ففيه ، يرى المؤلف أن حركة الاجتماع تمر عبر أطوار اجتماعية معينة يمكن تحديدها ؛ أولها طور بدائي ، تحققت فيه ليس فقط ملكية جماعية عامة ، بل حرية واخاء ومساواة ، وآخرها طور يعيد الطور الأول إلى حيز الوجود ، فيحقق ما كان يميزه من ملكية جماعية ، ومن حرية واخاء ومساواة ..

لخص أنجلز كتاب مورجن في كتاب آخر أصدره ، تحت عنوان "أصل العائلة ، الملكية الخاصة والدولة " ، بغية الدفاع عن الطور الشيوعي الأول ، وعن سير تطورات المجتمع نحو مجتمع مقبل يماثل القديم تماماً .

يتعرض كوتسكي لذلك أيضاً في كلامه على الثورة البروليتارية ، فيقول بأن الماركسية تعترف بأن المجتمع اللاطبقي الذي تبشر به هو، في الواقع ، صورة جديدة عن المجتمع البدائي . فالعمل يصبح المصدر الوحيد للدخل في مجتمع مؤلف من العمال وعائلاتهم فقط ، تماماً كما كان الأمر في الاقتصاد البدائي ، الذي كان نقطة انطلاق الإنسانية التاريخية . يبرز الفرق الوحيد في المجتمع الجديد في التخصص الاقتصادي الذي يزيد ويتعقد إلى ما لانهاية له .

كان هذا التجاوز الثوري شديداً في الماركسية لدرجة جعلت دركهايم يقول بأن المفكرين الشيوعيين لا يتجهون نحو المستقبل ، بل نحو الماضي ، وبأنهم ، من هذه الناحية ، رجعيون .

نظر الماركسيون إلى الشيوعية البدائية نظرة رومانطقية ، ومالوا إلى اعتبار تحولها إلى المجتمع الطبقي سقوطاً للإنسان ، يعادل سقوطه في المفهوم المسيحي .



أما من ناحية التاريخ الروسي، الذي سبق الانقلاب الشيوعي ، فقد اسقط كانحراف إنساني عام . أشار لوناشرسكي، قوميسير التربية ، إلى هذه الخاصة ، عام ١٩٢٣، عندما أوصى بإلغاء تعليم التاريخ والأدب الروسيين ، واعادة كتابة التاريخ من جديد ، لأن تاريخ روسيا ، حتى ولادة لينين وظهور الحركة البروليتارية ، كان تاريخ فوضى وجهل وظلام واستبداد لا يستحق أن يدرس . فتاريخ روسيا يبدأ بشكل واضح جدي منذ ابتداء الثورة . لذا، وجب نبذ ثقافة روسيا قبل الثورة ، لأنها ثقافة اقطاعية بورجوازية بائدة .

آمنت الأيديولوجية النازية أيضاً بأن هناك ثقافة المانية بدائية . عبرت عن إرادة الله ، وكانت، عبر التاريخ ، مصدراً لكل خير، لكنها إنهارت بسبب تآمر الأجناس الغريبة و الكنيسة و اليهود ، وأنه يجب إحياؤها عن طريق أرستقراطية جديدة متواضعة المولد ، أصيلة في روحها الجرماني . كان هتلر يعتبر مرحلة الحضارة المسيحية كلها انقطاعاً للتطور الإنساني ، الذي سوف يصحح ذاته بظهور النازية التي ستحرره من المسيحية .

أما الفاشية الإيطالية ، فقد حاولت أيضاً أن تتجاوز التاريخ المسيحي كله ، فتطلعت نحو روما ، وحاولت بعث تقاليدها السياسية والاجتماعية . اقترح ألفرد روكو، فيلسوفها ، كتابة التاريخ من جديد كتابة تمثل الثورة الفرنسية والديمقراطية كالطور الذي يتوّج حركة انحلال وفوضى بدأت بسقوط روما ، وامتدت عبر القرون الوسطى .

وهكذا، نرى أن التاريخ الذي تلغيه الليبرالية والنازية والفاشية هو التاريخ الذي نشأ مع المسيحية واقترن بها ؛ يوضح ذلك أيضاً ، وبشكل بارز، أن سبب الإلغاء البعيد يعود إلى ما ذكرته سابقاً من أن الصراع الأول ، في

المرحلة الانتقالية الثورية ، هو ، في الواقع ، صراع الايديولوجيا الانقلابية الجديدة مع الأيديولوجية التقليدية ؛ يتركز كل شيء على هذا الصراع، ويتبلور به ، ويأتي في ذيله.

ان ما يسمى بالحركات الألفية الثورية، التي كانت تنادي بها فرق دينية منشقة عن الكنيسة ، كانت، طيلة قرون عديدة، تملأ خيالات الناس بصور ورؤى عن مملكة الله على الأرض ، التي كانت تجد صورتها في الحياة المسيحية الأولى ، بملكيتها الجماعية، و ببعدها عن كل تمييز طبقي ، وبحريتها في المسيح التي رفعت الروح الإنساني فوق القوانين والشرائع . كان ذلك ظاهراً أيضاً في حركة الإصلاح الديني ، إذ إن الهدف الذي أرادته ، كان إحياء المجتمع المسيحي الأول ، أي تجاوز تاريخ الكنيسة الكاثوليكية والغاءه .

لا يزعم مصلحون من هذا النوع أبداً ، من هوس إلى سافونرولا إلى لوثر، أنهم يبشرون بعقيدة جديدة ، بل يدعون ، بعكس ذلك ، إلى الرجوع للأصول ، لأنهم يزعمون أيضاً أن الدين والكنيسة ضاعا عن معناهما ، وأنه من الضروري " إصلاح الرأس والأطراف ".

لم يكن ارتقاب معركة نهائية فاصلة ، ينتصرفيها شعب أو فئة مختارة ضد دنيا من الاستبداد ، تلغى فيها صورة حياة جديدة نقية حياة فاسدة قائمة فتدمرها، ومن ثم تجدد العالم ، وتجعل التاريخ يصل إلى غايته ، بالأمر المستحدث. فهي ظاهرة عريقة كانت تتخذ في الحركات السابقة طابعاً دينياً ، ولكنها، ابتداء من القرن الثامن عشر، شرعت تأخذ طابعاً علمانياً ، وجُل ما حدث ، أن ما كان يحقق في الماضي باسم الله ، أصبح يحقق باسم التاريخ ، وما كان يجد تبريره بإرادة الله، أخذ يبرر ذاته باسم مقاصد التاريخ . ولكن

القصد كان واحداً : تحرير الانسان من ماض شرير فاسد بإلغائه ، وبناء عالم جديد ينفصل عن الماضي البائد .

نجد أيضاً هذه الثنائية في التجاوز الانقلابي ، في حركات قومية ثورية محددة ، لم تتكامل تكامل الشيوعية أو النازية أو الليبرالية . فالثورة التركية بقيادة أتاتورك مثلاً ، نقضت المرحلة التاريخية التي نشأت في الإسلام، تجاوزتها ، ورجعت إلى أعماق الماضي، تكشف عن الصورة التاريخية التي ترتبط بها ، فوجدتها في المجتمع الحثي . فالحثيون أصبحوا أسلاف الأتراك الحاليين وأجدادهم ، وفتوحاتهم أصبحت المصدر الأول للحضارة فوق الأرض ؛ أصبحت كل الحضارات ، هكذا ، مدينة للأتراك .

وفي اليابان نرى الحركة الثورية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تكشف عن ماض بعيد يبرزفي الشنتوية ، وهي ديانة قديمة كانت مهملة ومنسية ، وعن طريقها أعلنت أن أباطرة اليابان يتحدرون من أول امبراطور إنساني لقب "بالروح العسكري الإلهي " ، وهو الامبراطور الخامس من سلسلة تتحدر من الشمس إله السماء.

كما أننا نرى الآن الصورة ذاتها تطالعنا في المجتمعات البدائية ، إثر احتكاكها وتناقضها مع المجتمعات الحضارية ، وخصوصاً في الدور الحديث . فعدد غير قليل من الدراسات الانتروبولوجية ، تثبت لنا أن ذاك الوضع ولد في المجتمعات أساطير تنظر إلى المستقبل وتعيش فيه . فالإنسانية تتحرك من جديد ، أويُطلب منها أن تتحرك من جديد، من قبل قادة يبشرون بعبادة جديدة ، أو تحوّل جديد، يبعدهم عن الطرق القديمة التقليدية . ولكن رجوع الحركات تلك

إلى ماض بعيد معين ، واسترجاع أوضاع الحياة القديمة الجميلة ، يشكل جزءأ لا يتجزأ منها .

***

إن امتداد الأيديولوجية الانقلابية بهذا الشكل ، بين ماض تحن إليه ومستقبل تمحضه ولاءها، وتحاول إعادة جمال الماضي فيه ، لأمر ضروري للحركة الانقلابية ؛ ليس فقط لأنها تحقق خروج الفرد من الحاضر سلباً ، بل لأنها تولد إدراكاً تاريخياً يخلق حساً إيجابياً مستمراً مع التاريخ ، فيرى الانقلابي نفسه تمتد بشكل غير محدود، بين الماضي والمستقبل ، في مجرى منسجم عام تتحول إلى جزء فيه .

إن الخروج من الوجود التقليدي القائم هو القصد الأساسي الذي تسعى إليه كل أيديولوجية انقلابية . لذلك ، وجدت الكثير من مظاهر الحركة الانقلابية، التي تلوح لأول وهلة غريبة ، تفسيرها في القصد الذي يكمن وراءها. فاللاواقعية التي تميز الكثيرمن أهدافها مثلاً ، تعود الى تصميم الحركة على الخروج من الوجود القائم بهدمه وازالته . فبما أن كل ماهو واقعي وعملي يميز عادة السلوك المرتبط بالحاضر، كان تجاوز العملي والواقعي خاصة عفوية تلازم الحركة الانقلابية ، التي تعجز، بطبيعة الأيديولوجية الانقلابية التي تنبثق منها،عن إجراء أي مصالحة مع الواقع . الطبيعة الانقلابية تفرض قيام وحدة شعورية عميقة بين أتباعها والمؤمنين بها ، فهي تؤكد أيضاً على المستقبل تأكيداً يلوح شاذاً لمن لا يعانيها . فالوحدة الشعورية العميقة لا تتيسر لها دون تركيز تام على المستقبل، أو دون خيال مجتمع جديد ، يحمله المستقبل في ثناياه . صورة كهذه ، تُثير وحدها حماسة وولاء وتضحية وإيمان الاتباع ، وهي

ممكنة عندما يُجرد الحاضرمن كل أصالة أو خاصة خيرة . فعندما نرى أن الحاضر يتميز بالخير، تنكمش آفاقنا الإنسانية، ونعجز عن تجاوزه ، ونصبح فريسة تكالب " خيراته " فتنغلق إمكاناتنا الانقلابية وتجمد.

ولكن، عندما نمنح ولاءنا وحماستنا ومشاعرنا لصورة إنسانية كبرى ، تبرز في المستقبل ويرتبط ظهورها بتدمير الحاضر وازالته ، تنفتح نفوسنا للحياة وللغير ، وتحقق تجاوباً عميقاً معهم ، وتؤجل تحقيق نزعاتها الخاصة ، وتطرح إغراء الحاضر جانباً . الأدوار التي يخسر بها المجتمع صورة من ذلك النوع هي الأدوار التي ينهار فيها نشاطه النفسي وحيويته الروحية الإنسانية . إن مجتمعاً يعيش دون صورة كهذه مجتمع قد خسر وحدته ، وانقسم وتفرق جهده وتشتت نشاطه.

إن ما يعانيه الإنسان من شقاء في الحاضر يدفع به إلى التخلص منه، و إلى تجاوزه والخروج عليه ، إن لم يقترن شقاؤه بأمل كبير يتركز في المستقبل . "فالتفاهة الإنسانية " التي كانت تميز الكثيرين من مساجين المعتقلات السياسية ، تبدو مثالاً بليغاً على صحة قولنا ، لأن المساجين أولئك كانوا يحيون دون أي أمل بالغد ، فهوت أنفسهم إلى درك إنساني يائس .

لا يعني التجاوز الانقلابي أن الأيديولوجية تتخذ موقفاً خيالياً يهمل الواقع . فهي ، من هذه الناحية ، شديدة الواقعية ، لأن القوى التي تعبر عنها هي القوى الجديدة التي تحاول الظهور وتأكيد ذاتها ، والاتجاهات التي تتبناها هي الاتجاهات التي تفرضها القوى الجديدة . وهي تنقض كل ما يجري مجرى العادة والتقليد مهما كان عريقاً ومقدساً ، ولكنها تحاول دائماً أن تكون صورة صوت ما تعتبره قوى الحياة والمستقبل في الحاضر القائم .

يبرز هنا معنى الموقف الايديولوجي الانقلابي . فهو تجاوب مع روح التاريخ في دورة تاريخية معينة ، ومحاولة في الكشف عن هذا الروح كي يتحد الانقلابي به . يدعو التاريخ إلى هذا العمل باستمرار، لأنه سلسلة من الدورات التي يتميز كل منها بطابع عام يفرض موقفاً انقلابياً جديداً يتجاوب معه . لهذا، كان غرض الأيديولوجية الانقلابية الأول تدمير أشكال التراث الفكري العقائدي التي تسود الحاضر، واعداد العقل لولادة جديدة ، في أشكال فكرية نفسية جديدة تتناسب مع التاريخ في تحوله الجديد .

قد يكتفي مفكركبو أو شيللر أو هلدرلين مثلاً ، في تحرره من الوجود القائم ، أن يجد صورة للطبيعة التي يعبدها في يونان تمثل الجمال بأنقى ألوانه. ولكن الانقلابي الذي يريد أن يعجن التاريخ لا يمكن أن يقف عند هذا الحد ، بل يتوق دائماً إلى بناء مستقبل يمثل الجمال ويحققه .

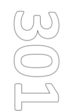
ليست خاصة هذا العنصر الانقلابي الأساسية في أن الإنسان يتوق ، في خياله ومشاعره، إلى تلك أو هذه الجنة في المستقبل أو الماضي ، في الشرق أو الغرب ، بل في أن هذا العنصر يدل بوضوح على أن من حاجات الإنسان الأساسية ، في وضعه الإنساني العام ، أن يلجأ إلى صورة كهذه يتجاوز فيها يومياته الرتيبة وماضيه .

الايديولوجية الانقلابية لا تعني انقطاع كل صلة مع الماضي ، بل هي تدمج عناصركثيرة منه ومن مُثله بعناصر الصورة الإنسانية الجديدة التي تحملها عن المستقبل . غير أن كل ايديولوجية انقلابية تطلب ، ثمناً للمستقبل الجديد وتوليده ، ولاءً تاماً لا يعرف المساومة لمجموعة من القيم المطلقة ، تفصل المستقبل فصلاً جذرياً في صورته العامة عن الماضي . الايديولوجية الانقلابية

التي تفصلها تماماً عن الماضي هي التي تسحر وتجذب المؤمنين والانقلابيين ، فتكسب ولاء الأفراد الأقوياء ، ذوي الإمكانات، الروحية والصلابة النفسية .

هذا ما جعل كثيرين من مؤرخي القرن التاسع عشر يرون في القرن الثامن عشر قرناً لا تاريخياً أو ضد التاريخ ، لأنه أراد فصم عراه مع الماضي ، كما أراد أن يشجب الماضي ويلغيه. لا شك أنه رغب في ذلك وحاول تحقيقه عن طريق فلاسفته ومفكريه الذين درسوا أوضاع التاريخ وشطروه إلى شطرين ؛ وهم لم ينقضوا التاريخ في آثاره ، أو في حركته ، أو في منطقه ، بل في وجه معيّن اتخذه . لقد أرادوا دراسته كي يكشفوا عن الأسباب التي تجعل الناس ضحايا الخرافات والأوهام ، فسار نقضهم له جنباً إلى جنب مع اهتمامهم به ، ورفضهم لمعناه في الماضي يرادف معنى جديداً كشفوا عنه في المستقبل . فنقض التاريخ والاهتمام به وجهان لموقف واحد اتخذه القرن الثامن عشر . فأكثر فلاسفته ازدراء للماضي ، كفولتير وتشاستلوكس، ألفوا كتباً عديدة في التاريخ ، ولكنها كانت ترمي إلى عرض بؤس الإنسانية أثناءه ، ودعوة الناس إلى وضع حدّ لهكذا بؤس ، والانفصال عن مجاريه ، ومن ثم الكشف عق الاتجاهات التي تجعل التاريخ يعمل في هذا السبيل . إنهم أرادوا ، ولا شك ، وصف التاريخ بمآسيه وآلامه ، بأقاصيصه وخرافاته ، كي يقنعوا الناس ، كما يؤكد باكر وغيره ، بنبذه . ولكن الأمر لم يقف عند ذلك فقط ، لأنهم كانوا في الوقت نفسه يحاولون الكشف عن القوى والاتجاهات العاملة في وجهة أخرى ، أي الاتجاهات والقوى التي تدفعه نحو مستقبل سعيد ، تتكامل فيه إنسانية الإنسان بشكل متواصل .

كان هذا الموقف التاريخي ، في الواقع ، من صلب الأيديولوجية الليبرالية التي كانت ترى أيضاً في جميع أحداث التاريخ والعصور الفائتة .



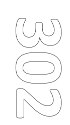
تطوراً قصده الوحيد أن يقود إلى الثورة والبناء الجديد الذي تؤدي إليه . نظرت جميع الأيديولوجيات الانقلابية هذه النظرة إلى التاريخ. وجد روبيسبيير وسان جوست أن نظام العالم ظهر إلى الوجود وتحرك تاريخياً لغاية واحدة، وهي كي يقود نهائياً إلى الثورة الفرنسية . والنازيون رأوا أن تاريخ ألمانيا كله ،ابتداء من أرمينيوس ، كان يعمل على الانتهاء في النازية وهتلر . أما الماركسيون فقد تكلموا عن الديالكتيكية التاريخية التي تقود إلى المجتمع اللاطبقي الذي يشكل هدف التاريخ، والذي يقف ويحقق التاريخ فيه ذاته .

تعتمد كل أيديولوجية انقلابية على الماضي في تبرير المستقبل الذي تبشر به ، وبالرجوع إلى مجتمع سابق تعطي فيه صورة عن مجتمعها القادم . فهي كلها تتجاوز الحاضر برجوع إلى الوراء ، وبانطلاق إلى الأمام .

يُقال إن المسيح قال مرة : " أنا نور العالم ، ومن يتبعني لا يمشي في الظلام ". هذا الإيجاز يعبر عن تلك الخاصة بالذات في كل آيديولوجية انقلابية. فالماضي ظلام ، وهي تحمل النور الذي ينقشع الظلام فيه . فالتاريخ ، قبل ولادتها ، كان فريسة الخرافات والأكاذيب والمظالم والتدجيل والعبوديات الفكرية الروحية والسياسية الاجتماعية ، ولكن الدنيا الجديدة التي تبشر بها ستنهي الماضي ، وتكون نوراً للإنسان .

***

نجد في هذه الخاصة. خاصة ثنائية التجاوز الانقلابي ، ميزة أساسية تميز الانقلابات الحديثة عن الثورات الفائتة . كتلك التي كانت تحدث في اليونان وروما مثلاً ، والتي عرّفت العالم القديم على تلك الظاهرة ، وما تنطوي عليه من عنف ومن تحولات سياسية وحروب طبقية. ولكنها كانت قاصرة عن إشادة



شيء جديد ، أو عن إيقاظ الوجدان العام على صورة دنيا جديدة، تحول مجرى التاريخ تحويلاً ثورياً . فالتغييرات التي كانت تحدثها تلك الثورات لم تقطع مجرى ما دأب العقل الحديث على تسميته بالتاريخ ، ولم تكن تقيم منطلقاً جديداً ينهض التاريخ منه ، أو تعيّن بداية جديدة يتحول منها تحولاً جذرياً .

إن المفهوم الانقلابي الحديث ، الذي يرى أن الثورة تعني أن التاريخ يبدأ فجأة وبشكل جذري من جديد، وأن هناك قصة جديدة لم يتعرف إليها الناس من قبل تنكشف في الثورة ، وأن الثورة تعني ولادة التاريخ ثانية فتشطر مستقبله عن ماضيه ، هو مفهوم جديد لم تعرفه الثورات السياسية الاجتماعية القديمة . لقد اقتصر على الأديان فقط . كانت الأيديولوجيات الانقلابية الحديثة تجعل أتباعها يحيون ، كالمسيحيين الأولين ، بانتظار نهاية العالم ، وظهور تاريخ جديد .

أما أسباب تلك الثنائية في التجاوز الانقلابي ، التي تميّز الايديولوجية الانقلابية ، فتعود إلى طبيعة الأوضاع التي تسود المرحلة الانتقالية الثورية التي تنشأ فيها . تنشأ الايديولوجية الانقلابية في أدوار انتقالية ، أي في أدوار تمزق فيها القوى الاجتماعية الجديدة الوحدة والانسجام في الأشياء . يحدث آنذاك تعقد كبير في الحياة ، لهذا ، يحنّ الناس إلى دور أقل تبايناً وتناقضاً بسبب ما يعانونه من تناقض وتباين . فهي ، بكلمة أخرى ، تعود إلى ميل في التأكيد على الوضوح في الأشياء .

فعندما اشتد التناقض مثلاً في القرن التاسع عشر، بين مُثل العقلانية الثورية وعناصرها ، التي آمن بها كثيرون من الفلاسفة الألمان ، وبين الواقع القائم الذي كان يسود الحياة السياسية الألمانية آنذاك ، أخذت أبصار الكثيرين

منهم تتجه إلى الماضي ، فتظهر حنينها ، على الأخص، إلى أدوار رأت أنها تحقق وحدة بين الصعيد الفلسفي وبين الحياة السياسية . إننا لواجدون مثالاً على ذلك في هلدرلين، الذي رسم صورة ساحرة عن اليونان القديمة ، وفي هيجل، الذي مجد بحماسة المدينة السياسية أو المدينة الدولة في المجتمع القديم .

إن الأدوار الانتقالية الثورية في التاريخ هي أدوار يحاول الإنسان فيها أن يحقق وضوحاً ووحدة في الأشياء ، أو بكلمة أخرى ، بساطة تريح من تعقيدها وصعوبة الاتصال بها . هذا الشوق إلى الوحدة والتبسيط في الأشياء ، يدفع الإنسان، بشكل عفوي ، للحنين إلى ماض غير معقد ، فيحلم بالحياة البدائية الأولى ، التي كان ينعم بها قبل أن يُصبح فريسة التعقيدات والمتناقضات الحضارية أو فوضى المراحل الانتقالية ؛ ثم يحاول، في شوقه إلى تجاوز هذه المتناقضات والتعقيدات ، أن يخلق مستقبلاً تنعكس فيه الوحدة الضائعة . تُنقل أساطير عصر ذهبي ، في الماضي البعيد ، دفعة واحدة إلى المستقبل ، وتصبح فكرة الرجوع إلى هذا العصر جزءاً من حركة التاريخ . أشار ميلتون ، شاعر الثورة البريطانية ، إلى ذلك بقوله : " سيرجع الزمان إلى الوراء، ويحمل لنا معه عصراً ذهبياً " .

يعجب المرء ، في بعض الأحيان ، لتأثير روسو على عقول فلسفية كجوته ، وتولستوي ، وكنت ، ولكنه تأثير يعود إلى شعبية روسو العالمية التي اعتمدت دعوته بالرجوع إلى الطبيعة ، مما كان له جاذبية خاصة في بلدان أوتوقراطية كألمانيا وروسيا ، حيث كان يستحيل حل المشاكل الاجتماعية عن طريق العمل السياسي .

لا يقتصر الرجوع إلى دور بدائي على الايديولوجيات الانقلابية ، بل يلوّن عادة الأدوار النهائية في الحضارات التي شارفت على نهايتها ، كالدور الاسكندري في الحضارة اليونانية مثلاً ، الذي مجّد سحر الحياة البدائية وجمالها ودعا للرجوع إليها . وهذا ما حدث أيضاً في روما ، عندما بلغت اوج حضارتها ؛ ونحن نرى الآن ، في القرن العشرين ، أن الرجوع إلى الطور البدائي قد أمسى تياراً عاماً . يرى الدور الانقلابي في الماضي كل الشر، وفي المستقبل كل الخير، ولكن في الأدوار الحضارية الانحلالية ، تسود فكرة الانحطاط المستمر، و تتشوق الأنفس إلى القديم دون تجاوزه إلى المستقبل . فهناك ، على ما يظهر ، ميل كبير في الحضارات الناضجة يجعل الطبقات الحاكمة والفكرية تبدي حماسة واندفاعاً لطرق المجتمعات البدائية في الحياة. ففي مجتمع بلغ درجة حضارية معقدة ، او في مجتمع آخر تحول من تركيب موحد منسجم إلى وضع مبعثر مشتت ، كما نرى في المراحل الإنتقالية ، يلوح ميل بالرجوع إلى مجتمع أو وضع تاريخي سابق ، يتميز بوحدة شعورية إنسانية لا تميز وضعه السائد.

فكلما ازدادت الثقافة تعقيداً ، وكلما ازداد حجم المجتمع الذي تنشأ فيه واتسع ، تنكمش وتقل مساهمة الفرد بشكل فعّال في حياة المجموع ؛ لذا ، تميل الثقافة الاجتماعية النامية إلى إفقار حياة الفرد العادي لا إلى إثرائها . الظاهرة ذاتها كانت في خيال روسو، عندما تذمر من رؤية الإنسان يرزح في القيود ، وهو الكائن الذي وُلد حراً . لهذا السبب ، نرى أن الدعوة بالرجوع إلى الطبيعة أو إلى طور بدائي آخر توقظ في الإنسان تجاوباً عميقاً ، لأنها تعني تحريره من ثقل التركيب الحضاري السائد وتعقيده .

يتميز الماضي بصورة هادئة ساكنة ؛ فهو لا يتغير، لا يكافح ، لا يعرف الكبت ، أو العزلة أو الألم ؛ ويغط في سبات عميق لا يُزعجه شيء . فالآني والمتحول قد زالا منه ، وبقي فيه الثابت والجميل الخالد.

من أسباب هذا التجاوز الانقلابي أيضاً ، أن الأيديولوجية الانقلابية تبغي تغيير العالم بشكل أساسي . وكيما تنجح فيما هي بصدده وجب عليها أن تفسره من جديد تفسيراً يستثني الخطأ وكل تفسير آخر . لهذا، نراها تعمل وكأن التاريخ كله حدث فقط لتوليد ظهورها في العالم ، فتقيس الماضي وكل شيء فيه بالشكل الذي ترتئيه ، وتطبق مقياساً واحداً يقسم جميع الناس وجميع مظاهر التاريخ إلى نوعين ، النوع البائد أو الرجعي ، والنوع التقدمي الحي أو الثوري .

يُصبح ازدراء الحاضر شرطاً أساسياً في تحويل الفرد تحويلاً انقلابياً ، لأن الفرد الذي يشعر بانسجام مع الحاضر يعجز تماماً عن التحقق الانقلابي الذي يتوافر فقط لمن يقف من الحاضر ومن الوجود التقليدي موقف العداء والحرب والكراهية والبغضاء . كان الهدف الأول الذي تسعى إليه الأيديولوجية الانقلابية لذلك ، تحرير الفكر والشعور من الحاضر ، وتشويهه لدرجة تجعل التحرير ذاك أكيدا أو، على الأقل، ممكناً . يستطيع حاضر غير مشوّه أن يضبط مشاعر الفرد وأفكاره . لذا ، كان لجوء الأيديولوجية الانقلابية ليس فقط إلى تعديد أمراض ومفاسد ومظاهر الانحلال والتفسخ والانهيار في الوجود القائم، بل إلى تمجيد مستقبل جميل تتركز الأنظار عليه ، وإعطاء صورة مثلى عن ماض بعيد تحن النفوس إليه ، من الوسائل الفعالة في تحقيق التشويه . بذلك تجعل من الحاضر طوراً فاسداً قاصراً بين ماض جميل ومستقبل أجمل .

تحتم التحولات التاريخية الكبرى مواقف عقائدية انقلابية كبرى تعبّر عنها ، تضبطها وتعطيها إرادتها الواحدة . الخطوة الأولى هي تحرير الفكر من التقاليد العقائدية القائمة ؛ وهي الخطوة الأشد صعوبة ، التي تسجلها التجربة الانقلابية ، لأن التحرر من تقليد عقائدي سائد ، هو أصعب من تحقيق تقليد عقائدي جديد ، وتجاوز عادات الحاضر وإلغاؤها يفرضان صراعاً أشد من الصراع الذي يفرضه ترسيخ عادات أخرى على أنقاضها . يكمن الشرط الأساسي إذن في نضال كل ايديولوجية انقلابية ، أن يصدر عن انقلابية عميقة شاملة جامعة ، لأنه نضال يحتاج إلى هذا النوع من الانقلابية بالذات ، كي يتمكن من هزّ الأنفس السادرة وإيقاظها من سباتها العقائدي ، والخروج بها من وعلى الوجود التقليدي ؛ فالمجتمع الانقلابي هو مجتمع ينسى ، إلى حد بعيد ، ذاكرته، أو الكفاءة على تذكر الوجود التقليدي . إنه مجتمع ينسى تقاليد هذا الوجود ، عقائده ، أفكاره ، قيمه ، ونظمه فجأة ، فينفصل عن ماضيه . تزول الذكريات والأحداث والتجارب التاريخية التي ينطوي عليها الوجود التقليدي ، وكأنه سلّط عليها يداً سحرية . ثنائية التجاوز الانقلابي إذن ، أداة فعالة في سبيل الغرض ذاك .

صورة المجتمع الانقلابي

في الايديولوجيا الانقلابية

تلتقي جميع الأيديولوجيات الانقلابية وتشارك في صورة مجتمع آخر ينقض المجتمع التقليدي ، فهي صورة تنتج عن الرفض . أو بالأحرى شرط أساسي لإجراء هذا الرفض . قد يكون المجتمع الجديد في جزيرة نائية ، في المستقبل البعيد ، في السماء أو في الأرض ، في نهاية عمل ثوري أو تطور تاريخي ، في نهاية الأزمنة أو في أحد مفاصل التاريخ ، في نهاية العالم أو في بدايته . لقد عبّر الإنسان ، بشكل خاص في أيديولوجياته الانقلابية ، عن شوق ملح إلى تجاوز وضعه الإنساني تجاوزاً نهائياً وعن ميله إلى الخلاص الدائم .

لا تلتقي تلك الأيديولوجيات فقط في الشوق أو الميل فقط ، بل إن المجتمع الانقلابي الذي تهفو إليه هو مجتمع متماثل متشابه بينها . فهي تحنّ، بالرغم من جميع الاختلافات والفروق . إلى صورة انقلابية واحدة في خصائصها الأولى و الرئيسية . حنينها واحد ، ومجتمعها واحد .

الأسباب الكامنة وراء الايديولوجية الانقلابية عديدة . منها الاقتصادي، ومنها الاجتماعي ، ومنها السياسي ، والروحي إلخ ... ولكن أهمها ابان الدور الانتقالي هو الحلم الذي يراود ذهن الناس في بناء انسانية جديدة

تكمن في الوحدة والانسجام . لقد بيّنت الدراسات القيّمة المركزة كدراسات فولوب- موللر ، وموشياللي ، عن هذه الخاصة المشتركة بوضوح ، إن صورة المجتمع الانقلابي الجديد هي التي تعطي للقوى المادية الاجتماعية وللتيارات الفكرية السياسية ، القوة السحرية التي تجذب ملايين الناس ، وتغير وجه العالم، وهي التي تولد الايمان العميق الذي يثير الإرادة ، ويضفي على الحركة الانقلابية قوتها الفاعلة في الأحداث ، ويحدد قدرها الدراماتيكي ، ويجعلها تركز ذاتها على مقاصد تستحيل في الواقع على التاريخ . يصبح المستحيل ممكناً ؛ بذلك ، تحطم الحركة الانقلابية الكثير من الحواجز والعوائق أمام حركة الانسان في تأكيد ذاته ، وفي تأكيد سيادته على العالم الذي يحيط به . فدراسة النواحي الفلسفية المادية الاجتماعية المحضة في التحولات الانقلابية غير كافية ، لأن الناحية الفلسفية لا تولد في ذاتها إدراكاً للعنصر الإنساني الأخلاقي المحض الذي يجعل الإنسان يتشوق إلى عالم جديد .

الايديولوجية الانقلابية هي ، في شتى أشكالها ، أيديولوجية مثالية . تفتش عن صعيد لا تاريخي أو خارج التاريخ ، وما المجتمع الانقلابي سوى تعبير عن هذه الخاصة . حاولت الايديولوجيات جميعها إقامة مجتمع باستطاعة المصالح الفردية فيه أن تحقق تجانسها ، وأشكال الخصام أن تزول ، والسلطة السياسية ذاتها أن تخسر أي سبب من أسباب بقائها . يصحّ ما قاله هازاز في لايبنتز، من أن الوحدة كانت الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة التي تسود فكره ، في كل ايديولوجية انقلابية . فالأيديولوجية الانقلابية تبشر بالتغيير والتحول ، ولكنها تسعى إلى الكشف عن الثابت الدائم في التاريخ .

المجتمع الانقلابي هو القصد الذي يعطي مثالاً شاملاً عاماً يتجه نحوه الواقع في حركة انكشافه الثوري . والدولة الانقلابية تعني توجيه هذا الواقع ،

وتثقيف أفراد المجتمع بوعي ثوريته التي تتجه نحو قصدها المحتوم عن طريق ذاك الوعي . فالشاعر أو الكاتب أو الفنان لا ينظم أو يكتب أو يرسم فقط ، بل يفعل ذلك كي يساعد في بناء الوعي المركزعلى ذلك القصد .

نحن نجد في كل أيديولوجية انقلابية دعوة إلى دخول الفرد في وحدة مقدسة مع الآخرين . فقد تؤكد على فردية أو طبقية تفصل بين فرد وآخر ، بين جماعة وأخرى ، ولكن غايتها الأولى هي إنشاء تلك الوحدة ؛ وقد تؤكد على حقوق طبيعية ، ولكنها تفرض لتحقيقها ضرورة إعطاء الفرد ذاته للحقيقة الجديدة ؛ وقد تقدس إرادة الفرد وحريته و لكنها تفرض عليه أن يعتبر إرادتها إرادته ومصلحتها مصلحته ، لأن الفرد يجد نفسه في الوحدة الجديدة ويتحقق بها . جميع الأيديولوجيات الانقلابية هي في الواقع ، على الرغم من تمرد نزوع إنساني عميق إلى الوحدة والنظام ، إنها تمرد يندفع دوماً ضد كل شيء في الكون يمثل التناقض ، والفوضى ، والتبعثر. فقول كارل لوفيث من أن جميع الفلسفات التاريخية تفترض اتجاه التاريخ نحو وضع من الخلاص ، قول يصدق دون ريب على الأيديولوجية الانقلابية خاصة .

يبرز في هذه الايديولوجيات الانقلابية مفهوم واحد عام في تفسير الفوضى والمساوىء التي تسود المجتمع . ففيها جميعاً نرى اعترافاً عاماً بأن الشر الاجتماعي يعود إلى خنق المصلحة الاجتماعية ، والتركز على المصلحة الفردية الأنانية . فالمجتمع الانقلابي الجديد الذي تتصوره يحاول معالجة هذا الشر بخلق وضع يزول فيه التناقض أو ، على الأقل ، يصبح مستحيلاً .

كان كثيرون من الدعاة الانقلابيين يصرفون جهوداً كبيرة في تصوير المجتمع المقبل محاولين أن يحققوا صورة واقعية تعبر عن الوحدة الجديدة التي

تدعو الايديلوجيا إليها . يجب إدراك الجهود ، في هذا المجال ، في معناها الأصيل ، فلا نرى فيها استبداداً جديداً يثقل عنق الانسان بأغلال جديدة ، عندما تحاول ان تضبط جميع مناحي الحياة وجزئياتها . تقول الايديولوجية الانقلابية بأن على الانسان أن يحقق الانسجام والوحدة ، ليس فقط فيما بينه وبين الآخرين ، ولكن فيما بينه وبين نفسه أيضاً . لهذا كانت الغاية من وراء النظم الدقيقة العديدة المفصلة ، التي تحاول ، في بعض الأحيان ، أن تضبط كل ما يمكن أن يقع تحت الإدراك . من مظاهر الاجتماع ، إعطاء الفرد مجالاً ملائماً يتيح له تحقيق الوحدة المنشودة ، وليس فرض عالم خارجي غريب عليه.

نزوع الايديولوجيات الانقلابية إلى الوحدة ، يجعلها واحدة في صورة المجتمع الجديد . يبيّن كامو أيضاً أن هذا المجتمع يؤكد في المسيحية وفي الايدلوجيات الانقلابية العلمانية على مصالحة عميقة بين الناس ، تكشف عن وحدتهم وتحقق أخوتهم . ففي صورة دينية يرسمها دي ميتر أو في صورة علمانية يدعو ماركس أو كوندورسه إليها ، نرى تلك المصالحة تؤكد ذاتها ، وفي كلمات فيني تحقق التعاون بين الذئب والحمل ، وتجعل المجرم والضحية يسيران نحو المذبح ذاته ، وتفتح جنة أرضية للجميع .

***

تتجاوز الوحدة ، في الواقع ، فكرة الخير والشر . ففي الأيديولوجية الليبرالية مثلاً ، نجد أن للسوق الاقتصادي حياة خاصة مستقلة عن حياة الأفراد الذين يتكوّن منهم ، وأن سنن السوق تعمل باستمرار واستقلال تام على تحقيق مصلحة الجميع ووحدتهم . الإنسان في تلك الايديولوجية مدعو إلى الكفاح في

سبيل مصلحته الفردية ، ولكن الكفاح ، بأشكاله الفردية ، يؤمن وحدة المجتمع واطراد نمو مصلحته . هكذا تلغي الوحدة فكرة الخير والشر. فإذا كان السوق الاقتصادي ، بسننه الخاصة ، يحدد العلاقات الإنسانية ، ويوجهها ويقودها إلى ما فيه خير المجتمع ككل ، تزول الحاجة إلى معرفة الخير والشر، ولا يعود هناك من ضرورة لإيجاد مقاييس لهما .

تطالعنا الصورة ذاتها في الأيديولوجية الماركسية . فالمجتمع الجديد الذتي تبشر به ، يزيل من حدوده جميع أسباب الخصام والاستغلال وجميع العوامل التي تحول دون الإنسان ودون نمو ذاته داخل حرية تامة تكشف عن جميع إمكانات الذات وقواها . هكذا أيضاً تتحقق الوحدة الانسانية التامة بين أفراد المجتمع ويصبح وحدة متماسكة . ولكن إن زالت الأسباب التي تورث المجتمع العداء والانشقاق و التفرقة والاستثمار ، ولم يعد هناك من عوامل تفصل الانسان عن الانسان ، أو من قوى تحول دون نمو الذات نمواً طليقاً ، لا تعود هناك أيضاً أي حاجة إلى فكرة خير أو شر ، ومقاييس بين الاثنين . لا تنفذ فكرة الشر إلى مجتمع كهذا أو تجد مكاناً فيه ، لأنه مجتمع يكمن وراء الشر والخير .

ينطبق الشيء ذاته على المجتمعات التي بشّر بها أنبياء آخرون ، من فلاسفة التمرد الانقلابي في العصر الحديث ، كمور وكامبنالا ، وأوين ، وسان سيمون ، وكابه ، وفوريه ، وكونت . ففي مجتمعات كهذه ، نجد تجاوزاً لفكرة الخير والشر ، لأن الوحدة الاجتماعية الانسانية الجديدة تلغي هذه الفكرة أو بالأحرى تتجاوزها . إنها كلها تبشر بنمط من الحياة خالٍ من الشحناء والحقد، من النزاع أو القتال ، من الاستغلال أو الاستبداد ؛ وكلها حاولت ، بدقة

كبيرة ، أن تخلق النظم التي تؤمّن إبراز هذه المظاهر وتحقيقها في المجتمع الجديد .

فوراء التأكيد على طبيعة الإنسان الخيّرة الصالحة في روسو والايديولوجية الليبرالية ، أو على إمكاناتها الصالحة الخيرة في الماركسية ، يكمن شيء أشد أهمية ، ألا وهو الخروج من ثنائية الخير والشر التي تسود الوضع الإنساني ، ورفض كل نظرية تُرجع هذه الثنائية إلى ذات الإنسان . فهي، وقد كانت أحد أسس الدين ، ثنائية مزيفة لا وجود لها ، سببتها أوضاع اجتماعية فاسدة ، لا طبيعة إنسانية فاسدة ، أو وضع إنساني تاريخي مقضي عليه بالشر ، كل ما يحتاج الإنسان هو أن يخرج من هذا المجتمع المصطنع ، فيرجع للطبيعة أو يلغي الملكية ، كي يزول التناقض ويحل الانسجام .

لم تخرج النازية والفاشية عن تلك الخاصة العامة في الأيديولوجية الانقلابية . فالاختلاف بينهما وبين الايديولوجيات الأخرى شكلي فقط في الحدود السياسية التي تنشأ فيها الوحدة . أكدت الأولى في الواقع ، على هذه الوحدة بشكل يصعب على أي مذهب آخر أن يتجاوزها فيه لدرجة تبرر القول بأن الوحدة قد لا تكون أهم أهدافها فقط ، بل القاعدة التي تنشأ منها . أساء كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، مدفوعين بموقف أخلاقي و ليس بموقف موضوعي علمي ، تفسير النارية والفاشية ، فرأوا في التأكيد على التفاوت بين الأفراد . ودور الأقلية ، ومعنى الزعيم، تركيباً اجتماعياً سياسياً يتنافى مع تلك الخاصة التي تميز المجتمع الانقلابي . ولكنه مفهوم خاطىء، لسببين، أولاً ، الهياراركية تلك ليست وراثية ، تنشأ على الكفاءة وهي مفتوحة للجميع: ثانياً، قصدها هو تحقيق انسجام عام شامل في المجتمع ، لدرجة تقترن بها شخصية الفرد بشخصية المجتمع ، فيجد فيه جذور سلوكه الفردي وأسبابه وقواعده .

الجنس في النازية وحدة عضوية ، فلا يمكن امتهان أو احتقار أي جزء منها، كا أنه من غير الممكن انقسامه تبعاً لخطوط طبقية أو جغرافية أو مهنية . لذا، كانت مخيمات العمل تجعل الشباب جميعهم ، ومن جميع الفئات دون أي تمييز ، يسكنون ويعيشون ويعملون معاً تسعة أشهر، في آوضاع اسبارطية . ليس الهدف كما حدده هتلر توليد احترام صحيح للعمل اليدوي فقط، بل شعور جماعي حقيقي .

كان الإنسان منذ فجر الحضارة يحاول دائماً وباستمرار، شجب الفروق بين الناس ، وإلغاء كل شكل من أشكال الشحناء والاستثمار بينهم . فأمام الله تتساوى الإنسانية جمعاء ، وكل إنسان يرجع إلى أصل واحد ، وجميع الناس في جميع الأزمنة يشكلون كائناً واحداً في نظر الله ، الذي لا يعترف بأي نوع من أنواع التعدد . إن ما أسماه أوجستين " بالمدينة الالهية " هي مدينة هذه الوحدة .

ألغت العقلانية المفهوم الديني وأحلّت محله العقل . والشك المنطقي ، وحقائق العلوم الطبيعية . ولكن الشوق إلى الوحدة العامة التي تلغي الفروق بين الناس ، كان ظاهراً واضحاً فيما أعلنته من عقل واحد شامل ، ومن مساواة عامة أمامه بين جميع الناس ، ومن تقدم الإنسان المستمر وتكامله في خصائصه الانسانية .

كانت جميع الانقلابات والطوباويات والمذاهب الفلسفية تعبّر، بطريقة من الطرق ، عن شكل من أشكال الشوق إلى الوحدة التي تحرر الإنسان من الشحناء ومن الشر، و من القلق . الامتداد الروماني نفسه ، كفكرة الرواقية في المواطنية العالمية ، هو وليد هذا الشوق إلى الوحدة . عبّر دوستوفسكي عن

ذلك خير تعبير، على لسان " قاضي التحقيق الكبير " ، الذي قال : " إن الحاجة إلى الوحدة هي عذاب الإنسانية الأساسي . فالإنسانية ككل تحاول دون انقطاع أن تحقق تحالفاً يجمع كل الناس . في سبيل تحقيق شكل من أشكال هذه الوحدة ، نشأت الحركات الثورية من كل نوع في التاريخ ، وهي تحمل في ذاتها صورة دنيا جديدة تسودها الوحدة والمساواة ، وفي سبيل هذا الحلم كان الأتباع يقاتلون ويموتون ".

قاد كفاح الحركات الثورية ، في سبيل قصدها، ولا شك، إلى مساوىء عديدة . ولكن بالغاً ما بلغت المساوىء والآلام التي قامت باسم الوحدة ، ومهما كانت المبالغات والنتائج التي قادت إليها بعيدة عن مقاصدها ، فإن صدق القصد والصورة كان يرافق هذه الحركات ، والولاء التام كان قاعدتها . لم تغب الغاية النهائية عن الأذهان ، ألا وهي نجاة الإنسان وخلاصه من الألم والاستعباد . ولكننا نرى ، ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر، وبالأخص في القرن العشرين، موقفاً آخر يؤكد ذاته ويسود المسرح التاريخي . لم يعد أتباعه يتشوقون إلى وحدة إنسانية عامة ، ولم يعودوا يحاولون إلغاء الفروق التي تفصل مختلف الناس عن بعضهم البعض ، بل أخذوا يؤكدون تلك الفروق والخصائص المتمايزة ويشددون عليها . ولكن فكرة الوحدة، وان خسرت شكلها الأول، بقيت تؤكد ذاتها في شكلها الجديد ، في إطار الأمة أو الجنس .

لا تخرج الأيديولوجيات الانقلابية التي تنشأ على أساس طبقي عن هذه القاعدة . فليس هناك ، كما لاحظ ميشالز، من حزب واحد بين الأحزاب الطبقية ، يتقاعس في توجيه دعوته لمجتمع أو الإنسانية ككل . لأن كلأ منها يعلن ، عند الانطلاق في صراعه السياسي ، بكل رزانة ، وللعالم أجمع ، أن قصده هو فداء أو تحرير الإنسانية كلها ، وليس طبقة معينة فقط ، من استبداد

الأقلية المتسلطة ، واستبدال النظام القديم المبني على التفاوت والاستغلال ، بنظام تسوده الوحدة والعدالة الاجتماعية .

اتضحت فلسفة برودون الثورية ، التي كانت قاعدة أكثر من حركة ثورية في القرن التاسع عشر ، في كلمة " المساواة " لقد حاول دائماً أن يفسرها وأن يدعو إليها والى تحقيقها واقعياً ؛ وراح يدرس أهم الثورات التاريخية، فكشف أن قصدها جميعاً ، كان تحقيق المساواة. الأولى أو المسيحية ، كانت ثورة في سبيل المساواة أمام الله : فالأسياد والعبيد الذين لا يتساوون في المجتمع يصبحون متساوين في الدنيا الآخرة أمامه تعالى ؛ و الثانية ، وقد حدثت في القرن السادس عشر والسابع عشر ، كانت ثورة في المعرفة لا في الايمان . ولكنها بشرت بالمساواة أمام العقل ، وكان صوتها ا لأول ديكارت ومونتانيه . والثالثة كانت الثورة السياسية، وقد أعلنتها ثورة عام ١٧٨٩ ، وفيها أعلنت المساواة أمام القانون . فالأغنياء والفقراء ، والعلماء والجهلة، والناس من مختلف الأجناس والأديان ، يقفون متساوين أمام القانون؛ ولكن هناك ثورة رابعة تحمل فكرة المساواة إلى صعيد آخر جديد، وهي الثورة في سبيل المساواة الاقتصادية أو مساواة الإنسان أمام الإنسان . هذه الثورة هي ثورة المستقبل وهي التي أراد برودون أن يربط اسمه بها . رأى برودن ، في كلمة أخرى، أن التاريخ عبارة عن حركة توسع نطاق الوحدة الاجتماعية ، وتزيل ما يعرقل سيرها ، إذ إن المساواة ليست شيئاً آخر سوى الوجه الثاني في الوحدة، أو بالأحرى أداة في تحقيق الوحدة .

أعطى برودون لهذا الاتجاه طابعاً جديداً ، وخصوصاً في الأسلوب العنيف الذي نقض فيه كل شكل من أشكال السلطة أو التفاوت الطبقي في المجتمع . إن المشكلة الأساسية ، كما رآها ، ليست في استبدال نظام سياسي

بنظام آخر، بل في بناء نظام يعبر عن المجتمع في ذاته ، أي كوحدة . لهذا، كان المجتمع الجديد الذي يبشر به مجتمعاً يعمل فيه العمال في سبيل بعضهم البعض، يتعاونون في صنع إنتاج واحد يتقاسمونه فيما بينهم ، وليس في خدمة رأسماليين يتحكمون بهم . أما تنظيمه فيتركز على هيئات ومنظمات مختلفة من العمال ، ولكنها جميعها تكون منظمات وهيئات حرة تعاونية ، تنشأ وتنمو بطريقة عفوية ، دون أن تعترضها الدولة أو توجهها .

" إما المساواة أو الموت ، هذا هو قانون الثورة ". هكذا أعلن برودون في طليعة العهد الثوري الحديث ، عن مبدأ الوحدة الذي يعبر عن ذاته بمبدأ المساواة ، والذي نشأ في قلب الحركات الاشتراكية في جميع أشكالها . برّر مبدأ المساواة ذاته قبل ظهور الاشتراكية ، بالرجوع إلى مبدأ الوحدة في الطبيعة الإنسانية أو بالرجوع إلى العنصر الواحد المشترك بين الأفراد . فبما أن جميع الأفراد يشتركون في الطبيعة الإنسانية ، هم إذن متساوون . و لكن في الاشتراكية ، وجد هذا المبدأ قاعدته في العمل ، فالناس متساوون لأنهم عمال .

* * *

رأى دي توكفيل، في هذه الصورة ، القوة الأساسية التي حرّكت الجماهير الفرنسية ودفعتها في امتدادها الثوري . فإلى جانب النظام الاجتماعي القديم الذي كان يتخبط في الفوضى والانحراف ، نمت الصورة تدريجياً في أخيلة الناس ، إلى أن استحوذ خيال مجتمع مثالي كل ما فيه بسيط ، واضح، متجانس ، منطقي تسوده الوحدة والعدالة . الرؤيا تلك، رؤيا المجتمع الكامل، هي التي ألهبت خيال الجماهير، وهي التي فصمت العرى التي كانت تربطها بالنظام القائم . لقد نبذت، تحت تأثير من هذه الرؤيا، الواقع الذي تحياه ،

وراحت تحلم بالعالم الجديد ؛ وما لبثت أن أخذت تحاول تحقيقه عن طريق الثورة . لهذا ، كانت المساواة المبدأ الأساسي الإيجابي في الثورة ، بينما كانت الحرية المبدأ السلبي الأساسي الآخر. فجميع الناس متساوون وإن أدى إلزامهم بهذه المساواة إلى العبودية .

يحدد هذا المبدأ ، مبدأ المساواة ، طبيعة المجتمع الانقلابي وجميع ما يأتي في ذيله من مبادىء مدنية وسياسية وحقوقية . فمن المبدأ القائل بأن الناس متساوون، يتسلسل المبدأ القائل بإلغاء جميع الامتيازات والفروق والألقاب التي تشوه المساواة ، ومنه يبرز مبدأ القوانين الواحدة المتساوية للجميع ، ومبدأ إيداع الأمة ككل السلطة العليا ، ومبدأ السيادة الشعبية ، ومبدأ المشاركة الاقتصادية إلخ...

رافق هذا المبدأ ، مبدأ الوحدة والمساواة ، جميع الحركات الألفية أو الحركات المسيحية الثورية ، التي كانت الحركات الثورية الوحيدة بين ظهور المسيحية وبين الانقلابات الحديثة . فقد كانت تدعو إلى تحقيق المساواة والأخوة المسيحية في هذا العالم وليس في العالم الآخر . كانت المساواة التامة والأخوة الكاملة القاعدة التي قامت عليها ، ولهذا راحت تدعو دائماً إلى إلغاء النظام الاجتماعي السياسي السائد لأنه خروج عن المساواة والأخوة اللتين يستحيل دونهما تحقيق الوحدة بين المؤمنين .

تشدّد البروتستانتية الليبرالية حالياً على أهمية المسيحية كسيستام أخلاقي ، وتؤكد أن الانجيل الذي جاء به المسيح كان نظرة جديدة إلى الحياة ، وجب أن تقود إلى مجتمع جديد كامل على هذه الأرض . لم يكن هدف المسيح، تبعاً لروشنبوش ، الروح ، بل المجتمع الجديد .

لقد شبهت بيكارديا الجنة ، في الوصف الذي تعطيه لدانته، بمجتمع يسوده في تعدّده وتعقده قصد واحد عام ، ينعم بولاء واخلاص الأفراد التام . هكذا قصد ينظم جميع المراتب وجميع الأعمال ، فتشتق قيمة الأجزاء المختلفة من مركزها في النظام العام ، وتعاني الوحدة التامة بشكل عميق يجعلها سعيدة، لأنها تنسى ذاتها المبعثرة المشتتة في إطار القصد العام ذاته . فربط التعدد الاجتماعي في وحدة من هذا النوع ممكن فقط لمجتمع يخضع نشاطه كله لقصد عام شامل.

" ان ما نملكه سوية هو التقى ، وما هو ملكي أو ملكك يمثل الفساد". بهذا الشعار عبّرت تلك الحركات المسيحية الثورية عن ذاتها في ثورة الفلاحين الألمان ، الذين أعلنوا أن مما لا ريب فيه أن المساواة التامة بين الناس ستتم . فباسم الوحدة والمساواة نشأت الحركات الثورية في أنحاء أوروبا ، وبالأخص في بوهيميا ، هنجاريا ، ألمانيا، إنكلترا. فدنيا من المساواة والوحدة هي المجتمع الانقلابي الذي كانت تبشر به ضد دنيا التمايز والمفاضلة والاستغلال ؛ ثم نجد، في جبل تابور ، حيث أقام زيسكا مخيمه ، إحدى المحاولات الأولى في تطبيق هذا المبدأ، وهي محاولة ظلت مستمرة طيلة قرون عديدة ، وكانت تسعى دائماً في إقامة مجتمعات تستثني أي نظام ، أي علاقة وأي شيء لا ينسجم مع الوحدة والمساواة التامة.

رسم أفلاطون النهج الذي نراه يكرر ذاته في جميع المحاولات التي أرادت تحقيق الوحدة والمساواة في مجتمع جديد ، عندما أوصى بأن على أفراد هذا المجتمع ألا يعرفوا أبداً السلوك الفردي، وألا يشعروا بأي شوق إلى أي عمل دون مشاركة مع الآخرين، وألا تتاح لهم أي عادة من هذا القبيل ، بل يجب ، على العكس من ذلك ، أن يتجهوا جميعاً صوب أهداف واحدة ، وأن يمارسوا ،

ككل ، نمطاً واحداً من العيش الجماعي . فشل أفلاطون في إشادة هكذا مجتمع لم يثن عزم الثوريين فيما بعد ، بل سرعان ما عادوا يحاولون إحياء صورة تلك الوحدة الاجتماعية المنشودة .

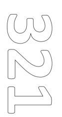
كانت الأيديولوجية الاشتراكية ، في أشكالها وانقلاباتها المتعددة ، محاولة أخرى كبرى، بعد الايديولوجية الليبرالية ، في العمل نحو الوحدة الاجتماعية في مجتمع انقلابي جديد . لقد كانت ، في جميع الأشكال التي اتخذتها . تحاول أن تنشىء تلك الوحدة ؛ وكانت ، في جميع محاولاتها ، ابتداء من بابوف في أواخر الثورة الفرنسية ، تتركز على هدف واحد ؛ تحقيق هذه الوحدة في مجتمع إنساني جديد . كان بابوف ، أبو الاشتراكية في شكلها الحديث ، يبغي من وراء محاولته الثورية تلك ، إلغاء ملكية الأرض الخاصة ، وإنشاء مركز واحد يشرف على توزيع الانتاج و تأمين الاستهلاك ، وازالة الفروق الموجودة بين الأغنياء والفقراء ، بين الحاكمين والمحكومين. لقد آمن ، مع مساعديه من المتآمرين ، وفي طليعتهم بيونوراتي، بأن الوقت قد حان لإنشاء "جمهورية المتساوين ".

وصف بابوف المجتمع الانقلابي الجديد ، الذي يبغي إنشاءه ، بأنه مجتمع يلغي فواصل الملكية ، الجُدُر، الأقفال في الأبواب ، المشادات ، السرقات ، القتل وجميع الجرائم ، المحاكم ، السجون ، التعب والشقاء، الكبرياء، الخداع ، الرياء ، الشره ، وجميع الرذائل . وهو ، بالاضافة إلى ذلك ، مجتمع يلغي القلق والكآبة العامة والخاصة في كل فرد ، عند مواجهته قدره غداً، أو بعد شهر، أو بعد عام ، أو عند الشيخوخة .

كانت نظرية بابوف بسيطة غيرمعقدة ، ولكن فوريه الذي جاء بعده ، فنشر كتابه الأول " نظرية الحركات الأربع " عام ١٨٠٨، أبدى نظرية واسعة التركيب في تحليل المجتمع وحركته ، وفي إعطاء صورة عن الحياة الجديدة التي بشر بها ، والتي تبرز في الوحدة .. فقد ركز كل إدراك للمجتمع على إدراك الإنسان وعواطفه ، وشرح أن الهدف الأول للمجتمع الانساني الصحيح ليس زيادة الثروة المادية ، بل تحقيق شعورنا الأساسي ، أي المحبة والأخوة .

يرى أوين الذي يتابع النمط الفكري الثوري ذاته أيضاً ، كما يرى فوريه، أن هدف المجتمع الجديد ليس زيادة الإنتاج فقط ، بل إصلاح أثمن ما فيه ، الإنسان . فهو، مثل فوريه ، رسّخ نظريته الاجتماعية على اعتبارات سيكولوجية ؛ فالإنسان يولد مميزاً ببعض الخصائص الأساسية ، ولكن الأوضاع الإنسانية التي يحيا فيها ، هي التي تقرر نقاءه كإنسان بصورة نهائية . فإن صلحت الأوضاع وكانت حسنة ، أمسى بإمكان ذات الإنسان أن تنمو نمواً طبيعياً تمارس فيه جميع إمكاناتها . لهذا ، يجب خلق مجتمع جديد يتدرج فيه الإنسان تبعاً لمبادىء ونظم تخلق روابط وعلاقات إنسانية حقيقية وأصيلة ، بين الأفراد ، فتقودهم إلى العمل في وحدة تامة . كانت النظم التربوية الاجتماعية كلها ، فيما سبق ، تلقن الفرد كيفية الدفاع عن نفسه ، أو كيفية مهاجمة الآخرين ، ولكنها في المجتمع الجديد، يجب أن تلقنه كيفية التعاون و الاتحاد مع الآخرين، لأنها التربية الوحيدة التي باستطاعتها أن تكشف عن إمكانات الإنسان .

كان " الوحدة أو الانسجام الجديد " الاسم الذي أطلقه أوين على المجتمع الذي أراد تأسيسه على الأرض التي ابتاعها في ولاية إنديانا في أميركا. وعندما دُعي إلى إيضاح صورة مجتمعه الاشتراكي الجديد ، أمام



المجلس الأميركي ، أعلن بأنه " أتى إلى أميركا لخلق مجتمع جديد، لتغيير نظام المجتمع القائم من نظام يتركز على الجهل والأنانية ، الى نظام عادل عقلاني ، يوحد تدريجياً جميع المصالح في مصلحة واحدة ، ويزيل أسباب الخصام و التنافر بين الناس " .

صورة المجتمع الذي رسمه أوين هي ، في الواقع ، صورة كل أيديولوجية انقلابية في مجتمعها الانقلابي الجديد . فقد يختلف النقابيون الثوريون ، والشيوعيون، والفابيون ، والمنشفيك، والفوضويون ، والاشتراكيون الديمقراطيون ، والاشتراكيون المسيحيون إلخ ... في وسائلهم وفلسفتهم الخاصة في تحقيق "الانسجام الجديد" ، ولكنهم لم يختلفوا ، بأي شكل أساسي ، حول فكرة الانسجام الجديد .

جعل السان سيمونيون ، وهم حلقة أخرى من هذه السلسلة ، القصد النهائي لحركتهم ، تحويل العالم كله إلى وحدة إنسانية متكاملة . لقد كانوا يفكرون دوماً بالأسباب التي تؤدي إليها ، وتلك التي تحول دونها ، أو لا تساعد في الوصول إليها . اعتبروا المسيحية ، مثلاً ، عاملاً سلبياً ، لأن فصلها بين قيصر والمسيح واستثناء المادة من طبيعة الله ، يجعلانها عاجزة عن تمثيل وحدة الحياة والإنسانية التي يجب أن تكون متكاملة في جميع عناصرها ، وعاجزة عن المساهمة في إنشاء المشاركة النهائية التي يصبح فيها كل شيء جزءاً من الله ، وجميع الناس ، في جميع أعمالهم ، أجزاء متلاصقة في المجتمع الإنساني الجديد، الذي سيتميز بطابع تقدمي لا نهاية له. أما سان سيمون فكان يردد بأن المستقبل سيكون للنظام والسلام والمحبة ، على نقيض الماضي ، الذي أحب دائماً الحرب والحقد والخصام . الهدف النهائي الذي على

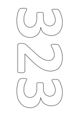
جميع الانقلابات الإنسانية أن تقود إليه هو إلغاء جميع أشكال الخصام ، وتحقيق وحدة جامعة بين الناس .

حدد كروبوتكين أيضاً ، بشكل مماثل ، مفهومه للاشتراكية بقوله إنها مجتمع جديد تنمو فردية الانسان فيه نمواً تاماً ، يقترن باتحاد أو تنظيم إرادي عام ، في جميع وجوهه ، وفي جميع درجاته ، و في جميع أهدافه ؛ يتحرك الاتحاد ذلك ويتغير دائماً ، ويحمل في ذاته عناصر استمراره ، ويتخذ الأشكال التي تكون أكثر ملاءمة لنشاط الجميع وميولهم .

أما بالينسكي فقد تطلع إلى مجتمع " لا يعرف العقاب ، تزول منه الشرائع والتقاليد الفارغة ، يتحرر فيه الشعور من الأوضاع التي تكبته والقيود التي تعقله ، تمحي فيه فكرة الواجب فلا تخضع الإرادة لإرادة أخرى بل للمحبة ، يلغى فيه الزواج فيكون هناك نساء ورجال يعرفون بعضهم عن طريق الحب وحده . فهو مجتمع لا نجد فيه فقراء أو أثرياء ، ملوكاً أو رعايا ، بل أخوة فقط".

ووصف جودوين، الانقلابي الإنكليزي ، دنيا المجتمع الجديد والوحدة المقبلة فقال بأنها " لن تعرف الحرب أو الجرائم ، القضاء أو الدولة ، وبأنه لن يكون فيها مرض أو ألم ، حزن أو حقد . فكل رجل سيخدم مصلحة الجميع بنشاط تام " . إنه ، كبرودون ، أراد تأسيس المستقبل من جماعات صغيرة ، تسودها مساواة تامة دون أي تمييز في الجنس . دون ملكية فردية ، دون قوانين ، دون أي سلطة .

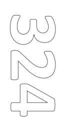
عندما نتأمل في الماركسية . وقصتها أطول ، نرى أن ماركس أمضى حياته وهو يردد دعوته إلى الثورة ؛ فقد جعل الصراع الطبقي محور فلسفته



الاجتماعية ، وكان دائم التهكم على أولئك الذين يرون إمكان تبديل النظام الاجتماعي دون عقد اجتماعي ودون صراع دام . ولكنه كان يتشوق وراء ذلك ، إلى تحقيق الوحدة في مجتمع لا طبقي ، يحمله فريق من " القديسين " إلى العالم ، بعد قتال يتغلب فيه المصطفون على الأشرار. المجتمع ذاك مجتمع تسوده وحدة مطلقة لا يعرف الظلم أو الألم ، البغضاء أو النزاع .

أعلن لينين ، مباشرة بعد استلام السلطة ، مدفوعاً بهذا الحلم ، ان المجتمع الشيوعي اللاطبقي أصبح في متناول اليد ، ولن يتأخر أكثر من ستة أشهر كي يتحقق ويتبلور . إن روسيا عاشت ، شهور الثورة الأولى ، الآمال الكبيرة في ولادة الدنيا الجديدة بحماسة غريبة تقارب الهستيريا . أما تروتسكي فترك التعابير الاقتصادية العلمية جانباً ، وأخذ يتكلم ، بشكل تجاوز نبوءات الأنبياء حماسة في وصف الدنيا الجديدة المنشودة ، فنراه يقول : " إن الكهنة في جميع الأديان يستطيعون أن يقولوا ما يحلو لهم عن الجنة المقبلة التي يبشرون بها في عالم آخر ؛ ولكننا نحن نعلن بأننا سوف نعطي الجنس البشري جنة هنا على هذه الأرض ، لذا يجب ألا ننسى ، دقيقة واحدة ، المثال الذي نضعه لأنفسنا . إنه أسمى قصد تطلعت إليه الإنسانية في تاريخها، وهو يعبر عن أشرف وأجمل ما يوجد في جميع العقائد الفائتة ". لم يتردد تروتسكي بأن يعلن ، في وصف المجتمع الجديد ، بأن " الإنسان سيصبح فيه سريعاً أقوى وأذكى وأكثر حساسية عما كان، وأن الجسم سينمو بانسجام أكبر، وأن الصوت ذاته سيصبح أكثر جمالاً ، وأن الإنسان العادي نفسه سيرتفع إلى مستوى أرسطو أو جوته أو ماركس " .

يقول أنجلز في دراسته في أصل العائلة ، والملكية الخاصة : "إن قوة النمو الطبيعي للحياة الجماعية الأولى انقطعت تحت تأثيرات حملت انحطاط



الإنسان وسقوطه. عصر الخطيئة يبدأ بهذا السقوط ، أي بظهور الملكية الخاصة ، التي جعلت الإنسان منحطاً خبيثاً و مجرداً من معناه الإنساني . ولكن ساعة الخلاص من الشر أصبحت قريبة ، لأن البروليتاريا ستقود الإنسانية ثانية إلى طهارتها الأولى ، بعيدة عن عالم الخطيئة ، وبذلك تنشأ على الأرض جنة إنسانية جديدة " .

عبّر كاتوسكي عن ذلك بقوله : " ألا يصح لنا أن نرقب في هذه الأوضاع الجديدة– المجتمع اللاطبقي – ظهور نموذج يتفوق تماماً على أعلى النماذج التي ظهرت في الثقافة الإنسانية حتى الآن ؟.. سوبرمان ، أجل ؛ ليس كشواذ بل كقاعدة عامة " .

ردّد لابريولا الشيء ذاته فقال : " إن العبقرية ستظهر في كل زاوية من زوايا الشارع ، والعباقرة مثل أفلاطون ، وبرونو، وجاليلو، سيظهرون جماعات جماعات ".

مجتمع الايديولوجية الماركسية مجتمع يعيش في محبة ووحدة محضة، و يتميز بروح اجتماعي مطلق، يعمل فيه كل فرد للجميع ، ويحاول فيه الجميع رعاية كل فرد ، إنه مجتمع يتمتع فيه الفرد بجميع الوسائل التي تنمي ميوله في جميع الاتجاهات . وفيه فقط تصبح الحرية الشخصية أمراً ممكناً . فهي ايديولوجية تؤكد ، من البيان الشيوعي حتى خروشوف ، بأن النظام الرأسمالي هو آخر طور ، لأنه يولد الأوضاع التي يجد فيها كل تناقض حلاً له. فالمجتمع الشيوعي الانقلابي هو مجتمع يشاهد نهاية التناقص بين الانسان والطبيعة ، بين جوهر الإنسان ووجوده ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد والمجتمع ، بين الذات والخارج ؛ وهو مجتمع يحل سر التاريخ ولغزه . لذا، كان

من الممكن لأحد الماركسيين أن يكتب بأنه " من السهل على الإنسان أن يتجاهل الموت في المجتمع الشيوعي . فالفرد لا يعرف فيه أي شكل من أشكال القلق ". يُدرك الفرذ فيه بأنه يدين بوجوده لذاته فقط ، وبأنه يُلغي كل تناقض بينه وبين الآخرين والطبيعة ، و بأنه سيكون سعيداً في هذه الجنة التي كان بمقدوره أن يخلقها .

يظهر العنصر المثالي في الماركسية وما يتميز به من سذاجة واضحاً في هذه الصورة التي تقدمها عن المجتمع الشيوعي . نجد ماركس وأنجلز هنا يكتبان في الايديولوجية الألمانية بأنه : " ما أن يسود التخصص في العمل ، حتى يصبح لكل فرد نشاط محدود ، يقتصرعليه ولا يستطيع أن يهرب منه . فهو إما صياد ، وإما سمّاك ، وإما راع ، وإما ناقد... ويجب أن يبقى كذلك . ولكن في المجتمع الشيوعي يستطيع كل فرد أن يتقن أي شيء يُريده . فالمجتمع ينظم الانتاج ، وهكذا يمسي باستطاعتي أن أصطاد في الصباح ، أن أرعى الماشية في المساء ، أن أنتقد أو أناقش في الفلسفة بعد العشاء . دون أن أصبح راعياً أو صياداً أو ناقداً إلخ... ".

تكلم ماركسيون كموبلان ، وبابي ، وبوليتزر، ووالون ، باسم الاتجاه الماركسي ككل، عندما وصفوا المجتمع الشيوعي الجديد بأنه مجتمع لن يكون فيه بوليس ، أو سجون ، أو جيش، أو مومسات ، أو كنائس ، أو جرائم ، وبأنه مجتمع تزول فيه جميع أشكال الضغط ، ويشعر الناس في أعماقهم بأنهم تحرروا من كل ما كان يشكل عبوديتهم في الماضي . إنه مجتمع يبرز فيه إنسان جديد، بشكل تام .

اعتبر ماركس أن التاريخ هو تاريخ ولادة الإنسان ، تاريخ صنع الإنسان ؛ ولكنه أيضاً تاريخ انحراف الإنسان عن ذاته ، أو بكلمة أخرى ، تاريخ انفصال الإنسان عن قواه الإنسانية التي تؤول إلى قوى موضوعية خارج الإنسان وفوقه ، تتجاوزه ، فلا تقع تحت سيطرته أو سيادته ، تفقر شخصيته وتورث الخيبة لآماله . لذا بقي الإنسان حتى الآن عبداً للأوضاع ، ولكن المجتمع الشيوعي الجديد يجعله ، لأول مرة ، سيد هذه الأوضاع ، إنه يجعل الإنسان الكائن الأعلى للإنسان . كان هدف الإنسان ، لذلك ، خلق وحدة جديدة بين الفرد وأخيه ، بين الإنسان والطبيعة . فهو نمو يعبر في هذا التجاوب الإنساني الذي يحققه ، عن أهم توق إنساني في الفرد .

أراد ماركس وحدة تامة بين الناس ، فرأى في المجتمع اللاطبقي ، حيث تتوافق المصلحة الشخصية مع المصلحة العامة طريقاً إلى ما أراد . وكان مقتنعاً اقتناعاً تاماً بأن السلوك الاجتماعي السياسي ينشأ من أساس طبقي ، يعتمد بدوره على تفاوت في الملكية وفي وسائل الانتاج ، ولذلك رأى أن خير طريق لتحقيق الوحدة في المجتمع تبدو في تحويل جميع الطبقات إلى طبقة واحدة . و في شوقه الثوري إلى هذه الوحدة ، لم يعر أي انتباه لفكرة نظام اجتماعي آخر ، يستمر فيه تضارب المصالح الفردية ، وأشكال الخصام والتفاوت والمراتب نتيجة تباين في كفاءة الأفراد وميولهم و نشاطهم ، ونتيجة تركيب اجتماعي يزداد تعقيداً . كانت هذه الاعتراضات كلها أشكالاً " ايديولوجية"، في نظر ماركس ، تزول بزوال الملكية الشخصية لأدوات الانتاج . تعاني الماركسية في هذا المجال ، أحد متناقضاتها الصريحة . فمن ناحية تؤكد أن تحولاً في الأوضاع الاقتصادية يؤدي إلى تغيير النموذج الانساني القائم ؛ ولكنها من ناحية أخرى ، تأبى أن ترى ان النظام الاقتصادي الجديد في المجتمع

اللاطبقي قد يغير ، تبعاً لمنطقها الاقتصادي ذاته ، من وحدة البروليتاريا التي نشأت في نظام اقتصادي آخر .

* * *

جعل التأكيد على هذه الوحدة ، بين الفرد والمجتمع ، الكثيرين من مؤسسي الاشتراكية يرون أن العمل يجب أن يصبح جذاباً ، وأن يعبّر عن حاجات الإنسان وميوله ، ولهذا اقترحوا ، كفوريه وماركس ، أن على المجتمع الجديد ألا يسمح بتخصص أي فرد في عمل واحد فقط . بل يجعل كل فرد يمارس ، في الوقت ذاته أعمالاً عدة تتناسب مع ما يتميز به من ميول وامكانات . كان الهدف من وراء هذا التأكيد الكشف عن جميع إمكانات الفرد وانماء شخصيته الإنسانية إنماء تاماً ؛ هذا يعني أن الناحية المادية في المجتمع الجديد كانت خاضعة لتلك الناحية الإنسانية ، وأن التأكيد على الأولى كان أداة في خدمة الثانية . كانت أهداف الاشتراكية ، من ناحية عامة ، في تأميم أدوات الإنتاج والتوزيع ، وفي إقامة اقتصاد موحّد موجه ، ترمي إلى إنشاء هذه الوحدة .

كان مبدأ الـ " Laissez – faire" الأداة العملية التي رأت فيها الليبرالية طريقها إلى حل المشكلة الاقتصادية ، وتحقيق الوحدة في المجتمع ؛ أما الاشتراكية ، وقد رأت فشل هذا الموقف فقد اعتمدت على تأميم أدوات الإنتاج . لأنها رأت في ملكية هذه الوسائل سبباً للتفاوت والتفاضل بين الناس فظنت أن تأميمها ومنحها للمجتمع ككل ، يحققها عفوياً . لهذا كان الاقتصاد الاشتراكي يتركز في هدف واحد ، ألا وهو بناء مجتمع جديد يكون فيه الناس متساوين ومتحدين. كان ذلك واضحاً في جميع أشكالها وحركاتها . لقد آمنت ،

من فوريه إلى لينين ، بأن تنظيم العمل يستطيع أن يحقق الوحدة ، وأن إحكامه يكشف عن جميع الميول التي ينطوي عليها الفرد، ويساعده في تحقيق إمكاناته وميوله الرئيسية وتأكيدها .

لم تتركز جاذبية الشيوعية والاشتراكية ، من ناحية عامة – في الماضي على الأقل – في وعد بتحسين الأوضاع الاقتصادية ، ولكنها تدين بقوتها وبوجودها ذاته إلى شيء آخر يتجاوز هذا الحد ، إلى تبشيرها بنظام اجتماعي جديد يتبدّى في المساواة والوحدة ، بمجتمع ثوري تزول فيه متناقضات الحياة . لهذا ، نرى أن الاقتصاد الاشتراكي يتجاوز ذاته في غائية إنسانية . فبدون هذه الصورة ، تخسر الاشتراكية جاذبيتها ، وتصبح من دون أساس أو قاعدة ، وهذا هو ، في الواقع ، ما تعانيه اليوم في الغرب ، لأنها فقدت الصورة التي رافقتها منذ ظهورها ؛ وهو ما حوّلها إلى اعتماد النظام الرأسمالي .

أنحّل النظام الرأسمالي وانهار في وجهه التقليدي ، وهو أمر قد أصبح جزءاً من الحياة اليومية لا يحتاج إلى تدليل أو برهنة . ولكن ما أدى به إلى الانحلال ليس مما يشاع عادة من حجة على انهياره كنظام اقتصادي . فهو ، في شكله الأخير ، يُنتج باستمرار كميات أوفر، بأسعار أرخص ، وبوقت أقل . لم يفشل النظام الرأسمالي ، بل نجح في الواقع نجاحاً لم يحلم به . ولكن الانتاج الاقتصادي ليس قصداً في ذاته . وهو يجد معنى كأداة لقصد اجتماعي إنساني ، فهو شيء يريده الناس ، طالما يعتمد على هذا القصد ، ولكنه إذا خسره يخسر تبريره لذاته ، وبالتالي قوته وجاذبيته . وهذا ما حدث له بالضبط . فقد خسر قصده ولم يستطع أن يتجاوز متناقضاته . كان النظام الرأسمالي نتيجة أيديولوجية بشرت بأن التقدم الاقتصادي يقود ، بمنطقه الخاص ، إلى

حرية الناس ومساواتهم في مجتمع حر تسوده الوحدة . وكان يرقب نشوء هذا المجتمع نتيجة قوى اقتصادية وبروز الكسب الشخصي كقصد مطلق للسلوك الفردي . لم تخترع الرأسمالية ولا شك، قصد الربح والكسب ؛ فالربح كان دائماً قصداً من المقاصد الأولى التي تحدد سلوك الفرد وارادته ، بقطع النظر عن النظام الذي يوجد فيه ، ولكن المذهب الرأسمالي هو المذهب الأول الذي اعتبر قصد الربح أداة تحقق ، بشكل تلقائي ، مجتمع المساواة والوحدة .

تشكل منافع الأفراد الشخصية والتنافس الحر بينهم ، القاعدة التي تخلق وتحفظ وحدة المجتمع التي تعبر عن ذاتها في تفاهم متبادل ، بين مختلف الأفراد والمهن والطبقات ، وتجعل جميع أشكال النزاع تجد حلها في النقاش . لن يقف هذا المفهوم الليبرالي في المجتمع الجديد ، تبعاً لآمال الليبراليين آنذاك ، عند حدّ ، بل كان يفترض فيه الانتشار إلى العالم كافة وتحقيق الوحدة بين الناس أجمعين .

***

سادت فكرة الوحدة التلقائية ، التي يعمل على خلقها تفاعل المصالح الفردية المختلفة ، المناخ الفكري ، وخصوصاً في إنكلترا في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . فالمصلحون آنذاك كانوا من ناحية عامة يطالبون بإقامة انسجام عام بين أفراد المجتمع الواحد وطبقاته ، عن طريق تركيزها حول مبدأ حياد الدولة (Laissez – faire) .

يكمن المبدأ الفلسفي الطبيعي الأول الذي نادت به الأيديولوجية الليبرالية وراء صورة هذا المجتمع . فالأنانية هي خاصة ملازمة للفرد وجزء من طبيعته الإنسانية ، ولكن بالرغم من أن سلوك الفرد . ينشأ من الأنانية الفردية،

فإن دراسة منفعته الخاصة تقود طبيعياً ، أو بالأحرى ضرورياً ، إلى تفصيل العمل الذي يكون أكثر نفعاً للمجتمع ككل . هكذا، أخذ مفكرو هذه الأيديولوجية وفلاسفتها وفي طليعتهم سميث ولوك ، هولباخ وهلفسيوس ، يحاولون أن يدّلوا كيف أن المشاعر الفردية الأنانية كانت ، وكأنها موجهة " بيد غير منظورة " كما وصفها سميث تتحد في تحقيق مصلحة المجتمع العامة ككل ، دون أن يكون للتشريع والمشترعين يد في ذلك .

ليست المصلحة العامة إذن قصداً واعياً ولكن نوع من النتيجة الأتوماتيكية لتفاعل الإرادات الفردية . وجد آدم سميث أن التخصص في العمل هو السبب ، ولكن التخصص ، بما يحمله من ثروة عامة ، ليس نتيجة عملية حسابية أو تنظيم تقوم به حكمة إنسانية ، بل هو طبيعي وضروري ، وإن كان نتيجة بطيئة وتدريجية لميل خاص بالطبيعة الإنسانية ، الميل إلى المتاجرة ومبادلة شيء بآخر . هذا الميل هو نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، أو كما ذكر سميث ، لما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من ميل إلى الإقناع . إنه ميل لا يعرفه الحيوان ، ولكنه موجود في جميع الناس ، وهو مبدأ يحقق المصالحة العامة المباشرة من بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة .

آمن العقلانيون والليبراليون ، من هلفسيوس وسميث إلى بانتام وريكاردو، بأن التربية تجعل الناس متساوين في الفكر، وعندئذ يحق لهم أن يتساووا بالملكية . وهذا يعني ظهور الوحدة الاجتماعية التامة . لقد كانوا يؤمنون باتجاه الإنسانية إلى وضع نهائي ، يمسي فيه الناس متساوين وسعداء تماماً .

رأت الماركسية ، على نقيض الليبرالية ، أن المجتمع الجديد ينشأ نتيجة إلغاء الكسب الشخصي ، وأن الميل إلى الكسب الشخصي سيزول بزوال ملكية وسائل الإنتاج الفردية . كانت جميع الحلول الاقتصادية التي قدمتها لمشاكل المجتمع المادية أداة في خدمة قصد يتجاوزها ، وهو إنشاء المجتمع الجديد . لقد فسرت كل شيء بعلاقات وقوى الإنتاج ، ولكنها مارست جاذبيتها، ليس لأنها وعدت بإعطاء حل تام لحاجات الفرد المادية ، بل لأنها وعدت بحل هذه الحاجات في مجتمع لا يعرف الانشقاق ، بل يحيا في المساواة والوحدة .

انهارت الأيديولوجية الليبرالية تماماً في أوروبا ، عندما اتضح بشكل واضح لا يداخله الشك ، أن نظامها الرأسمالي غير قادر على خلق الوحدة والمساواة . فقد كشف عن ذاته عندما ولّد استغلالاً وحقداً واستثماراً فظيعاً ، وحرباً طبقية كريهة ، بدلاً من الحرية والمساواة والوحدة .

عبّرت الأيديولوجية الليبرالية عن مصالح الصناعة والمال وتآمرت مع أصحابها بما بشرت به من عقلانية أو حرية طبيعية ، من مساواة أو وحدة تلقائية ، فلم تستطع رؤية أي شكل من أشكال البؤس والفقر والألم التي كانت تسود المجتمع . أخذ أصحابها ودعاتها ، إلى درجة كبرى، " بجمال" ، الوحدة العفوية ، و "جمال " ما يحمله مبدأ التنافس الاقتصادي من انسجام آلي ، فلم يتمكنوا من رؤية ما كان يسود الحياة الاقتصادية الاجتماعية من عبودية واستثمار ؛ فهم بدلاً من التفتيش عن قوانين ونظم تحل محل القوانين والنظم السائدة التي كانت لاغية ، وبدلاً من أن يكشفوا عن الدور النسبي المحدود الذي ينطوي عليه مبدأ التنافس الاقتصادي من انسجام آلي ، قالوا به ، رأوا فيه بديلاً عن القدرة الإلهية يحمل للناس خلاصهم . لم يرَ دعاة هذه الأيديولوجية ، وفي طليعتهم آدم سميث ، أنه يستحيل على هذا المبدأ أن يكون حراً و متساوياً

إلا عندما يصبح القائمون به متساوين وأحراراً ؛ فهو يزيد الفروق الأولى بدلاً من إزالتها . ويفترض مساواة غير موجودة بين العمال وبين أصحاب العمل . لم يتردد ماكيفر وهو مفكر ليبرالي مشهور في الكتابة بأن " كل الفظائع التي رافقت الطور الصناعي في بدايته ، لم تكن كافية لإدخال ذرة من الشك في هذا المفهوم " .

آمن بانتام والنفعيون أنفسهم . وقد اختلفوا عن الآخرين بالمركز الذي أعطوه للتشريع واعتمادهم عليه – بهذه الوحدة العفوية ، وافترضوا أن أهواء الفرد ونوازعه منسجمة مع حاجات المجتمع ، إما لأن هناك مبدأ في الطبيعة الإنسانية ذاتها يوحد بينهم ، وإما لأن حركة التفاعل الاجتماعي ذاتها ، تقود نهائياً ، بمنطقها الخاص ، إلى مصالحة أو وحدة عامة بين أفراد المجتمع . لهذا ، كان جل ما طالبوا به قوانين ملائمة ، تدعم وتساعد في تكامل المبدأ الطبيعي أو التفاعل الاجتماعي ؛ ولم يشعر أن هناك كبير حاجة للنظام أو التنظيم ، بل على العكس ، اعتبروا أن التنظيم يولد الألم ، وهو شرفي ذاته ، وأن أرفع مبدأ في العقل العملي إعطاء الحرية لكل فرد .

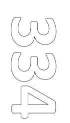
عندما زار سيسموندي إنكلترا عام ١٨١٨، رجع إلى فرنسا وقد أثاره المشهد اللاإنساني الذي رآه هناك ، وهو، كما وصفه ، مشهد فوضى ومتناقضات وزيادة في الإنتاج ، و عمال يموتون جوعاً أمام ثورة إنتاجية لا تجد أسواقاً لتصريفها . ولكن ، على الرغم من هذه الوقائع الأليمة، كان علم اقتصاد مزعوم يسود الرأي العام ، لا يستطيع أن يعطي معالجة للأزمة سوى المطالبة بأن تتجنب الحكومة أي تدخل في تصحيح الوضع . إنه علم مجرد حتى درجة الانفصال عن كل واقع . مثّل ريكاردو، بكتابه " مبادىء الاقتصاد السياسي " هذه المدرسة الاقتصادية التي أسف سيسموندي لنجاحها : فمذهبه

ككل يعني ان ليس هناك من أهمية لأي شيء ، وأن لا شيء يمكن أن يسيء لأي شيء ؛ فهناك خطوة واحدة بين هذا المذهب وبين تجاهل وجود أي شر في الحياة . ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، مثّل مذهب ريكاردو، وهو مذهب النفعيين ، التفاؤل الاقتصادي والاستكانة في شكل مطلق ".

لم يقتصر الأمر على النفعيين أو أتباع ريكاردو . فهاليفي يذكر بأن جميع الاقتصاديين آنذاك كانوا متفائلين ، وقد قبلوا بمبدأ تجانس المصالح الطبيعي . فالطبيعة في نظرهم كانت مرادفاً للعدالة ، والعقل ، والوحدة .

رأى الكثيرون من مناقضي الأيديولوجية الليبرالية ونقّادها وأعدائها ، في تعدد أشكالها ، آنذاك ، وقبل انكشاف أمر هذه الأيديولوجية ، أن المفهوم الآلي الذي تبنى عليه لن يقود إلى مجتمع تسوده المساواة والوحدة والحرية . رأى بعض مفكرين كاثوليك من أمثال دي بونالد ، ودي ميتر ، ولامنه ، ومفكرين آخرين رومانطيقيين كفون بادار، وشليجل ، وجوريس، وآخرين من أمثال فرانتز، ورادوفيتز، وستاهل آنذاك ، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر ، أن الايديولوجية الليبرالية ، بما تنطوي عليه من نظام رأسمالي ، ستهدم ذاتها بخلق حرب طبقية ، وأن هذه الحرب ستكون دون فائدة أو نتيجة ، تقود فقط إلى يأس أكبر وتفاوت اجتماعي أعظم ، وأن هذا الاتجاه سيقود حتماً إلى تهديم الحضارة في حروب وأزمات اقتصادية لا معنى لها. صدق الشطر الأول على الأقل من هذه النبوءة ، وهيأ الطريق لظهور ما يعالجه ، أو الحركة الاشتراكية في جميع أشكالها .

نشاهد الآن الدلائل ذاتها في الشيوعية والاشتراكية الغربية ، فكلاهما حقق ذاته – وخصوصاً الاشتراكية الغربية – إلى حد بعيد ، ولكن دون حل



المتناقضات الأساسية التي أراد حلها . فالاشتراكية الغربية خسرت حيويتها وعجزت عن توليد المجتمع الجديد . أصبح انشغال الفرد بمنافع آنية يومية ظاهرة عامة في الغرب . النتيجة ذاتها تطالعنا في الشيوعية الروسية . فالذين رجعوا عنها بعد أن منحوها ولاءهم لم يفعلوا ذلك لأنها لم تستطع أن تحل مشكلة الحاجات المادية ، أو لأنها لم تنجح سياسياً آو علمياً أو اقتصادياً . كانت إنجازاتها في هذه الطبقات المستويات ، في الواقع ، باهرة وخارقة . لقد رجعوا عنها وارتدوا عليها لأنها عجزت عن إلغاء الطبقات والتفاوت الطبقي ، ولم تستطع إنشاء المجتمع الانقلابي الجديد ، مجتمع المساواة والوحدة والحرية. ينقض المجتمع الطبقي ، مجتمع الصراع الكريه بين الطبقات ، مجتمع الواقع الرأسمالي البغيض ، على الرغم مما هو شائع ، الأيديولوجية الليبرالية ، ولهذا خسرت الرأسمالية معناها وتبريرها ، فبدأ انحلالهاوانهيارها . اعترفت الماركسية بالصراع الطبقي ، أو هي بالأحرى ، نشأت على هذا الصراع ، ولكنها بدأت تخسر جاذبيتها لأنها لم تقد إلى الحل الذي وعدت به .

فشلت كل من الأيديولوجية الليبرالية والأيديولوجية الشيوعية لأن ما تبنتاه من مفهوم آلي لنتائج ممارسة الفرد للنشاط الاقتصادي كان مفهوماً خاطئاً . تمتد آثار هذا الفشل إلى جميع مناحي الحياة الاجتماعية ، ولكن أثرها الأول يتناول المبدأ الفلسفي الأساسي الذي ينشأ فيه المجتمع ككل تبعاً للماركسية والليبرالية ، وهو المبدأ الذي تقولان به حول طبيعة المجتمع ، وطبيعة حركته ، وطبيعة علاقة الفرد به . إن النتائج التي تدل بأن حرية الفرد الاقتصادية ، بوجهيها الشيوعي والليبرالي ، لا تقود آلياً أو ديالكتيكياً إلى مجتمع الوحدة والانسجام والمساواة، هدمت حسب رأي دروكر مبدأ طبيعة

الإنسان نفسه كإنسان اقتصادي ، وهو المبدأ الذي نبعت منه فكرة المجتمع الجديد في الايديولوجية الليبرالية وفي الأيديولوجية الشيوعية .

***

بعد هذا العرض الموجز لتلك الخاصة في الأيديولوجية الانقلابية ، التي تنبثق من نزوع إلى إنشاء مجتمع جديد تسوده الوحدة والمساواة والانسجام، باستطاعتنا أن نقرر عندما ننظر إلى وضع الإنسان من ناحية فلسفية عامة ، ما يأتي :

أولاً – يدلنا تاريخ الإنسان أنه بدأ بخروج الإنسان من وحدته البدائية مع الطبيعة و بظهور وعيه لذاته ككائن منفصل عن العالم الخارجي .

ثانياً – كان هذا الشعور الذي رافق التاريخ دائماً شعوراً ضعيفاً في غالبية مراحل التاريخ ، ولكنه اشتد في العصر الحديث ، وابتداء من عصر النهضة .

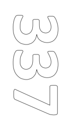
ثالثاً – نرى في المرحلة ذاتها أن الفكر الإنساني أصبح منشغلاً إلى درجة لم يسبق لها مثيل في بناء طوباويات تتشوق إلى مجتمع تسوده وحدة تامة وانسجام عام يجمع بين أفراده ، وبينه وبين العالم ، كأن الإنسان وقد أصبح بعيداً عن تلك الوحدة البدائية الأولى ، أخذ يتشوق ويحن إليها .

وبهذا المعنى ، يمكننا القول إن الأيديولوجية الانقلابية هي رجوع إلى هذه الوحدة الأولى ، أو إحياء لوحدة غير موجودة ؛ فكما أن الدين هو أولاً طريقة في الحياة ، كذلك أيضاً الأيديولوجية الانقلابية العلمانية التي نقضت

الدين التقليدي ، وكما أن الأول ينتهي في نزوع من هذا النوع إلى وحدة صوفية مع العالم ، كذلك أيضاً تنتهي الأيديولوجية العلمانية في نزوع من هذا النوع يرمي إلى تحقيق وحدة تامة بين الانقلابي وبين المجتمع والتاريخ . فجوهر الأيديولوجية الانقلابية ليس مبادىء ونظريات بل " صوفية " جديدة ، أي تجربة نفسية عميقة في الوحدة مع حقيقة خارجية . ففي جميع هذه الأيديولوجيات الانقلابية ، الدينية منها والزمانية ، نرى أن هناك نوعاً معيناً من التجربة النفسية الوجدانية للعالم ، تجربة في معاناة العالم عن طريق الأيديولوجية تزول فيها الفواصل وأسباب التباين والانفصال والانقسام بين الناس أو مجموعات معينة من الناس . تنزع الأيديولوجية دائماً إلى هذه التجربة وقوتها تقاس بقدرتها على توليدها. إنها تجربة تحاول فيها الأيديولوجية أن تزيل الحواجز، وأن تجعل الفرد يتجاوز الانفصال بينه وبين المجتمع ، بينه وبين الوضع الإنساني فيصبح والوضع واحداً .

كل ما يقود إلى الوحدة يلذ للفرد أمام الوضع الإنساني الذي يحرجه دون انقطاع بما عليه من تعقيد ومتناقضات . باستطاعتنا إذن أن نتساءل مع دي جوفنال عن المدى الذي قد يذهب إليه الإنسان في توحيد الكون وتبسيطه ، لو سنح له إمكان بنائه ! ... فالإمكان هذا ليس ملكه، ولكنه يظن أنه يتحقق له بالنسبة للنظام الاجتماعي . فعلى هذا الصعيد حاول الإنسان دائماً أن يوّلد البساطة أو بالأحرى الوحدة المبسطة التي تسحره . إن الصعيد الاجتماعي السياسي ، هو، كما بين كونت ، أكثر تعقيداً من الصعيد الطبيعي . لهذا، يضيق الإنسان ذرعاً به ، ويحاول إيجاد حل لمشكلته في مواقفه العقائدية .

يخطىء البعض عادة في إدراك الفكر الانقلابي ، فيخيل لهم أنه فكر سلبي ، لأن شوقه إلى الوحدة والانسجام يغيب عن النظر في النقد الذي يتركز



عليه ويتوجه به ضد الوجود التقليدي القائم ، فيدعو إلى إلغائه ، وهو الخطوة الأولى التي لا مفر من اتخاذها في تحقيق ذاته . يثور الفكر الانقلابي ويتمرد ، في خدمة الأيديولوجية الانقلابية ، ضد النظام القائم ، ويدعو إلى إلغائه ، لأنه يرى فيه عدواً للوحدة والانسجام بما يسوده من تناقض وتفسخ . الواقع يؤلمه ويثيره لأنه فكر يشمئز مما يراه من سيادة ميول شاذة ، ومشاعر خبيثة ، ونظم متفسخة ، وعادات بالية ، وشرائع كاذبة ، ومذاهب ملتوية ، ومسكنة إنسانية ، تتضافركلها في مسخ حقيقة الإنسان ومعناه. يثور، ويؤمن أن من ثورته التي تستوحي أيديولوجية انقلابية ستنشأ المدينة الفاضلة التي تسودها الوحدة ويحوطها الجمال . تدفعه الأيديولوجية الانقلابية وتحرّكه بما أسماه نيتشه " الحنان الإلهي الذي يزدري ويحب ويحول ويرفع ما يحب "، فيحاول أن ينشىء مجتمعها الانقلابي الجديد الذي يطرد من بين ظهرانيه كل مظهر من مظاهر الظلم والتناقض والفوضى .

قد يتحقق المجتمع الجديد الذي يجسد الوحدة والانسجام والأخوة والمحبة ، عن طريق نظام فولاذي الأحكام والتركيب ، كما أراده أفلاطون ومور وكامبانيلا ، أو قد يتحقق عفوياً وتلقائياً بعد تحرير الإنسانية من النظم الفاسدة التي تسوده ، كما نرى في الأيديولوجية الماركسية أو في الأيديولوجية العقلانية الليبرالية ، أو قد يتحقق عن طريق إثارة العقل واعتماده ، كما أراده أوين، وقد يتحقق عن طريق الجاذبية الشعورية بالاعتماد على ميول الإنسان وعواطفه كما أرادها فوريه ، أو عن طريق المحبة الأخوية كما رآها سان سيمون . ومهما اختلفت السبل فإنه يبرز كهدف أعلى في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

لقد ضحك البعض من إيمان هيجل بأن الإنسانية كانت ، منذ بدايتها ، تعمل على خلق الفلسفة الهيجلية ، وبأن العقل أو الروح قد أكمل وأنهى نموه فيها ؛ ولكن الأمر، كما لاحظ سوريل ، لا يقف عند هيجل ، بل يتعداه إلى جميع مؤسسي المدارس الفلسفية ، والى جميع المصلحين الكبار الذين عملوا في سبيل تجديد أخلاقي يشمل الإنسان والمجتمع ككل . فالأتباع يرقبون دائماً من "معلمهم " أن ينهي عهد الشك والتساؤل بإعطاء حلول نهائية لجميع المشاكل .

يجد دي جوفنال ، لذلك، حجة قوية لقوله بأن هذه الصور تكشف عن ميل طبيعي ، وأن هذا الفكر مسحور بالنظام لأنه ذكاء ، و إنه يعتبره بسيطاً لأنه إنساني ، فهو يلجأ ، عندما يحاول تحقيقه ، إلى شراسة سافوناروله أو كالفن .

يجد المفكر الذي يقتصر تحليله على الوقائع الجزئية الحسية التجريبية نفسه يهمل هذه الصور أو غيرها ويعتبرها آخطاء فكرية أو أحلاماً . غير أن الفكر الذي يحاول أن يدرك الوضع الإنساني ، لا ينبذها عندما يلقاها ، بل يقف ، أمامها يحاول تفسيرها ويلمح تأثيرها في مجرى التاريخ . فإن هو أراد مثلاً أن يكشف عن أثر " الروح الكالفيني " في الأخلاق والقانون والأدب والسياسة ، يجد نفسه مضطراً لأن يرجع دائماً إلى دراسة مبدأ " إرادة الخلاص " لأنه كان يسود، على الرغم من تخيلاته ، الفكر البروتستانتي آنذاك . تدل التجربة البروتستانتية بوضوح، كالتجربة المسيحية قبلها ، أن هذا المبدأ كان يولّد حماسة مشتعلة تحدد حياة المؤمن وسلوكه.

* * *

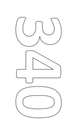
جميع هذه الأيديولوجيات الانقلابية هي ، في الواقع ، على الرغم من تمردها و تهديمها ، أصداء نزوع إنساني الى الوحدة والانسجام . والأيديولوجية الانقلابية هي دائماً تمرد موجه ضد كل شيء يمثل التناقض ، والفوضى ، والانقسام ، ويلغي الوحدة في الحياة .

وجد كثيرون من المفكرين الذين لم يروا، في المجتمع الجديد الذي تبشر به الأيديولوجية الانقلابية ، سوى تنظيم سياسي اجتماعي ، ينقض الفردية ، ويجمد كل شيء في تركيبه الثابت ، أن هذا النوع من المجتمعات هو نوع لا يطاق .

فبارديايف يرى أن صور المجتمع ذاك لم تعد خيالية ، وأنه أصبح بالإمكان تحقيقها ؛ فالمشكلة الأولى ، في رأيه ، تبرز في كيفية التخلص منها ، والتهرب من مواجهتها.

ليس هذا المجتمع الذي يخاف منه بارديايف والذي وصفه ، على الأخص ، زمياتن وهكسلي وأرويل وكباك ، في قصصهم ، أو ريسمن، وهوايت، واي جاسا، وسايدنبرغ إلخ ... في كتبهم ، في الواقع ، المجتمع الذي بشرت به الأيديولوجيات الانقلابية أو الطوباويات الفردية ؛ إنه يأتي نتيجة " تلقائية " للتركيب الصناعي التكنولوجي العلمي الذي يسود الحضارة الحديثة ، بينما ينشأ المجتمع الانقلابي نتيجة إرادة خلاص تحاول أن تتجاوز ليس فقط المتناقضات التي تسود الإنسان، بل كل ما يحدّ الإنسانية ويقيّدها.

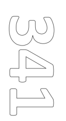
إنه ، على نقيض المجتمع الانقلابي ، مجتمع " لا إنساني " ، لا يعرف الحب أو الصداقة ، المسرة أو راحة النفس ، الوعي الذاتي أو الفردية ، الحرية أو الوجدان المرهف ، الأمل أو الرجاء وهي المشاعر التي نجدها تسود



التبشير بالمجتمع الانقلابي . النقد الذي يبديه فيه هؤلاء المفكرون نقد ينذر بخطر واقعي حقيقي ، ولكنه واقع بعيد عن واقع الأيديولوجيات الانقلابية ، لأن كمال المجتمع الانقلابي أو المدينة الفاضلة ، حسب رأي مونتشيالي، هو الكمال الذي يدعو إليه أصحابه باسم الإنسانية ذاتها ، وليس باسم كمال مصنع من مصانع فورد . ففي المجتمع الانقلابي لا يتميز النظام الخارجي عن النظام الباطني ، بل يزول الفرق بين الاثنين لأن " الجوهر " يصبح الوجود ، والفكر يصبح المادة .

إن وحدة المجتمع الجديد هي وحدة تترسخ في النفوس ذاتها . فهي ليست من النوع الذي يعتمد على القسر– وان كان هناك اعتماد على العنف كوسيلة في ابتداء الأمر– أو من النوع يأتي نتيجة ترابط يحققه التصنيع والاختصاص . ففي المجتمع الانقلابي يتحول الفرد تحولاً شخصياً عاماً ، لأنه ليس فرداً يمارس عملاً من الأعمال في المجتمع ، بل كائن اجتماعي لا يملك أي حياة فردية منفصلة . يصبح كائناً تعاونياً لا لأن العلاقات الاجتماعية السائدة تصبح علاقات جديدة ، بل لأن العلاقات تلك تصبح جوهراً له . لذا ، كان رفض التوجه إلى الفرد أو التركز عليه في ذاته ، يشكل ميزة أساسية ترافق المجتمع الانقلابي .

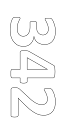
في المجتمع الانقلابي الجديد ذاك ، النابع من أيديولوجية زمانية انقلابية ، تقوم الأجيال المقبلة مقام الله في مكافأة المناضلين والشهداء الذين عملوا على إشادته . كان الذين يستشهدون ويموتون قبل انقلابات العصر الحديث يضعون أنفسهم في يد الله ورحمته ضد ظلم الانسان واستبداده ، ولكن الانقلابيين الذين عبروا عن الأيديولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة ، وضعوا أنفسهم جميعاً في تحديهم للدولة ، والعنف والقضاء ، في يد أجيال لم تولد بعد.



الأجيال المقبلة تلك، هي ، بعد إزالة الله ، الحكم الأخير الذي يرجعون إليه ، لأن المستقبل الجديد هو القيمة العليا لأناس قد تمردوا على الله وأنكروه .

" تدل الأيديولوجيات الانقلابية المختلفة على تصميم إنساني ثابت يعبر عن ذاته بسلسلة طويلة من المفكرين والمواقف العقائدية ، ويبشر بمجتمع جديد يعيش فيه الناس في ظل وحدة اجتماعية عامة . كان هذا التصميم دائماً أقوى من الوقائع التي كانت بعيدة عن تبريره ، تبدي نقضاً مستمراً له . وكان الإنسان يتجاوز دائماً هذا النقض الذي يجبهه الواقع به ، وما فكرة حياة أخرى من السعادة الدائمة والعدالة الخالدة سوى طريق سهل للخروج من هذه المعضلة . يماثل هذا الأمل الاسطوري بحياة أخرى ، في طبيعته ، على الرغم من الفروق المتعددة ، تصميم الايديولوجيات الزمانية على تحقيق الأمل على الأرض . فكلاهما منبثق من مآسي الحياة كحياة ، ومن انفصال الانسان الأنتولوجي عن الإنسان وعن الحياة ، ومن شوق واحد للعدالة والسلام والوحدة وإزالة التجزئة والانقسام . يبرز الفرق برجوع الأولى إلى سنّة مترسخة في عالم غيبي ، وبرجوع الثانية إلى سنّة تكمن في التاريخ أو الطبيعة، بتشاؤم الأولى وتفاؤل الثانية . فالذين يؤجلون تحقيق الوحدة إلى عالم آخر يقدرون عجز الإنسان عن القيام بذلك في هذه الحياة ، ويتشاءمون من قدرته على تحقيق ذلك ، ويؤمنون بأن خروج الإنسان من متناقضات الواقع ومن سيطرة الجسد هو الطريق الوحيد إلى تلك " الوحدة السعيدة " .

أما الآخرون ، من أفلاطون إلى يومنا هذا، فإنهم يثقون ويؤمنون بقدرة العقل أو التاريخ أو الطبيعة أو الإنسان على تحقيق الوحدة المبتغاة . تفاءل الكثيرون ، في مواقفهم الفلسفية والعقائدية التي عبّرت عن هذا الاتجاه، إلى درجة كبيرة ، بالإنسان فآمنوا بإمكان الوصول إلى مجتمع عقلاني إنساني



تسوده الوحدة عن طريق منطقي محض ، كطريق وصولنا إلى حل رموز الأشكال الهندسية ، واقتنعوا بأن إيضاح منطقه وتفسيره كاف لجعل الناس يقبلونه ويُقبلون عليه . غني عن القول بأن هذا الموقف ينبثق من مفهوم عقلاني بسيط في الإنسان ، من إهمال للقوى العاطفية والمنافع الخاصة ، ومن جهل باتجاهات التاريخ وقواه التي تنقض هكذا موقف وهكذا عالم .

ولكن مهما اختلفت المذاهب والأيديولوجيات الانقلابية فيما بينها ، تظل الوحدة التي تعلنها متشابهة في خصائصها وتراكيبها فيها جميعها . أما سبب التشابه فيعود أولاً إلى وحدة الوضع الإنساني الذي تنشأ فيه الأيديولوجيات ؛ وإلى وحدة في الوضع التاريخي الذي تنشأ فيه ، ثانياً ، وهو وضع تسوده أزمات متشابهة من بلبلة وفوضى ، من تفسخ وفساد ، من صراع وفراغ عقائدي إلخ ...

مشكلة الإنسان مشكلة فريدة . تسود المتناقضات وجوده ، والحاجة لتجاوز المتناقضات وايجاد حل لها في أشكال عليا من الوحدة التي ترتبها وتزيلها ماسّة دائمة ، تكمن وراء جميع المواقف العقائدية الكبرى ، ووراء كل أيديولوجية انقلابية . رغبت جميع الأيديولوجيات الانقلابية قديماً وحديثاً في تحويل مظاهر العالم المعقدة المتعددة إلى مبدأ وحدة ، واضطرت في سبيل ذلك إلى إهمال الكثير من الجزئيات والوقائع ، من التفاصيل والأحداث . قد يثور سوريل مثلاً على ذلك ، ويدعو هذه الحركات أن تعترف بالتعدد بدلاً من النزوع إلى الوحدة ، ولكن ذلك لن يجدي أبداً لأن القصد العفوي وراء المحاولات تلك لم يكن إدراكاً علمياً أو تحليلاً تجريبياً له ، بل ضبطه في معنى عام يُعطيه وضوحاً وانسجاماً . لهذا ، كان إهمال أجزاء من الواقع ، وتجاهل أخرى، ظاهرة طبيعية

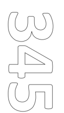
في الأيديولوجية الانقلابية . أما اعتراض سوريل فكان عليه أن يأتي من غير سوريل لأنه يناقض المبدأ اللاعقلاني والموقف الأخلاقي اللذين بشّر بهما.

صورة النظام الطبيعي

في الايديولوجية الانقلابية

تنشأ الأيديولوجيات الانقلابية في مراحل انتقالية ، مراحل انهيار المجتمع السائد فيها وتفكك، فأصبح مجزأ مبعثراً ، أي أصبح الفرد فيها حراً من سلطة التقاليد والنظم ؛ ولكن حريته مجردة ، تتركه في عزلة وقلق ، وتحوطه بشعور أليم من العجز الذاتي يشل قواه أمام القوى الجديدة التي تحيط به . لذا، نجد أن الأيديولوجية الانقلابية تؤكد أن قوى التاريخ والاجتماع تعمل على تحقيق مقاصدها ، أو بأن مقاصدها مقاصد التاريخ ، كي تعيد للفرد ثقته بنفسه و علاقته الحية بالقوى الخارجية . إنها تفترض حتمية ما ، تاريخية أو بيولوجية اقتصادية أو دينية ؛ وتفرض تحقق هذه المقاصد ، وتدعو الفرد المؤمن بها لتجاوز فرديته وقرن هذه الفردية بالحركة الانقلابية . إنها تؤمن أن النتيجة مفروضة مسبقاً بقوة تتجاوز قوى الأفراد ، وأن حركة التاريخ ذاتها ستقود إلى النتيجة المحتومة تلك . أما الأفراد والمساهمون بها فباستطاعتهم أن يدركوا هذا الاتجاه ويتكيفوا معه ، ولكن ليس بإمكانهم أن يغيروا خطوط سيره العامة . ولكننا نرى من ناحية أخرى أن الأيديولوجية الانقلابية تحقق ، في معاناتها للواقع ، وفي تحققها ، حرية كبرى للفرد ، وتبشر بأخلاقية صراع تدعو إلى الكفاح في سبيل تحويل الواقع وسيادته .

لقد ذكرت ، في فصل سابق ، أن كلمة ثورة لفظة عرفها أولاً علم الفلك ، الذي دلّ بها على حركة النجوم المتزنة ، الدورية ، التي تستثني الجدة. اعتمادها في شؤون الإنسان وقضاياه على الأرض ، حمل معه الخاصة التي



لازمتها في علم الفلك ، أي اعتبارها قوة مستقلة عن إرادة الإنسان ، تتبع منطقاً خاصاً بها وحركة حتمية لا تقاوم . فهي قدرفي ذاتها لا يمكن إيقافه أو تحويله ، كما لا يمكن إيقاف أو تحويل حركة النجوم .

تعبّر هذه الخاصة عن ذاتها في الأيديولوجية الانقلابية بفكرة القانون العام ، الذي يوحي بوجود نظام عام يسود حركة التاريخ بشكل مستقل عن إرادة الناس . إن هذا المفهوم ، مفهوم الحركة المستقلة التي لا تقاوم ، والتي تعبر عن ذاتها في فكرة القانون العام ، الذي يترسخ في حتمية معينة ، يجد صداه في جميع الانقلابات الكبرى ، قديماً وحديثاً .

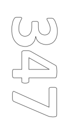
تنطوي كل أيديولوجية انقلابية على مفهوم ما ، حول قانون عام ضروري ، لأنها بحاجة لأن تبرهن وتدلل بأن وجودها ليس وجوداً هامشياً جانبياً، بل هو وجود يشتق ويتفرع من طبيعة الآشياء ذاتها ؛ يمسي القبول بها بالتالي ، ضرورة ، كما أن نجاحها مضمون . فهي تبرر ، بهذا المفهوم ، الحركة الانقلابية التي تعتمدها ، وخصوصاً في زعمها بأن مصلحة المجتمع ومصيره يرتبطان بها ارتباطاً وثيقاً .

تعني الأيديولوجية الانقلابية نقضاً للوجود السائد بما فيه من نظم وحقوق و قيم . فهي إذا اعتمدت فكرة القانون العام ، فلأنها تريد أن تبرر وتدعم هذا النقض . إن الحقوق والنظم التي تنقضها الأيديولوجية هي في نظرها نظم وحقوق تقليدية ، وامتيازات يملكها الإنسان لا كإنسان ، بل ككائن يعيش ويعمل في أوضاع تاريخية اجتماعية معينة ؛ بيد أن الحقوق الجديدة تمثل نقضاً للامتيازات التقليدية لأنها تعود ، في عرف الأيديولوجية ، إلى أعرق

وأقدم تمييز يمكن أن يعرفه الإنسان ، إلى طبيعته كإنسان ، أو طبيعة التاريخ والمجتمع .

عالم الأيديولوجية الانقلابية هو عالم محتوم ، أي خاضع لنظام عام يدفعه في وجهة معينة ، بشكل مستقل عن إرادة الأفراد ؛ يمكن القول إذن إن الانقلابي يعمل كي يحقق المحتوم ، وليس هناك من أعمال يقوم بها تستطيع أن تغير النتيجة في خطوطها العريضة .

تنقض الأيديولوجية الانقلابية الوجود التقليدي فتعجز بالتالي عن اعتماده كقاعدة لها ، وتضطر من ثم للرجوع إلى مفهوم في الطبيعة الإنسانية ، طبيعة التاريخ أو الكون تتجاوز به الوجود القائم . العلاقة مع السلطة هي إحدى المشاكل الأولى التي تجابهها الأيديولوجية الانقلابية ، إذ بنقضها السلطة السائدة كسلطة مصطنعة ، تضطر أن تعتمد سلطة بإمكان الفرد الخضوع لها. السلطة تلك هي عادة سلطة القانون العام الذي تبشر به ، والذي يحل ، في الأيديولوجيات الزمانية ، محل الله ، ويعتبر مصدراً للمقاييس الأخلاقية ؛ لا تستطيع السلطة التي يجب أن تكون سلطة غير شخصية ، موضوعية ، ومستقلة عن الإرادة الفردية أن تكون سوى سلطة القانون العام أو النظام الطبيعي الذي ينشأ فيه ، إذا ما أريد تجنيب هذه السلطة الهامشية والارتجال ؛ ثم عليها أن تكون جامعة ، ثابتة ، عقلانية ، وأن تمثل طبيعة الأشياء إذ يستحيل ربطها بإرادة الأفراد، أو جعلها قابلة للتغير من يوم إلى آخر، أو عاجزة عن إعطاء تفسير نهائي للتاريخ . تجعل الايديولوجيات الانقلابية مثالها حرية تخضع لسيادة قانون عام سيادة لا شخصية ، بعد أن تصنع منه قانوناً جامعاً ، خالداً ، موضوعياً . يمثل القانون هنا أو يجسد حقائق وقيم تتجاوز الارادة

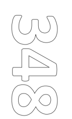


والمصلحة الفردية . فهو شيء . وهنا النقطة المهمة . لانصنعه بل نكشف عنه.

قدست الليبرالية مثلاً الفردية وأكدت حرياتها ، وحوّلت المجتمع إلى مجموعة من الأفراد المستقلين ، بشكل لم تسبقها إليه أية أيديولوجية أخرى ، ولكنها خضعت ، كغيرها، للخاصة التي ترافق الأيديولوجية الانقلابية ، فجعلت الإنسان الليبرالي يعين إرادته وحريته في الخضوع لقانون عام . ثم نادت ، عند مجابهة هذه القضية ، بحرية الفرد التامة عن جميع أشكال السيادة السياسية الاجتماعية ، ما عدا سلطة القانون ، ورأت ، حسب تعبير فولتير "أن الحرية تبرز في الاستقلال عن كل شيء ، ما عدا القانون ". كانت عند استخدام هذه الكلمة تعني "العقل " أو الطبيعة أو النظام الذي يسود الأشياء والمظاهر الطبيعية والتاريخية والذي تتركز صحته في العدالة والعقلانية المتأصلتين فيه . إن ما إرادته الليبرالية عندما اعتمدت لفظة قانون طبيعي ، كان المعنى الذي أعطاه مونتسكيو للفظة ذاتها وهي تدل على العلاقات الضرورية التي تبرز من طبيعة الأشياء .

" كارل ماركس " هو الاسم الذي يقترن غالباً وأكثر من غيره بالاشتراكية ولكن أوليته هذه لا تعود إلى اكتشافه للاشتراكية ، بل لأنه أعلن وأتباعه بأن الاشتراكية تحتاج إلى أساس علمي ، فوهبها إياه ، مما يكفل ويؤكد نجاحها ضد الرأسمالية ، أي أنه بعبارة أخرى جعل الاشتراكية ونجاحها المحتوم جزءاً من قانون عام يسود التاريخ ونتيجة له .

لم يرَ فلاسفة القانون الطبيعي ، ومنهم فلاسفة الأيديولوجية الليبرالية، ان الحرية هي اختيار بين إمكانات مفتوحة . إننا نصبح أحراراً ، في رأيهم ،



بالقدر الذي نقوم فيه بأعمالنا تبع هذا القانون ، ونخسرحريتنا عندما نهمله أو نتجاهله . لهذا نجد ، مثلاً ، أن أعلى مستوى من الحياة الصالحة في النظرية المسيحية التقليدية ، يبرز في تجاوز إمكان الاختيار ذاته . فحرية الفرد تعني في أن يكون عبداً ، أي عبداً لحقيقة تقف فوقه ؛ فما يهم الإنسان نهائياً هو أن يعرف بأنه لا يملك ذاته ، وبأنه مخلوق لم يصنع ذاته . أشار أحد دعاة القانون الطبيعي المعاصرين إلى هذه النظرية بوضوح عندما كتب : " إن أول مبدأ يلوح لي في جهنم هو أنني استقل في ذاتي ".

اعترف كارليل نفسه بأن الحرية تفرض الاعتراف بالضرورة . ونيتشه أراد الخروج من حتمية كهذه ، فقال بأن الأحداث تجمع ذاتها في تراكيب معينة، ولكن الإنسان المتفوق يستطيع أن يستخدم هذه التراكيب في سبيل أهدافه الخاصة ، أي بعبارة أخرى ، أن الحرية تبرز في وعي اتجاهات أو ضرورات عامة تفرض نفسها من الخارج . رأى نيتشه ، في مكان آخر، أن ليس هناك من عمل أو خلق كبير صار دون عبودية كبيرة ، أي دون خضوع الفرد لحقيقة كبرى يضبط فيها سلوكه ويركزعليها نشاطه .

تدل هذه الخاصة على أن هناك وراء كل تمرد عقائدي ، مهما كان عنيفاً ، وسلبياً ، وشاملاً ، شوقاً إلى ما يمكن تسميته " بالعبودية الجديدة " . كانت فكرة القانون العام تفرض ذاتها على الفوضويين أنفسهم . فكروبوتكين مثلاً ، مثل هذا الموقف " الفوضوي ". عندما حاول في دراسته حول " التعاون المتبادل " أن يُعطي الفوضوية أساساً علمياً بالكشف عن " قوانين التطور الطبيعي " .

***

زادت العلوم الطبيعية ، في العصرالحديث ، من بروز وعمق هذه الخاصة في الايديولوجيات الزمانية الانقلابية ، لأن النجاح الهائل الذي أحرزته وخصوصاً في الفيزياء ، دفع والمفكرين آنذاك إلى نقل منهجيتها إلى الصعيد الاجتماعي التاريخي ، وهم يتوقون أن يحققوا، على ذاك الصعيد ، ما حققه نيوتن ، على الصعيد الطبيعي ، أي التوصل ، إلى النظام الدقيق المستقل الذي يسوده . كتب بوسيه مرة يقول بأن أكثرالناس حكمة يكتشف في الجنس الإنساني فوضى كبيرة ، ولكنه يرى في باقي العالم نظاماً يدهشه . خاصة القانون العام التي تلازم الأيديولوجية الانقلابية هي رد الإنسان على الفوضى ، ومحاولة في تقليد الكون على صعيد التاريخ . تعتمد هذه الخاصة على خلفية ميتافيزيقية تنشأ من التصور القصدي للطبيعة والتاريخ. فهي شعور بالتجانس العام مع كل كبير مليء بالمعنى والجمال .

كان توكفيل أول من تساءل ، وذلك في دراسته عن الديمقراطية في أميركا ، عن السبب الذي يجعل مبدأ الحتمية التاريخية يتمتع بتلك الجاذبية الكبيرة للذين يكتبون التاريخ في عصور ديمقراطية . يلوح السبب كما رآه ، في فقدان الفردية والمسؤولية في مجتمع يقوم على المساواة ، حيث تضيع فيه آثار العمل الفردي في مصير الشعوب ، فيوحي ذلك بالاعتقاد بأن هناك قوة عليا تسودها . قد ينطوي هذا التأويل على سهم كبير من الصحة ، وقد يكون حق في تصوير وضع المؤرخين في مجتمع من هذا النوع ، ولكنه ، ولا شك ، عاجز عن تفسير الحتمية في الأيديولوجية الانقلابية ، التي تفسرها الأسباب المتقدمة. ثم ان الأيديولوجية الانقلابية تتقدم على مجتمع من هذا النوع ؛ لذلك، لا يعود تفسيرها بحادث لاحق ممكناً .

ليس هناك من مذهب أخلاقي أو أيديولوجية انقلابية دعت الفرد إلى التركز على ذاته ، أو حتمت عليه أن يكون القصد النهائي ، حتى عندما تلقى المنفعة الاقتصادية الفردية تأكيداً وتبريراً كما نرى في مذهب آدم سميث مثلاً ، فالقياس الذي يحكم عليها هو نسبتها للمجموع ومصلحة المجموع ككل . وصف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، في الواقع ، المجتمع الحديث كسيستام طبيعي ، تتميز القوانين التي تسوده بالضرورة التي تميز القوانين الطبيعية .

أشار بوب إلى ذلك عندما كتب يقول بأن هناك تنظيماً إلهياً عاماً جعل محبة الذات متماثلة والمحبة الجماعية . كما آمن القرن الثامن عشر، على الرغم من تأكيده الفرد ، بأن متابعة المنفعة الشخصية تقود بشكل آلي إلى مصلحة المجموع . وجد هذا المبدأ تعبيراً واضحاً عند لايبنتز في ما أسماه بقانون الوحدة القبلية بين الذرات الفردية ، التي يتألف منها العالم . فعلى الرغم من أنها دون أبواب ، دون نوافذ تصل بينها ، فالوحدة القبلية تجعلها تساهم في عالم واحد موجود في كل منها .

نحن لا نجد ، في فلسفة هذا القرن ، وفي ما تبعها من مذاهب ليبرالية ، في الواقع ، تأكيداً على فردية مستقلة . بل رفضاً للتقليد السابق ، ولكن باسم تقليد جديد يبرز في أولوية العقل والتقيد به في سلوك الفرد . فقوى هذا العقل النظرية والعملية ، تضمن بعملها قيام تقليد جديد . فالإيمان بتجانس واحد عام كان مبدأ أساسياً في ذلك العصر، وفي جميع الأشكال الليبرالية التي تبعته . وهو القانون العام الذي يسود حركة الفرد فيجعل أفعاله وأعماله وأقواله، مهما كانت فردية ومستقلة ، تتجه دون وعي نحو تجانس واحد عام ، نحو حقيقة يشارك فيها الجميع ، ونحو خير يساهم الكل فيه ، ونحو تقليد جديد يسود الأفراد عفوياً .

أكدت الليبرالية على فردية قوية ، ولكنها قالت في الوقت ذاته ، بنظام طبيعي حتمي . فالحرية في النشاط الاقتصادي تحقق العدالة بشكل آلي . ولهذا، وجب الابتعاد عن أي تدخل في عمل سنن المجتمع والتاريخ . فهي أيديولوجية افترضت تجانساً ووحدة بين الأحداث الطبيعية الاجتماعية ، وبين الأعمال الفردية ، يسودان الأحداث والأعمال بشكل مستقل .

قرنت الليبرالية العقلاني بالطبيعي ، وجعلت منهما كلاً واحداً، وبشرت بعصر العقل الذي يجب أن يحل النظام الطبيعي مكان التشكيلات الاجتماعية السياسية اللاعقلانية الارتجالية السائدة . أما التشكيلات اللاعقلانية المصطنعة فكانت تلك التي تعثر ظهور الطبقات الوسطى وسيادتها . حاولت الليبرالية ، بكلمة أخرى ، أن تعطي الطبقات تلك ، صورة عالم تكون فيه أعمالها ومسالكها عادية طبيعية ، وجزءاً من النظام العام الذي يسوده . وآمن دعاتها بطبيعة النظام الطبيعي وضرورته ، لدرجة قاوموا فيها أي تدخل من قبل الدولة في شؤون المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلخ... فقاوموا مثلاً ، على طريقة كوبدن، أي تشريع عمالي إنساني ، على الرغم من فظاعة الأوضاع التي كانت تحيط بالعمال آنذاك ، وخصوصاً الأطفال والنساء ؛ وقاوموا تدخل الدولة حتى في مكافحة النيران والأوبئة . المفهوم الليبرالي القائل بأن أحسن نوع من الحكم هو ذاك الذي يتدخل إلى أقل درجة ممكنة في شؤون المجتمع ، هو نتيجة إيمان الأيديولوجية الليبرالية بنظام طبيعي يسود المجتمع ، وبضرورة هذا النظام وطبيعته الذي يقول بوحدة آلية بين مصلحة الفرد الشخصية ومصلحة المجموع . وجد آدم سميث ، الذي عبر عن هذا النظام خير تعبير، أن الفرد لا يهدف مباشرة إلى دعم المصلحة العامة ، كما أنه لا يعي أنه يدعمها .

رأى الاقتصاد البورجوازي ككل في انعلاقات الاقتصادية السائدة تعبيراً عن نظام طبيعي يمكن تحويله إلى قوانين معينة ، ثابتة مستقرة لا تتغير، مثل قوانين الفيزياء . فعندما يقول اقتصاديو هذا النظام بأن العلاقات الاقتصادية السائدة هي علاقات طبيعية ، فذلك يعني أنها تنشأ في قوى الإنتاج وتنمو فيها، تبعاً لقوانين طبيعية مستقلة عن الزمان .

نجد الشيء ذاته في البروتستانتية . فكما آمنت الأيديولوجية الليبرالية بأن مواجهة الفرد للعقل وعمل هذا العقل الحر، ينتجان عفوياً وحدة متجانسة واحدة ، كذلك أيضاً نرى أن البروتستانتية آمنت بأن المقابلة الحرة بين الفرد والتوراة ، تستطيع أن تخلق إجماعاً لاهوتياً على الرغم من جميع الفروق الفردية .

ففي التفسير المسيحي نرى أن الحرية تستحيل دون الله ، وأن طاعة قانون الله هي ، في الواقع ، حرية كاملة والحرية الوحيدة الممكنة . عبّر أوجستين عن ذلك بقوله : "عندما تترك الإرادة ما فوقها وترجع إلى ما تحتها تصبح شراً ، ليس لأن ما ترجع إليه شر ، بل لأن الرجوع ذاته شر " .

أشار لوثر أيضاً إلى ذلك بقوله : " إن الحرية المسيحية تنحصر في الإيمان بأننا لا نحتاج إلى أعمال لنحقق نجاتنا " .

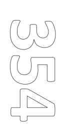
كانت جميع الأيديولوجيات الانقلابية تدعو الفرد إلى الخروج من أنانيته أو ذاته ، وهي، في الواقع ، نشأت كي تريح الفرد من ذات آنية محدودة تقوم في أوضاع خسر فيها وحدته مع مع الخارج .

فعندما نجد أن هناك جماعة من الناس قد أحرزوا النجاح في أوضاعهم المادية والاجتماعية ، دون أن يجدوا متعة كافية في الحياة ، نرى أن ذلك يرجع عادة إلى انشغالهم بأنفسهم فقط دون أي إمكان بالخروج منها . هذا. العجز عن الاهتمام بشيء خارج حدودهم الفردية يعود إلى فقدان أي موقف أخلاقي أو عقائدي ديناميكي يربط بينهم وبين الخارج . يتضح الشيء ذاته عندما نرى الذين يتميزون بموقف من هذا النوع ، يعبّرون عن إقبال كبير على الحياة حتى في عشية نهايتهم ، أو عندما يمسون على شفير الموت .

كان عمل لينين الرئيسي إعطاء الأفكار أو الحرية الفردية دوراً أساسياً في بناء الثورة الشيوعية ، على الرغم من الحتمية الاقتصادية التي تتركز الماركسية عليها . ولكنه كان يدافع دائماً عن المبدأ الماركسي القائل بأن الأفكار هي محض انعكاس آلي للأشياء ، لأنه رأى في ذلك ضرورة يفرضها صراع الشيوعية الأول مع الدين . كما رأى أن عليه أن ينتقي ، في هذا الصدد، بين مبدأين ، فإما أن يقول بأن العقل هو الحقيقة وبأن المادة هي تصور من التصورات وإما بالاعتراف بأن المادة هي الواقع الحقيقي وأن العقل أو الفكر ليس سوى انعكاس آلي لها . كان الجواب الثاني الجواب الذي انتقاه لينين ، لأنه يدعم الكفاح ضد الدين وتحرير العقل منه ، بينما يقود الأول إلى الدين وشماعد في استمراره .

***

بيد أنه على الرغم من القصد اللينيني ، لا تنشد الأيديولوجيات الانقلابية الزمانية ومنها الشيوعية ، كالأيديولوجية الغيبية أو الدين ، مصيراً نهائياً فقط يحل مشكلة الإنسان بل تتبع الطريق الحتمي ذاته ، أو الطريق الذي



يتأرجح بين الحتمية والحرية ، أو الذي يؤكد على الحتمية ، حتمية القانون العام ، ولا ينكر الحرية . فالمصير النهائي الذي تبشر به الأيديولوجية الغيبية هو، على الرغم مما تؤكده تلك الأيديولوجية إلى حد ما على إرادة الإنسان الحرة، مصير حتمي خطه الله منذ الأزل دون أن يستشير الإنسان . فإرادة الإنسان لا مكان لها البتة في تدبير من هذا النوع ، والتاريخ يسير دون أن يقف عند وعي الإرادة ، ودون أي اهتمام بميول الإنسان ونوازعه .

يطالعنا الشيء ذاته في الأيديولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة . فعلى الرغم من مبدأ الحرية أو الإرادة الفردية الذي تنطوي عليه ، نراها قد آمنت بأن المصير الإنساني الجديد يؤكد ذاته ، نتيجة لقوى الاجتماع والتاريخ العفوية المستقلة . الشرط الوحيد لحدوث ذلك ، هو تحرير هذه القوى من كل تدخل خارجي في مجراها .

أكدت الأيديولوجية الشيوعية على الوجدان الثوري تأكيداً كبيراً ، ولكنها ما زالت ، على الرغم من ذلك ، تتبع الطريق الحتمي ذاته الذي يبشر بقانون عام يسود حركة المجتمع والتاريخ. يتضح هذا كل الوضوح في مبدأ التطور الاجتماعي الذي يرى أن حركة التاريخ تحدث خارج إرادة الإنسان ، وأن الإنسان يخضع لقوى طبيعية تحدد سلوكه ، وتنشىء له قواعد وحدوداً. يؤلف التاريخ جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ، ويخضع للسنن ذاتها ، و يستثني في نطاقه أي إرادة حرة مستقلة . عبّر أحد الماركسيين الحميمين عن ذلك بقوله : " يعتبر ماركس الحركة الاجتماعية حركة طبيعية للتاريخ ، تسودها سنن ، ليست فقط مستقلة عن الإرادة ، بل على العكس ، تحدد الإرادة والوجدان وقصد الإنسان ".

عندما سُئل بلاكهنوف لماذا يكافح الماركسيون في سبيل الشيوعية ، وفيما إذا كانت الشيوعية نتيجة ضرورية للتطور الاقتصادي ، ذكر كفاح البيوريتانيين ، والمسلمين ، والكالفينيين ، الذين كانوا يجاهدون في سبيل تحقيق مقاصد محتومة من قبل الله . ثم أردف يقول بأن " كل شيء يرتبط بالكفاح الفردي الخاص ، وبعلاقة هذا الكفاح بسلسلة الأحداث . فإن كان جزءاً من هذه السلسلة يزداد حزماً وتصميماً ويقل تردداً ".

تتميز كل ايديولوجية انقلابية بناحية " صوفية " تبرز في تأكيد بضعة مبادىء أساسية ، تحدد سلوك الفرد والمجتمع ، ، وتتقدم أي عامل فردي أو مصلحي . وهي ، على الرغم مما تحاوله دائماً من تبرير يظهر في البرهان والحجة وفي الرجوع إلى وقائع " اقتصادية " ، " تاريخية " أو "بيولوجية " ، تقتنع اقتناعاً تاماً بأنها تعبر عن قانون عام كشفت عنه كشفاً مباشراً ، بأن هذا القانون يسود التاريخ أو، على الأقل ، الدور التاريخي الذي تمرّ به ، وأن نتائجه سوف تؤكد ذاتها في المستقبل دون شك . لذا، فهي ترى في القانون ذاك دافعاً عفوياً لتأكيد ذاتها ، وعاملاً يبرر صحة مسلكها الثوري ونجاحه .

تقترن كل أيديولوجية انقلابية بميل أو شوق إلى إشادة النظام ، وتحاول إيجاده في المجتمع والتاريخ . فالفوضى غير المحدودة أمر مستحيل ، وفكرة الانتظام ، أو ما نسميه بالقانون العام الذي يسود المجتمع ، فكرة لا مندوحة عنها وتفرض ذاتها . غير أننا نرى ، من ناحية أخرى ، ان كل فلسفة حياة أو أيديولوجية انقلابية تضيف إلى فكرة القانون العام ما أسماه فلاسفة كوايتهد ، وأنتروبولوجيون كردفيلد ، بفكرة الارتجال .

هذا الازدواج بين حتمية التاريخ أو القانون العام الذي يسوده وبين حرية الموقف الإرادي يؤكد ذاته في أكثر المذاهب والفلسفات الاجتماعية حتمية، في الماركسية ، عند شوبنهور، هيجل ، فيتشه ، فرويد ، ولا مارك إلخ... قال لامارك إن الطبيعة ، كي تقود إلى تعدد الحيوانات وتكاملها ، لا تحتاج إلى شيء سوى المادة والمكان والزمان فقط . بيد أنه قال أيضاً :" إن الزرافة ذات عنق طويل ، لأنها وجدت أن العنق الطويل أصلح لها " .

فرضت الكالفينية واللوثرية على الفرد حتمية قاهرة ، كلية ، شاملة . فالفرد يعجز عن الاتيان بأي شيء يحرره منها أو يحقق خلاصه ، ونعمة الله فقط تحقق هذا الخلاص . إننا نرى فيهما صورة فرد عاجز كل العجز، بدون أي قيمة أو إرادة أو أي حرية أمام إرادة الله . وأداة بدون حول أو قوة في قبضة النظام العام الذي أخضع الحياة له .

ولكننا نرى في الوقت ذاته دعوة إلى حرية الفرد ، ومسؤوليته عن أعماله ، وتأكيداً على العمل يمنحه قيمة لم يعرفها من قبل ، قيمة تجعل النجاح فيه إشارة إلى خلاص من يحققه على يد الله . يتضح ذلك جلياً في الكالفينية التي تتميز بهذه الناحية بعض الشيء عن اللوثرية . فهي، كالأخيرة، أكدت على عجز الفرد تماماً عن عمل أي شيء يساعد في تحقيق خلاصه ، ولكنها أكدت في الوقت ذاته على قيمة الجهد الأخلاقي والحياة الفاضلة ، ليس لأن الفرد يستطيع أن يغيّر قدره المحتوم ، بل لأن قدرته على القيام بالجهد المطلوب دليل بأنه ينتمي إلى الفئة التي أراد الله خلاصها . ثم أكدت على ضرورة الجهد الإنساني المستمر في العيش تبعاً لإرادة الله ، مما يناقض الحتمية التي بشرت بها ، والتي ينشأ منها وضع من القلق والشك مخيف ،

حول مصير الإنسان بعد الموت ، وهو وضع يعجز الفرد عن تحمله ، فيجد مخرجاً منه في حركة مستمرة ونشاط دائم يشغلانه عن التفكير .

بشرت البروتستانتية بحتمية بالغة الأثر، ولكنها حتمية ترى أن سلوكنا الخاطىء الشرير يعود إلينا ويقع تحت نطاق مسؤوليتنا ؛ ومن ناحية أخرى ، تؤكد ، وكأن الأمر لا ينطوي على أي تناقض أو لغز ، بأن أعمالنا الصالحة تعود إلى الله ، إلى نعمته ، وإلى إرادته ، وإننا لا نستحق أي فضيلة . أي أن الإنسان ، بكلمة أخرى ، لا يستطيع كما لاحظ ماورير أن ينتقي سوى الشر . ليس من الغريب إذن ، أن ينتهي المذهب في يأس أو قلق على طريقة كياركجارد . لاحظ برينتون ، من جهة أخرى ، أن البروتستانتية ، في فرعيها اللوثري والكالفيني ، تمنع على الفرد حقه في الخطيئة . على الرغم من أن المنطق الذي تنشأ عليه يعني ، إن تبعناه في حرفيته ، ان الله أراد من الإنسان أن يخطىء . لذا ، فالبروتستانتية ، وعلى الأخص الكالفينية ، تمنع وتعاقب ، حيثما تتسلم السلطة ، كل سلوك تعتبرأنه يحمل طابع الخطيئة . كانوا يؤمنون أنهم يعبّرون بذلك عن إرادة الله ! وقد نجحوا ، إلى حد كبير، لأنهم كانوا من الأسباب التي ساعدت في صنع الثورة البورجوازية الصناعية والعالم الحديث .

أكدت المسيحية ، بصورة عامة ، على حتمية تسود الإنسان وتاريخه، غير أن الإنسان كان ، في الوقت ذاته ، مسؤولاً عن أعماله وخلاصه . وجد التأكيد على إرادة الفرد مكاناً بارزاً في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية أثناء العصور الوسطى . ولكن المفكرين الذين عبّروا عن هذا المبدأ خضعوا للسلطة ، وقالوا بذلك الخضوع ، وأكدوا في الوقت ذاته ، على معنى الحرية الايجابي في تقرير مصيره وقدره .

حتمت المسيحية على الإنسان أن يجاهد في سبيل خلاصه ، وأن يعمل باستمرار لهذا الهدف ، لأن الله لا يحقق الخلاص بعمل من أعمال النعمة المحضة . فمساعدته تقتصر على الكشف عن معنى التاريخ أمامه ، فيبقى عليه هو أن يعمل على إنماء إنسانيته إنماء متكاملاً كي يحقق خلاصه الأخير، ووحدته مع أخيه ، ووحدته مع ذاته ، ومع الله . نرى في هذا التقليد أن الخلاص يقوم في كفاح الإنسان وفي قدرته على تحقيق الخلاص لنفسه ؛ ولكن هناك وجهاً آخر للتقليد ذاته ، ألا وهو الوجه الذي يضع الخلاص في يد الله . فالإنسان لا يستطيع أن يغسل نفسه بنفسه من الفساد الذي لحق به من جراء الخطيئة الأولى ، خطيئة آدم وحواء . الله وحده هو الذي يحقق له النجاة بعمل من أعمال النعمة . لقد حاول تحقيقها بنفسه ، بالتحول إلى إنسان في صورة المسيح الذي مات موت المخلص . تتبدّى نهاية التاريخ في مجىء المسيح ثانية ، بيد أن مجيئه الثاني لا يكون عملاً تاريخياً بل عملاً إلهياً يتجاوز التاريخ والطبيعة .

كانت المشكلة تلك ، مشكلة الضرورة والحرية ، تُعيد ذاتها بشكل حاد وواعٍ في كثير من الفرق المسيحية التي كانت تتساءل إلى جانب إيمانها بأن الله يقود التاريخ في وجهة معينة ، إن كان يصح الجهاد في سبيل مساعدة القدرة الإلهية ، على تحقيق قصدها في التاريخ ، أم يجب فقط ملاحظة عملها والتفرج عليها عن بعد ، لأن القدرة الإلهية لا تحتاج إلى مساعدة المؤمن في تحقيق مقاصدها . إننا نجد مثالاً واضحاً في حركة " رجال المملكة الخاصة " ، الذين آمنوا بأن مملكة التوراة الرابعة قاربت نهايتها ، وأن المملكة الخامسة أو مملكة القديسين أمست على وشك الظهور . حدث آنذاك انشقاق بين أتباع هذه الحركة . فمنهم من آمن بأن ذلك يجب أن يقترن بالاعتماد على السلاح في

مقاتلة أعداء الله ، للإسراع بولادة اليوم الذي يتملك به القديسون ثروة الأرض ويساهمون مع الله في سيادتها . إننا لواجدون أنفسنا أمام مشكلة ترجع في جميع الأيديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت أو غيبية ، وتذكرنا بشكل خاص بتلك المشكلة التي قامت بين لينين وأتباعه حول الازدواج ذاته الذي رافق تركيب الأيديولوجية الماركسية . فهي مسألة واجهت الحركات الانقلابية الحديثة، ولكنها اتخذت شكلها الحاد في الحركة الشيوعية عندما وجد الماركسيون أن عليهم أن ينتقوا بين مارتوف ولينين ، ومن ثم بين لينين وبازنشتاين ، بين الإصلاحيين والثوريين .

نجد أنفسنا الآن أمام تناقض أساسي في الانقلابات جميعها . فمن جهة ، يمكن القول بأن من يختارهم الله أو التاريخ أو العقل أو الحس في التعبير عن اتجاهه العام لا يحتاجون إلى الكفاح في تأكيد هذا الاتجاه . ونرى من ناحية أخرى ، إن جميع هؤلاء يعلنون عن هذا الاختيار بشتى الأشكال ، ويظهرون بمظهر المتشوق إلى مساعدة " الحتمي " في تحقيق ذاته . بيد أنه ، من حسن حظ الحركات الانقلابية ، أن التناقض ذاك يبقى تناقضاً منطقياً ، وليس تناقضاً عاطفياً ، الذي، إن وقع، يؤد ، دون ريب ، إلى شكل يُصيب الحركة ويحول دون انطلاقها بزخم وشدّة . رأى ويليام جايمس لذلك أن الحتمية لا تتناقض مع إرادة الصراع .

ظهرت الأيديولوجية النازية في موقف إرادي صريح أمام التاريخ ، ولكن الحتمية ذاتها موجودة فيها ، لأن المبدأ العرقي الذي تنبع منه يجعل مصير الإنسان يرتبط ارتباطاً حتمياً بنوع الجنس الذي ينتمي إليه . فهناك في الواقع حتمية عضوية تفرض عليه نمطاً معيناً من الحياة ، وبالرجوع إليها يمكن

للحركة الانقلابية أن تولد الإيمان بالمصير الجديد الذي تبشر به ، لأنها تجعل المصير مفروضاً بحكم التركيب العضوي .

يؤكد هذا الازدواج ذاته ، بصورة بارزة ، في الماركسية ، وقد عالجنا القضية في مكان آخر، فهي ، في ماديتها ، تجعل الإنسان جزءاً محضاً من الطبيعة ، وتجعله في ديالكتيكها ، سيد الطبيعة .

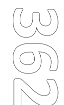
تؤمن المسيحية والكالفينية واليعقوبية والليبرالية والنازية والماركسية ، بنوع من أنواع الحتمية ، إنها جميعها تؤمن بأن أحداث التاريخ مقدر عليها أن تتبع اتجاهاً معيناً ، لا يستطيع أي إنسان أن يبدّل مجراه ، وعلى الأخص ، أولئك الذين يقفون منها موقف العداء . يزيد خصام الأعداء من ثقة الحركة الانقلابية بالنصر . فغضب الكهنة لا يؤخر في انتصار الكالفينية ، وكلما الرأسماليون غنى وجشعاً ، قرب ظفر البروليتاريا . تؤدي خيانة النبلاء ومحاولات الأعداء ، إلى نتيجة واحدة ، ألا وهي انتصار الجمهورية الفرنسية . وليس باستطاعة الأجناس اللا آرية ، مهما فعلت ومهما حاولت ، أن تحول دون سيادة الجنس الآري . تعطي الحتمية تلك الانقلابي الحديث، في أشكالها المختلفة ، ما كانت تعطي المؤمن الديني من اطمئنان إلى النصر، وثقة بأنه يتبع الطريق التي تؤدي إلى الظفر . فالله في الكالفينية والعقل في اليعقوبية ، والمادية الديالكتيكية في الماركسية ، والجنس في النازية ، كلها حقائق نهائية مطلقة ، يُرجع إليها المؤمن ثقته بسيادة التاريخ .

يصف الكثيرون ، كدروكر، جاذبية الماركسية ، فيرى أنها تقوم في آلية سنن اقتصادية تجرد الفرد من حريته ، وتجعله صنيعة وضمه الطبقي ؛ هذه الناحية هي ظاهرة لاهوتية لا تقل جرأة وتطرفاً عن التناقض الذي أثارته

الكالفينية بين الحرية والحتمية المطلقة . فالماركسية تدين لإخضاع الحرية بقوتها الدينية الهائلة ، لأن ذلك أضفى على المذهب حتميته و ثقته بالنجاح النهائي ، واستحال بدونه الإيمان بمجيء المجتمع اللاطبقي . فإلى هذه الحتمية ترجع صلابة الماركسية وحدتها الفكرية التي تهدد بانهيار التركيب الماركسي كله إن اصيب حجر واحد فيه .

اكتشفت كل من هذه الأيديولوجيات قانوناً عاماً يحتم حركتها ويجعل منها تعبيراً عن روح التاريخ . فاطمأن كل منها إلى النصر النهائي على الحركات المضادة ، التي يرقبها الفشل مهما أحرزت من نصر موقت . فإذا ما رجعت إلى تشامبرلين، إلى روسو، إلى ماركس، إلى لوك ، أو إلى موراس ، تؤمن أن التاريخ يعمل لها . إنها حسب تعبير باندا ، القصة القديمة التي عايشها التاريخ دائماً ، والتي كانت تضع القدر إلى جانب دون الآخر، فأصبح القدر في هذا العصر الحتمية العلمية أو الضرورة التاريخية .

تؤكد الطبيعة الدينية ذاتها في هذه الأيديولوجيات الزمانية الانقلابية في ما تزعمه وتؤكده من كشف عن القوى الكامنة التي تعمل على توليد سعادتهم في حلقات الحتمية التاريخية المترابطة . فعندما يذكر النازيون مثلاً ، على لسان بورمان ، بأنه " كلما اعترفنا وتمسكنا بشدة بقوانين الطبيعة والحياة ازداد عملنا قرباً إلى إرادة الكلي القدرة ، و كلما أدركنا إرادة الكلي القدرة ازداد نجاحنا ". فليس من شك ، كما تذكر آرنت ، بأنهم يعنون ما يقولون . أما تأكيد الشيوعيين على "علمية" حركتهم ، وأن نجاحها النهائي أمر طبيعي لأنها كشفت عن السنن التي تسود تحولات المجتمع والتاريخ ، فأمر معروف . كذلك أيضاً الأيديولوجية الليبرالية ، فقد أكدت تركزها على قانون تاريخي عام يعمل عفوياً وتلقائياً ، في دفع الإنسان الى السعادة والكمال .



كانت الفيزيوكراتية . وهي مدرسة ليبرالية – تعني ، في الواقع ، قانون الطبيعة ؛ انها كلمة استعملها أصحابها كي يصفوا ما أسماه دوبان دي نيمور " بعلم النظام الطبيعي " . كان الليبراليون في القرن الثامن عشر يشاركون معاصريهم بمفهوم عن النظام ، يتفرع عن الفيزياء النيوتونية . وكانوا يريدون أن يروا في عالم المظاهر التاريخية الاجتماعية ما رآه نيوتن في المظاهر الطبيعية ، فأعلنوا أن المظاهر التي يعانيها الناس لا تتحرك تبعاً للصدفة ، بل هي ، على العكس، منظمة ، وتخضع لنظام مدهش في دقته .

***

تصوّر جميع الأيديولوجيات الانقلابية ذاتها كحركة خير ضد قوى الشر في العالم ، وتتخيل غدها معركة بين هذه القوى ، وتؤمن بحتمية النصر فيها . أشد التجارب– وخصوصاً في الايديولوجيات الغيبية . لا تفت في عضدها ، لأنها تنظر دائماً إلى التاريخ كمعركة دائمة بين قوى الشر وبين النظام العام الذي يسود الحياة . فكل صعوبة أو أزمة جديدة تكون حلقة جديدة فقط في معركة متواصلة ، نهايتها الأكيدة انتصار الأيديولوجية .

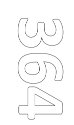
نجد هنا ولأول وهلة أحد ألغاز الأيديولوجيات الانقلابية الأولى . فالحرية والتحرر يشكلان ميزة أساسية فيها ، ولكن الحتمية التاريخية تشكل ميزة أخرى أساسية لا تقل أهمية ، بل تفوقها أثراً . فالانقلابيون كانوا يرون أنفسهم ليس فقط دعاة حرية وتحرير ، بل عملاء تاريخ وحتمية تاريخية . ولكن ما يخال لنا بأنه تناقض أساسي يستقطب الأيديولوجية أو بأنه لغز من الغازها ، يخسر هذا المظهر، عندما نمعن النظر بالأمن إذ ينكشف لنا ، آنذاك ، أن هناك صلة وثيقة تقوم بين الوجهين ، وأنهما ، بدلاً من أن يستثنيا الواحد

الآخر، يكمل بعضهما بعضاً ويعتمد عليه . ففي كل أيديولوجية انقلابية تلازم الحتمية عنصر الحرية وتبرز وكأنها وحي لها . أما الطريق الذي يحقق ذلك أو يصل بين الاثنين فهو الوعي الثوري . فكل أيديولوجية انقلابية تحدد معنى الحرية بوعي للحتمية أو لحركة القانون العام الذي نقدمه ، وبقابلية على التعبير عنها .

إن الحرية تنشأ ، من ناحية فلسفية عامة ، في مراس حر للإرادة ، ولكنها تعني ، من جهة انقلابية ، قدرتنا على صنع ما يجب صنعه ، وما يجب أن نعمله يستوحي دائماً فكرة نظام طبيعي عام . تعني الحرية ، على هذا الصعيد ، قدرة الالتحام مع النظام ، وقدرة التعبير عن القانون العام الذي يكمن فيه .

فالتقليد المسيحي ، ويرجع بذلك إلى التقليد الكلبي قبله ، علّم بأن حرية الإنسان وفضيلته ترتبطان بخضوعه لقانون عام ووعيه له . حاول معظم علماء اللاهوت في المسيحية دائماً البرهان بأن جميع الأعمال والنشاطات الإنسانية تخضع للقدرة الإلهية ، وأن ليس من شيء فيها يحدث صدفة ، وأن جميع الأحداث التاريخية محتومة مقدماً، وأن حرية الإنسان تعني الاعتراف بذلك. إن عقيدة المحخلاص في البروتستانتية مثلاً تعني ، بكلمة أخرى، اعتماد الانسان المطلق على إرادة الله ، وتستثني بالتالي الحرية إلا بالقدر الذي يرجع به الإنسان إلى الله .

نادى روسو نداء صارخاً بالحرية ، ولكن الحرية التي أرادها للفرد ليست تلك التي يحيا بها الفرد لذاته ، فلا يصنع سوى ما يلذ له . إنها حرية



جديدة تقوم في خضوع الإنسان للنظام الطبيعي ، في الطاعة للإرادة العامة ، وليس لأي إرادة خاصة .

كانت النازية تجد أيضاً أن الفرد يبلغ أعلى درجات الحرية عندما يخضع إرادته لإرادة الأمة العامة .

رأت الماركسية ، في التقليد ذاته ، أن الحرية هي وعي للضرورة أو الحتمية ، ووصف ماركس الديالكتيكية المادية التي تشكل جوهر الماركسية بأنها " ليست سوى علم سنن حركة وتطور الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر"؛ ليست الحرية سوى وعي لتلك السنن . قالت الهيجلية التي ترجع الماركسية إليها بالشيء ذاته . فأولى القضايا التي أراد هيجل حلها كانت قضية الحرية . وقد ظن أنه وُفق إلى حل لها ، عندما وافق بين إرادة الإنسان الذاتية وبين النظام الموضوعي للكون ، فجعل الحرية تنطبق مع الضرورة أو وعياً لها . يستخدم التاريخ في الهيجلية ميول الإنسان وغرائزه ومشاعر الناس في مقاصد لا يعيها الفرد . ولكن عندما يصبح الإنسان واعياً للعقل في التاريخ يصبح حرّاً، لأن الحرية الحقيقية هي انسجام العقل الفردي مع العقل العام .

هذا المفهوم في الحرية شائع جداً في الفلسفة . كان كنت يتكلم باسم الكثيرين عندما أشار إلى أن حرية الإنسان تتحقق له عندما يخضع لفروض قانون أخلاقي عام ، وأن معنى الحرية هو في وعي هذا القانون والتعبير عنه .

ينطبق هذا أيضاً على الأفكار الفلسفية في علاقتها مع التركيب العام الذي يتألف المذهب الفلسفي منه . فإن إدراكها يستحيل إن نحن جردناها منه ونظرنا إليها على حدة . نادى برجسون مثلاً بالحدس وبموقف لاعقلاني ، ولكن

لاعقلانيته لم تكن من النوع الذي بشرت به الرومانطيقية والذي يعني معارضة للعقل والعلم والفكر، بل كانت لاعقلانية تعمل مع العلم والعقلانية ولا ترفضهما.

أنكر فرويد الدين وأنكر أن يكون هناك شيء يسمى بالعقل أو الروح منفصلاً عن الدماغ ، ولكنه لم يكن مادياً ، فأكد أن طبيعة العقل والمادة لا تزال مجهولة تماماً .

***

إن مبدأ الحتمية التاريخية ، أو بالأحرى مفهوم قانون ، أو نظام عام يعلن عن حتمية تسود التاريخ والمجتمع ، كما يرى الكثيرون ، لا ينفي الحرية. فهو لا ينفيها ولا يؤكدها ، لأن القضية لا يمكن أن تُثار وتنحصر في هذا الصعيد المنطقي النظري ، كما جرت عادة الفكر الفلسفي حتى الآن . ففاعلية هذا المفهوم في بعث الحرية ، وتوسيعها وتأكيدها ، أو في إضعافها وتجميدها تعتمد قاعدة نفسية تاريخية ، وليس قاعدة منطقية مجردة . إنه مفهوم يعتمد على الأوضاع التاريخية النفسية التي يعمل فيها على تأكيد حرية وارادة الإنسان أو تعسير و تجميد حريته وإرادته . فالأوضاع تلك هي التي توجهه تجاه الخلق الإرادي وسيادة التاريخ ، أو تجاه السكون والجمود والخضوع للتاريخ . إن فاعلية مفهوم الحتمية في تأكيد الحرية أو نفيها هو نتيجة علاقتها بهذه الأوضاع وليس علاقتها المنطقية المجردة بمبدأ الحرية .

فمن ناحية واقعية موضوعية ، لا فرق ، في الواقع ، إن كان هناك حتمية تاريخية أم لم يكن ، أو نظام يسود التاريخ يمكن البرهنة عليه علمياً أم لا ، لأن حتمية أو نظاماً من هذا النوع لا يمكنه البرهان عن ذاته إلا في نهاية الطريق ، أي في نهاية مستقبل الحركة أو التاريخ ذاته ؛ ولأن الإنسان يكون

منشغلاً ، أثناء ذلك ، بتحديد سلوكه وسيادة وضعه ، ويظل الشك يراوده حول نهاية التاريخ والحركة ومظاهرهما . فإن الأمر الأساسي في هذا المفهوم ، مفهوم الحتمية التاريخية أو القانون العام الذي يسود التاريخ والمجتمع ، هو التركيب النفسي الذي يعمل فيه أو يولده ؛ ولكن بما أن أي مفهوم فلسفي لا يوجد بشكل مستقل عن التركيب التاريخي الذي يبرز فيه وعن القوى والاتجاهات التي يعمل فيها ، فإن أثره يعتمد ، في الواقع ، على تلك القوى والاتجاهات ويرتبط بها . إننا لواجدون في التاريخ دوماً أن المفهوم الفلسفي أو العقائدي الواحد يؤدي إلى نتائج مختلفة متناقضة ، عندما يكون في أوضاع تاريخية مختلفة . فهو يؤكد الحرية والثورية مرة ، ويوحي بالجمود والاستكانة والرجعية مرة أخرى .

انتهت المثالية المتطرفة أي الفلسفة القائلة بأنه لا يوجد شيء خارج العقل أو الروح عند البعض كأفلوطين والفلاسفة البوذيين وشوبنهور إلى إهمال العالم الموضوعي كعالم خيالي غير حقيقي ، ومن ثم إلى إهمال التاريخ كشيء مجرد عن أي معنى . ولكن المثالية على يد فلاسفة آخرين ، من أفلاطون إلى هيجل وفخته وكروشه ، أعطت أهمية كبرى للتاريخ وانتهت ، في الواقع ، بموقف ثوري متفائل .

قادت النظريات المتعاكسة حول الطبيعة الإنسانية ، كالقول بأنها طبيعة خير، أو بأنها طبيعة شر ، إلى نتائج اجتماعية سياسية مماثلة ؛ وهذا يعني أن مفاهيم من هذا النوع هي حيادية في ذاتها ، وبأن خيرها أو شرها يرتبط أولاً بالأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تباشر عملها فيها .

ربط الموقف الفلسفي اللاعقلاني بموقف رجعي أو جامد ، كما درج على ذلك كثيرون من المفكرين ، هو في الواقع مفهوم سطحي ، لأنه يجرده من الأوضاع التي تلازمه دائماً وتعطيه معاني مختلفة . نقض الرجعيون والمحافظون الفرنسيون العقلانية الفرنسية وثورتها الليبرالية ، لم يكن ذلك يعني أن المذاهب اللاعقلانية يجب أن تكون رجعية أو محافظة . فإذا كانت لا عقلانية دي ميتر أو ستال محافظة ، كانت لاعقلانية سوريل ثورية . واذا كان من الممكن الرجوع إلى لاعقلانية مفكرين كبورك وسافيني في تبرير موقف محافظ ، فيمكن الرجوع أيضاً إلى لا عقلانية البرجماتية أو الوجودية أو السيكولوجية السلوكية في دعم موقف ثوري وتبريره . كانت عقلانية سقراط محافظة وأما لاعقلانية فرويد فكانت ثورية .

كانت فلسفة هوبز فلسفة مادية ، ولكنها لم تنته في موقف سياسي ثوري كما يتراءى لمنطق الذين يقرنون المادية بالثورية ، بل في موقف سياسي محافظ . آقام دعاة الملكية والحق الإلهي الديني دفاعهم على أساس فلسفي لا عقلاني ، ولكن هوبز ، ذا الفلسفة المادية ، دافع أيضاً عن سلطة الملك وجعلها مطلقة بإعطائها فلسفياً لا عقلانياً .

كان الفرد وحقوق الفرد همّ هوبز الأول ولكن الفردية تلك قادته إلى الدعوة لسلطة سياسية مطلقة في الدولة ، وليس لسلطة محدودة كما فعل الذين نادوا بالفردية ذاتها ، من أمثال لوك .

تأتي التجريبية والمادية عادة مع الليبرالية والراديكالية ، غير أن هوبز كان ملكياً وهيوم محافظاً ، وسانتيانا محبذاً للفاشية . دل هيجل على وجود علاقة وثيقة بين الموقف المحافظ وبين الإيمان بسلطة الدولة التامة ، ولكن

مفكرين سابقين محافظين من أمثال هوتمن ومونتسكيو ، كانوا ليبراليين ، قاوموا سلطة الدولة المطلقة . كان هيجل أيضاً مرجعاً لمدرستين ، واحدة يسارية ثورية والأخرى يمينية محافظة . وكان هناك مفكرون من أكثر من نادى بسلطة الدولة المطلقة . من بودان إلى روزنبرج ولكنهم كانوا يحتقرون المواقف المحافظة ، يتضح هكذا أن ليس هناك علاقة ضرورية بين الموقفين . يعتمد لوك أو جافرسن فكرة العقد الاجتماعي في تبرير الثورة ، ولكن آخرين كبورك يعتمدونها في نقض الثورة .

يبرز هناك اتجاهان أساسيان في الفكر الألماني السياسي التاريخي . اتجاه يقدس الدولة والسلطة والحرب والتوسع ، واتجاه يقدس الفرد والعقل والحرية الشخصية ، و يعتبر كل أمة واقعاً مقدساً لا يجوز التجني عليه ، وينظر إلى الفرد ككائن عقلاني فاضل . لم يكن تغلب الاتجاه الأول في النازية نتيجة علاقة منطقية ، بل نتيجة أوضاع قامت في الربع الثاني من القرن العشرين .

رأت الفلسفة الاجتماعية القائلة بأن الصعيد الاجتماعي ، صعيد المظاهر الاجتماعية الثقافية ، يشكل حقيقة مستقلة في ذاتها ، مميزة بشخصية منفردة عن شخصية الأفراد الذين تتركب منهم ، وبأن الكيان الاجتماعي شبيه بالكيان العضوي ، يماثله في حركته ونموه وتركيبه ، ولكنها قادت إلى مواقف أيديولوجية مختلفة .

على الجانسانيسم مثلاً ، من ناحية منطقية ، أن يقود إلى نوع من اللامبالاة الأخلاقية بسبب ما ينطوي عليه من اعتقاد بأن ليس هناك من جهد إنساني يستطيع أن يحقق أي أثر في قضية خلاص الفرد . أما الحركة

اليسوعية التي تبعت تعاليم مولينا ، اللاهوتي الأول فيها آنذاك، فكان يجب أن تقود إلى أخلاقية قاسية متقشفة ، يحاول الإنسان فيها أن يتبع طريقاً وعرة لتحقيق خلاصه ، لأنها آمنت بقدرة الأعمال على مساعدة الإنسان في تحقيق ذلك الخلاص ؛ غير أننا نرى بأن الجانسانيسم ، بدلاً من ذلك ، ألزم أتباعه برفض العالم وممارسة حياة تقشفية صارمة ، هدفها إلغاء أي شكل من أشكال الكبرياء ، ومحبة الذات والطموح ، والأهواء ، وان الحركة اليسوعية اعتمدت وسائل وأساليب ملائمة جذابة في تحقيق الانسجام بين أخلاقية دنيوية وبين الإيمان المسيحي .

يقول سارتر، في نقضه للمادية التاريخية بأنها ، بما تنطوي عليه من حتمية ، تناقض الروح الثوري . رأى ويليام جايمس أيضاً أن الحتمية المنسقة التي تعتبر الجهاد والصراع عبثاً ، تعجز عن السيادة التامة ، لأن الوضع الانساني يفرض على الفرد ميلاً لا يمكن تجاهله ، وهو الصراع مع الحياة وقواها . لذا ، نالت المذاهب التي تقول بهذا الميل أو تفسح في المجال له ، نجاحاً كبيراً ، على الرغم مما قد انطوت عليه من تناقض وإبهام . أما تلك التي ترفض تبريره ، فإنها تعجز ، في رأيه ، عن الظفر .

هذا الموقف بعيد عن الواقع والصواب ، لأنه يكمن في تجريد الحتمية من الأوضاع التاريخية المختلفة التي تعطيها معناها فتجعلها مرة ثورية ، ومرة أخرى جامدة تعثر الموقف الثوري .

توّلد هذه الحتمية التي تبرز في قانون عام يسود حركة التاريخ والمجتمع ، والتي تميز الايديولوجية الانقلابية عادة ، حرية وسيادة على الخارج في طور الأيديولوجية الأول أو الطور الديناميكي . والشعور بوجود هذه

الحتمية وسيادتها في التاريخ ونزولها إلى أعماق النفس الانقلابية يورثها حرية ونشاطاً وحيوية غريبة . لأنها تكون آنذاك في تناقض حادّ مع الخارج الذي تحاول أن تبنيه على صورتها ! لهذا ، فإن الحتمية التي تنطوي عليها الأيديولوجية الانقلابية آنذاك تولّد شعوراً من الثقة والاطمئنان ، لأنها ترى أن سنن الحياة والتاريخ تعمل في سبيلها . فليس هناك من شعور يعطي الإرادة الإنسانية حيوية ونشاطاً كهذا الشعور، وليس من شيء يفوقها في رفعها ، أو في جعلها تشعر بأنها تمتنع على الفشل . " إذا كان الله معنا ، من يستطيع الوقوف ضدنا ؟ " .

نتعرف هنا إلى أحد الأسباب في نجاح المسيحية والإسلام والكالفينية ، وفي انتصار الليبرالية والشيوعية والنازية . خلق الكالفينيون عالماً جديداً في أميركا ، ولكن اليسوعيين الذين كانوا يكتبون باستمرار عن حرية الإرادة ، عجزوا عن بناء شيء من هذا النوع . بنى الأولون عالماً وفر وضعاً ملائماً للإرادة الخلاقة والعمل الديناميكي ، ولكن الآخرين بنوا عالماً يسوده الثبوت والجمود والاستعباد النفسي ، مما يعطينا مثلاً واضحاً عما نعنيه عندما نقول بأن الحتمية تولد حرية من الخارج وسيادة عليه في طور الأيديولوجية الأول . فالكالفينية حققت ذلك عند انطلاقها ، ولكنها أصبحت الآن عاجزة عن إتمام عملها . فعندما ننظر إلى القانون العام كشيء خارجي ، أي عندما يعجز هذا القانون عن التحول إلى النفس ، فإنه يجمّد قوى الإبداع والخلق فيهما ؛ ولكن، إن هو استطاع ذلك ، فإنه يُثيرها وينشطها نشاطاً هائلاً في تحقيق ذاتها في الخارج . يتحقق له الأمر عادة عند ظهور الأيديولوجية ، ولكن بعد أن تبني عالمها وتأخذ في اجتراره ، تصبح حتمية هذا القانون العام شيئاً خارجياً ، أي تتحول من الداخل إلى الخارج ، وعندئذ تصبح عبئاً وعاملاً يحد من نشاط

الإرادة وحيويتها . إن ما يحدث هنا ، يحدث أيضاً للايديلوجية ككل . فعندما ننظر إليها كشيء خارجي يقف خارج النفس ، تنتج في حياتنا وضعاً ثابتاً جامداً ، ولكن عندما نحس بها كتجربة باطنية ، فهي تدعم حرية الفرد وتتحول إلى مصدر من القوة يدمركل عثرة تقف أمامه .

هكذا نرى في التاريخ ، أن الاسلام والمسيحية ، الكالفنية واللوثرية ، العقوبية والليبرالية ، الماركسية والنازية ، قادت جميعاً إلى موقف إرادي على الرغم من تبشيرها بشكل معين من الحتمية ، تؤمن أن ما يحدث في التاريخ محتوم أو بأن التاريخ يتبع مجرى معيناً ليس بإمكان الإنسان أن يغيّره ، وخصوصاً أولئك الذين يقاومن هاته الحركات . فمقاومة هؤلاء تنتج ، في الواقع عكس ما يراد منها ، لأنها تساعد على ظفر الايديولوجيا النهائي . فالحتمية التي تظهر في قانون إلهي او طبيعي أو بيولوجي أو مادي ، تعطي المؤمن ثقة واطمئناناً ، يجعلانه يشعر بأنه على الطريق القويم الذي يقود حتماً إلى الانتصار ، وبأن من المستحيل أن يخسر . دلل المؤمنون الذين عبروا عن صورة أو منطق هذه الأشكال الحتمية في الايديلوجيات الانقلابية ، على موقف إرادي ثوري حر بالغ الأثر في أطوار هذه الايديولوجيات الأولى ، وهو موقف يعني ، في الواقع ، مساعدة ما يتحتم حدوثه ، مما يشكل تناقضاً منطقياً ، ولكنه كان يقود إلى موقف إرادي انقلابي . لهذا، أخطأ البعض ممن رأوا، كشلايرماخر، بأن عنصر الاستكانة والخضوع أو عنصر الاعتماد الساكن على الحقيقة الدينية يشكل عنصر الدين الأول ، لأن ذلك يتوقف على الطور الذي يكون الدين واقفاً عنده . ففي دوره الديناميكي الأول لا يعرف الدين الاستكانة أو السكون، مما يشكل ظاهرة تلازمه بعد أن يكون قد خسر حيويته .

ابتعد كروشه عن الواقع أيضاً ، عندما أكد بأنه يجب على دعاة الحرية الإنسانية أن يقاوموا بجرأة كل ضرووة ميتافيزيقية أو سببية . فما قلناه في غيرها يصدق عليها أيضاً . وهي، وإن كانت من ناحية منطقية فلسفية مجردة تنفي الحرية وتلغيها ، فإنها من ناحية سيكولوجية تاريخية قد تنفيها أو تؤكدها تبعاً للأوضاع التي تعانيها .

لهذا، يستحيل علينا إدراك هذه المفاهيم الفلسفية بشكل مجرد ، لأنها ترتبط دائماً في معناها بأوضاع تاريخية اجتماعية متغيرة ، تبدّل من هذا المعنى. باستطاعة من يقف موقف المراقب خارج هذه الأيديولوجيات ، رؤية هذا التناقض بين حتمية القانون العام وبين حرية الفرد أو ضرورة العمل الثوري جلياً . ولكن ، من ناحية سيكولوجية تاريخية ، تميل الأفكار إلى تقوية بعضها البعض . كان غاندي يقول بأن من يتملكه إيحاء العدالة لا يستطيع أن يبقى عند صعيد التأمل ، بل يجب أن ينزل إلى العالم كي يحقق العدالة . إن الشيء ذاته يصدق على الانقلابي الذي يتملكه الولاء للقانون العام الذي يسود الأيديولوجية . فمهما كانت الحتمية التي ينطوي عليها القانون شديدة ، لا يسع الانقلابي ، مدفوعاً بقوة الإيحاء الباطني ، سوى الصراع العنيف لتغليب الأيديولوجية ة لأنها تكون آنذاك حتمية خلاقة تحاول أن تلائم بين اعترافها بنظام موضوعي وبين حرية الفرد ، مما يجعل حرية الفرد تعتمد على وعيها للنظام والعمل معه .

سلك معظم الذين أعلنوا في التاريخ عن إيمانهم ، بشكل من أشكال الحتمية أو بضرورة شاملة ، وكأنهم آمنوا بحرية الاختيار . يدلنا ذلك على أن الحرية هي صفة ملازمة للإنسان ، وأن ديالكتيكها أو عملها هو جزء من طبيعة الإنسان أو ، على الأقل ، من المزاج الذي يولده فيه تفاعله مع الوضع

الإنساني والتاريخ . زعم الشيوعيون أنفسهم لحتميتهم علمية لم تزعمها أي حتمية في ايديولوجية انقلابية اخرى ، ويعترفون بأنه من الممكن لهم ذاتياً أن يخطئوا ، على الرغم من ديالكتيك التاريخ الصارم ، الذي لا يكشف لهم عن ذاته بشكله الكامل ؛ لهذا نراهم مضطرين أن ينبئوا بتطوره ، وقد يكون إنباؤهم خاطئاً . ولهذا أيضاً ، ليس هناك ، من ناحية سياسية استراتيجية ، فرق بين مذهب ذي ضرورة ديالكتيكية محضة وبين مذهب آخر يدع للصدفة للظهور مكاناً .

تعجز الأيديولوجية الانقلابية التي تعترف بحتمية تاريخية أو نظام موضوعي يسود التاريخ عن العمل بموجب هذا المفهوم الذي يؤدي ، منطقياً ، إلى الاستكانة أمام التاريخ ، لأن كل أيديولوجية من هذا النوع تبرز بغية تدمير النظام الاجتماعي العقائدي السائد ، و هي تحتاج في سبيل هذا القصد ، إلى حشد جميع القوى الفكرية والأخلاقية التي تستطيع حشدها لتحقيق غايتها .

نشوء الأيديولوجية الانقلابية يعني صراعاً بين مختلف الفئات والطبقات ، واستقطاباً اجتماعياً سياسياً عاماً بين الذين يدافعون عن التقليد ، وبين الذين يريدون إزالته ، مما يعني أن هذه الطبقات تحاول أن تسود الواحدة الأخرى ، فيفرض على كل منها أن تبرر موقفها ، وهذا يجعل من الضروري أن تعبر كل منها عن ذاتها بموقف فلسفي يحاول نقض حجج الخصم وتوجيهها ضده .

ينطوي مفهوم النظام العام الحتمي الذي يسود المجتمع والتاريخ دائماً على تناقض بين الفكر والعمل . هذه الثنائية بين الحتمية والحرية عريقة وأصيلة في التركيب الإنساني العقلي ، وحتى تكون على ما هي عليه ، وجب

إما أن تكون غريزية وإما أن تعبر عن حاجات أساسية في وضع الإنسان العام، وهذا هو الأصح . فهو ازدواج يرجع إلى شعورين قويين في الإنسان . فالمفهوم الحتمي يلبي حاجة الإنسان لمبدأ عام ينظم المظاهر والمتناقضات المتعددة التي تحيط به من كل جانب والتي تولد في الإنسان قلقاً أساسياً مزعجاً ، يتشوق إلى تفسير عام يهدىء من بلبلته واضطرابه . فالحتمية تعطي الإنسان شعوراً بالقوة ، وبالقدرة على سيادة الخارج ، وبالكشف عن القوانين التي تسوده ، والإيمان بأن مجرى العالم أو التاريخ منظم يمدّ الفرد بشعور بالطمأنينة، ويساعده في التنبؤ عن المستقبل والحيلولة دون حدوث نتائج سيئة . ولكن الناس إن أرادوا أن يتسلطوا على الطبيعة ويسودوها ، فإنهم لا يريدون ، من ناحية أخرى ، أن يروا الطبيعة أو التاريخ يسودانهم . يبرز هذا الازدواج ، في هذه الناحية ، لأن مفهوم الحرية يبرز في العمل أو الميل للتأثير في الخارج . وعندما يعتمد أيديولوجية انقلابية ، يعاني الإنسان الميل لحركة تنطلق من الداخل إلى الخارج . يظهر هذا السلوك آنذاك وهو محتوم بقوى نفسية وبدائية ذاتية .

دور الشعارات والرموز

في الايديولوجية الانقلابية

تعني الأيديولوجية الانقلابية صورة إنسانية جديدة تحاول أن تفرض ذاتها على الواقع ، وعملاً سياسياً ثورياً يحوّل الواقع تبعاً لها ، مما يؤدي إلى جعل تركيبها الايديولوجي يخسر الكثير من العقلانية ، لأنها تجد نفسها مضطرة إلى اعتماد عناصر " اسطورية " وعاطفية ، تقدمها على الفكر والعقل ، وتحاول ان تخلق فيها الأوضاع التي تبررها . لهذا ، تتحول الايديولوجية إلى شعارات وطقوس تردد فرضياتها بشكل عاطفي وبصورة مطلقة ، لأن التحول ذاك يحفظ نشاطها وحيويتها أمام الوقائع التي تنقضها وتتمرد عليها .

تتركز الايديولوجية الانقلابية وتبسط وتوحد وتصهر الفلسفة الاجتماعية الانقلابية التي تتقدمها وترافقها . ثم تأتي الشعارات بدورها لتركز وتبسط الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، كي تنفتح ، فتصبح مستساغة للجماهير. الشعارات والطقوس هي الوسائل التي تعتمدها الايديولوجية في تأكيد ذاتها وتثبيت جذورها النفسية . القصد الأول منها تثقيف الجماهير والناس بروحها ، وبلورتها بشخصيتها ، والحيلولة دون قيام لا مبالاة في قضايا الإيمان الجديد . يلوح التبرير الأساسي لها بالأثر الذي تمارسه على وضعية الفرد النفسية العامة.

يمثل كل شعار من شعارات الايديولوجية الانقلابية أحد عناصرها الأساسية الذي يعطي أو يجسد مجرداتها في شكل حسي ملحوظ ، كما ان المجردات أوالمبادىء المجردة تفسر وتشرح المعنى الكامن وراء الشعارات . لا تقتصر هذه الخاصة في تبسيط الأشياء على النازية ، كما حاول بعض نقادها

كباريو أن يفعل . فالايديولوجيا الانقلابية تحاول دائماً أن تجد حلولاً لجميع انواع المشاكل والقضايا التي تفترضها ، وتقدمها بشكل مبسط ، يقربها من ذهن الفرد العادي ، فلا يشعر بصعوبة كبيرة في فهمها وهضمها ، ينطوي هذا التبسيط في الايديلوجيا على جاذبية ساحرة ، لأنها حركات تتجه إلى جماعات تعيش في عالم يسوده القلق والفوضى . تنشأ في وضع مبعثر متفكك ، خسر فيه الفرد تجاوبه وصلته الحية مع المجتمع ، فأصبح بدون جذور ، فهي تحاول لذلك إحياء تلك الصلة . وبما أن الوضع المبعثر يصيب الجماهير بشكل عام ، وبما ان الجماهير لا تستطيع التزام الايديولوجية عن طريق مضمونها الفكري الفلسفي المحض ، تلجأ الايديولوجية عندئذ إلى رموز مادية من شارات ، وكلمات ، و علامات ومهرجانات ، وطقوس، وعبادات، إلخ... تثير بها الفرد ، بما تنطوي عليه من عاطفة ، فتولد فيه شعوراً بدائياً بالانضواء والولاء . فالتحية الخاصة مثلاً ، وقد تبدو تافهة في أهميتها ، هي في الواقع من أهم مظاهر هاته الناحية ، لأنها تضع مباشرة وعفوياً فردين أو أكثر في ظل الايديولوجية وتحت أنظار الجماعة.

تعتمد كل أيديولوجية انقلابية على مجموعة من الشعارات ذات قوة تحريض شعوري هائلة ، تتولد حولها المشاعر الجماعية وتتركز فيها . تعطي الرموز الحركة الانقلابية درجة من الوحدة والتماسك والتجاوب الوجداني ، لا يمكن لأي منطق في تبرير المنافع الواحدة ، أن يحل مكانها .

فسّر جون لوك ، مرة ، الوثنية بأنها نتيجة لميل إنساني طبيعي إلى الرجوع إلى أشياء وصور بسيطة حسية والاعتماد عليها ، لأن مجردات الفكر وتعقيداته كانت صعبة لدرجة لا يستطيع بها سوى عدد قليل من الناس أن يبقوا في دنيا عقلانية مجردة .

تكلم لوك بالماضي ، غير أن هذه الخاصة تلازم الوضع الإنساني دائماً . فالوضع الحضاري لا يضعفها ، بل باستطاعتنا القول– حتى الآن على الأقل– إنه يزيد من دورها وأهميتها . رأى كثيرون من المفكرين كفيكو، ولوك ، وفونتانال ، وهارتلي ، وفرويد ، و ليفي برومل أن العقل البدائي هو عقل حسي، وأن عقل الإنسان الحضاري عقل يتميز بكفاءة على التفكير المجرد . حاول هارتلي البرهان على ذلك بأمثلة عديدة ، استقاها من سلوك الأطفال والأفراد العاديين والحيوانات. ففقدان الكفاءة النظرية المجردة هي الميزة الأولى في العقل البدائي . لا شك أن القرن العشرين أعطى تكذيباً صارخاً لهذا الموقف . لا تزال خرافات الدين التي جعلت هيوم ييأس من إمكانية تحويل الجماهير الإنسانية إلى شيء يشبه ديناً عقلانياً كما كما كانت ، وقد أضيفت إليها آشكال أخرى في التجارب الأيديولوجية الحديثة .

***

أكد كثير من الانقلابيين ، ابتداء من جودوين وباين وانتهاء بهتلر، بشكل صريح مباشر ، ضرورة تلك الشعارات التي تبسط المذاهب . اتهم بانتام التعقيد ورفضه كمصدر للخداع ، وجعل من البساطة شيئاً يتميز بصفة إلهية يناديها كما ينادي الآلهة : " أيتها البساطة النادرة ، وصيغة الجمال ، والحكمة، والفضيلة : وكل شيء بهي !.. " .

تميل الأيديولوجية الانقلابية ميلاً أساسياً قوياً قاهراً إلى التعبير عن ذاتها في صور حسية ، بدلاً من المدركات ، في أشكال تتجه إلى الحواس والمشاعر ، بدلاً من التراكيب العقلية . أثر الكلمات في سلوك الإنسان قوي لدرجة تبرر القول بأننا نتجه بقوة الكلمات أكثر من أي قوة أخرى . قد تأخذ

الأفكار والحقائق التي تعبر عنها الكلمات الأولوية في فكر قلة من المفكرين، ولكن بالنسبة إلى جماهير الناس والأكثرية الساحقة منهم ، لا شك أن العبارات نفسها تتقدم على الأفكار والحقائق التي تمثلهما لدرجة ينسى معها الفرد العادي تلك الأفكار والحقائق ، فيجد في الكلمات ذاتها وفي قوتها وسحرها ومعناها ، قواعد وجذور سلوكه ، وليس في التركيب الفكري الذي يبررها ويسبغ عليها وجودها . الكلمات تلك بالنسبة لجمهرة الناس هي الحقيقة لا الحقائق التي تصفها ، وهي أساطير وجوده ، الأساطير التي تنسج هذا الوجود .

أهمية الكلمات المقدسة واضحة في جميع الأديان . فالكلمات تضبطها وتسودها وتنظمها . نشأ العالم ذاته تبعاً للمسيحية نتيجة عبارة : " و قال الله ليكن هناك ضوء... ". يتضح سحر الكلمة خصوصاً في الصلاة والطقوس ، في بعض العبارات أو الشعارات التي تردد إلى ما لانهاية . يطالعنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية . فكلمات كالصراع الطبقي ، أو البروليتاريا ، أو البورجوازية ، أو حقوق الإنسان ، أو كفاحي والفوهرر إلخ ... هي كلمات تعمل عمل السحر في أنفس الأتباع .

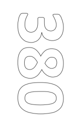
تتضح أصالة هذه الخاصة في الأيديولوجيات الانقلابية أكثر عندما نمعن النظر في تجارب الفرق الدينية ، التي حاولت تجريد الدين من الطقوس والمظاهر الخارجية ولكنها ما لبثت أن وجدت نفسها تقيم طقوساً وشعارات أخرى . فسكوت الكواكرز مثلاً اتخذ طابعاً مقدساً كالقداس ، ولباسهم شعار جديد لا يتميز في معناه عن غيره من الشعارات . تؤكد تلك الظاهرة اعتماد الشعارات والطقوس للتبشير بالفكرة ، ذاتها في جميع الأدوار التاريخية ، وهي تعبّر عن واقع نفسي يدل بأن الناس عامة والجماهير خاصة ، ينجذبون

بالطقوس والشعارات لما تنطوي عليه من إيحاء نفسي جماعي ، على الرغم من أنها قد تولد الكراهية والازدراء لمن يعمل بها .

تبشر الأيديولوجية الانقلابية بوجود جديد وتعلن عنه في مبادئها ونظرياتها ولكن الطقوس والشعارات تنظم وتوجه عملها وحركتها . لا تستطيع القوى السيكولوجية التي تولدها الايديولوجية الانقلابية أن تبقى محصورة في ذهن الفرد ، لأنها تخسر بذلك ، مع الوقت ، حقيقتها الموضوعية . لهذا ، كان من الضروري إقامة وسائل ووسطاء يتخذون شكلاً مادياً بين الفرد وبين الأيديولوجية ، كي يمسي بإمكانها وعي ذاتها وخلق المشاعر التي تغذي هذا الوعي . فكل مرة يجتمع أتباع الأيديولوجية أمام أعلامها ، أو يقسمون بالولاء لها ، وكل مرة ينشدون أناشيدها و يحيون باسمها أو يحملون شاراتها ، تجدد الوسيلة المادية التي يستخدمونها العواطف الضرورية لدعمها وترسيخها في شكلها الجماعي .

ففي مشاركة من هذا النوع ، يساهم فيها الأتباع بتقديس الأشكال المادية ، يشعر هؤلاء بتجاوب وجداني متبادل ، ويقيمون بذلك الوحدة مع الأيديولوجية . كانت الشعارات والطقوس إذن ، بما تنطوي عليه من قوة في توحيد الناس ، عنصراً أساسياً في كل ايديولوجية انقلابية . فليس في تاريخ الإنسان من ايديولوجية واحدة ، مهما كانت عقلانية ، استطاعت أن تؤكد ذاتها دون الاعتماد على الشعارات والطقوس ، ودون اللجوء إلى مواقف شعورية لاعقلانية ، أو مواقف ايمانية محضة .

هذه الشعارات هي التي تبلور الأيديولوجية الانقلابية في نفوس الجماهير . فالتقدمية والفردية ، والبروليتاريا والصراع الطبقي ، والحرية

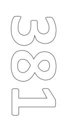


والمساواة والأخوة ، ونداء السلام والخبز وتوزيع الأرض ، وصليب المسيح ، ولا إله إلا الله ومحمد رسول الله والخ ... كلها شعارات تبسط الأيديولوجية وتجعل من الممكن تثقيف الجماهير بها وانزالها إلى أعماق النفس العامة . لهذا فهي موضوع إيمان ، وكل تردد أمامها أو شك فيها هو " كفر وإلحاد " يثير نقمة " المؤمنين ". الأيديولوجية الانقلابية هي قوة ذات طبيعة روحية نفسية ، ولكن كي يستطيع المؤمنون أن يحققوا وعياً حاداً لحقيقة القوة تلك ، وجب على الأيديولوجية أن تتحول إلى شعارات ورموز خارجية حسيه .

***

استطاعت الكنيسة الكاثوليكية مثلاً أن تكشف عن دور وأهمية الرموز والشعارات والطقوس ، فكان ذلك أحد أسباب استمرارها الأساسية . لقد أدركت ، على نقيض الكنائس البروتستانتية ، أن الإيمان هو قضية إيحاء جماعي أكثر منه قضية اعتقاد فردي ، وأن الطقوس الدينية الجماعية تولّد استعداداً للإيمان أو بالأحرى الإيمان ذاته . إن ممارسة هذه الشعارات والمشاركة فيها مادياً بالركوع والصلاة ، ورسم إشارة الصليب ، والتبرك بالماء المقدسة ، وإنشاد الأناشيد، وبالاعتراف وتناول القربان المقدس ، واضاءة الشموع وحرق البخور، ومتابعة الكاهن ومشاركته نفسانياً في الطقوس المعقدة التي يمارسها إلخ... تتقدم الإيمان وتغذيه ، لأن الإيمان ، في الواقع ، ظاهرة فيزيولوجية سيكولوجية لا سيكولوجية فقط .

كتب جيبون ، في وصفه لنتائج قرارات تيودوسيوس التي منعت الطقوس والشعارات الوثنية ، بأن "حماسة الشاعر أو الفيلسوف قد تتغذى سراً بالصلاة والتأمل والدراسة ؛ ولكن يظهر أن ممارسة العبادة الجماعية هي



الأساس الثابت الوحيد لمشاعر الشعب الدينية ، التي تستمد قوتها ، من العادة والتقليد ، والغاء هذه الممارسة العامة للعبادة ، قد يستهلك في بضع سنين فقط، نتائج وأعمال ثورة قومية عامة . ذكرى الأفكار اللاهوتية لا نستطيع الاستمرار طويلاً دون مساعدة الكهنة والهياكل " . ووجد دركهايم أن المشاركة الجماعية وما تولده من نفسية عامة كانت مصدراً للدين .

انتشرت المسيحية عن طريق الشعارات أكثر من أي دين آخر . ففي العالم المسيحي الذي كان يعج بالمدارس الفلسفية والحركات الدينية ، تبنت المسيحية أسلوباً جديداً مخالفاً لغيرها . فهي لم تتجه إلى الفكر أو العقل ، ولم تحاول تحويل حياة الأفراد بنداء فكري عقلي ، ولكن بسرد قصتها عليهم ؛ ليس بالحجة الفكرية بل برواية حدث معين ، حدث موت المسيح . كان هذا الأسلوب غريباً جداً ، حتى أن بولس نفسه أسماه ، " بجنون الرسالة ". قد يكون غريباً ، ولكنه كان أسلوباً فعالاً بسبب ما ينطوي عليه من تبسيط وصور حسية .

كانت المسيحية ، كما وصفها فاوارو، دين مساواة ولكنها ظلت طيلة قرون ، تدق أجراس الكنائس تكريماً ودعاء لأجل خلاص الأباطرة والأمراء والملوك والنبلاء من ذوي الألقاب . فهو تناقض يدل ، في رأيه ، على أن مسألة الولاء العقائدي هي مسألة مشاعر وشعارات ، وليست مسألة منطق وادراك .

تحاول الايديولوجية الانقلابية دائماً الاعتماد على شعاراتها في إعطاء فكرة معينة عن العدو، فتقدمه في صور قليلة تشوه معناه . فكل المناقشات والكتابات والرسوم حوله تشدد على بعض الميزات التي تجعل منه مجرماً ، نذلاً، كذاباً .

لا شك أن توفر الشعارات هو من الأسباب التي أدت إلى انتصار الماركسية على غيرها من المذاهب الاجتماعية الأخرى في القرن التاسع عشر . ففي دور انتقالي تسوده الأزمات ، استطاعت الماركسية أن تلبي حاجة الإنسان عامة والجماهير خاصة إلى تجسيد الأفكار . لقد وجدت أبالستها في البورجوازي؛ ولكن لم يكن هناك أبالسة في الكونتية أو البرودونية ، أو السان سيمونية . تعود البطالة الحرب، والرذائل، والأمراض وأشكال الاستثمار وجميع مفاسد العالم وشروره تقريباً إلى البورجوازية ؛ والغاء هذه البورجوازية وإنشاء الشيوعية ، هي الطريقة الوحيدة لمعالجتها .

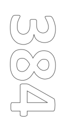
يرجع انتصار اللينينية أيضاً ، والى حد بعيد، إلى الشعارات التي وُفقت إلى استخدامها . فبينما كانت الأحزاب الاشتراكية والليبرالية في روسيا تدعو إلى مجردات عامة كالديمقراطية وغيرها ، ركز الشيوعيون جهودهم على النقاط التالية : السلام ، الخبز، توزيع الأرض، ايداع السلطة في يد السوفيات . قام السلام رمزاً لإنهاء حرب لم تدرك الجماهير كنهها أبداً ؛ وكان الخبز تعبيراً عن أزمة الجوع وخصوصاً في المدن ، والأرض عن شوق الفلاحين العارم لتملكها ، وايداع السلطة في السوفيات ، عن أمل الشعب في إلغاء البيروقراطية وفي سيادة الجماهير المباشرة ، والغاء الضرائب والخدمة العسكرية المباشرة .

استطاع الذين عاصروا الثورة الفرنسية أن يؤكدوا بأن الشعارات كانت إحدى الوسائل الأشد فاعلية في انتصارها ، وأنها استطاعت بواسطة الشعارات تلك أن تغير نفسية الشعب ، وعاداته وقيمه ، وأن تجعله يعتبر أكبر الجرائم أعمالاً وطنية فاضلة . لقد وصفوا هذه الظاهرة بقولهم أن هناك فكرة واحدة جماعية تملأ جميع القلوب ، ألا وهو فكرة تحرير الأمة واسترجاع كرامة الإنسان المفقودة . قربت هذه المشاعر بين جميع الناس ، إذ كان هؤلاء ، دون أي

معرفة سابقة ، يسلكون وكأنهم يعرفون بعضهم بعضاً ، فباريس كانت تبدو وكأنها بلد من الأخوة والمحبة في كل ما تنطوي عليه الكلمة من معنى ، وبدون أي مبالغة .

ينطبق ذلك على جميع الحركات الانقلابية الصحيحة ، أو بالأحرى على جميع الذين يشاركون فيها . فالشعارات تحول الأيديولوجية إلى مشاعر وعواطف جماعية . إنها تخلق الوحدة الشعورية النفسية الجماعية التي تحمل الأيديولوجية في التاريخ ، وتجعل الأفراد يتعاونون ويتحدون ويتكاتفون في صراع واحد . قد تكون وحدة الأيديولوحية أو ذاتيتها ظاهرية أو تكون حقيقية ، ولكنها غالباً ما تنحصر في وحدة بعض الكلمات والشعارات التي تترجم المعتقد والمشاعر . يعني الرمز أو الشعار شيئاً يمثل شيئاً آخر ؛ فهو ينطوي في شكله المادي على فكرة أو عاطفة يحاول إعطاءها صورة عنها . كان دي توكفيل أول من لاحظ قوة ، فاعلية الشعارات في الثورات الكبرى ، فذكر في دراسته حول الثورة الفرنسية ، بأن " الحكومات تخسر سلطتها باستعمالها بعض العبارات التي تثير حماسة الجماهير ضدها " .

لهذا ، كان تحويل الأيديولوجية الانقلابية إلى شعارات مبسطة ضرورة أساسية في امتداد الحركة الانقلابية . شعارات من هذا النوع تثير ولاء الجماهير وحماستها الدينية لا الأفكار الصعبة التي تفترض فكراً مثقفاً أو يقظة فكرية متواصلة في رعايتها . إنها شرط أساسي في تحويل الايديولوجية إلى الواقع ، وفي تحقيق هدف التاريخ منها ، لأن الذاكرة أو النفسية الجماعية هي ذات طبيعة عاطفية دقيقة . تؤكد الشعارات والطقوس الشعور الجماعي في أبعد وأعمق حدوده ، حيث تذوب الأبعاد الفاصلة بين الأفراد ، فيشعر هؤلاء وكأنهم أصبحوا فرداً واحداً . إننا نجد صورة واضحة عن ذلك في المجتمع البدائي ،



حيث يمتزج الفرد به امتزاجاً عضوياً ويشارك فيه لدرجة يفقد معها الإحساس بفرديته ، فلا يشعر بها إلا كجزء من كل يجد فيه مبررات وجوده . تعبر طقوس وشعارات هذا المجتمع عن هذه الوحدة وتؤكد هذا الشعور الجماعي بشكل تام ، لأن الجماعة كلها تشارك فيها مشاركة فعلية . أما في المجتمع الحديث فنجدها محدودة في عملها وتحاول خلق نوع من الشعور العام بشكل محدود نوعاً ما ، وتوليد عواطف جماعية متشابهة ، ولكنها تعجز دائماً عن الوصول إلى مرتبة تشابه المرتبة التي تعمل فيها الشعارات والطقوس في المجتمع البدائي . فهي تقتصر في عملها على جزء من المجتمع فقط ، ومشاركة القسم الأكبر من المشتركين تكون في الواقع مشاركة نظارة ، أو مشاركة خارجية، يحول دونها ودون المشاركة الديناميكية البدائية تعقد المجتمع وانتشار النقد عند الأفراد .

***

إن الأسباب التي ترجع إليها هذه الخاصة في الأيديولوجية الانقلابية عديدة يمكن إيجاز أهمها بما يأتي :

تعود أولاً إلى تعقيد الوضع الإنساني تعقيداً ينوء به أكبر المفكرين والفلاسفة ، فكيف بالرجل العادي ... تعجز الأفكار عن وصف هذا الوضع ، فلهذا نرى الفرد يخرج من هذه الصعوبة ويجد لها حلاً في شعارات مبسطة تفتح أمامه السر . النظر إلى الواقع و ترجمته عن طريق أفكار ونظريات مجردة أمر صعب المنال ، لأنه يفرض على الفرد درجة من الوعي لا تتحقق إلا لعدد قليل بين الناس . وهو وعي متعب ينوء ، حتى هذا القليل من الناس ، به ، مما يجعل الانسان يهرب من الأمر فيجسد الأفكار والمبادىء في أشياء وطقوس وشعارات حسية ، لأنها لا تحتاج آنذاك الى أكثر من الحواس كي يأخذ الفرد

علماً بها أوكي تصبح حاضرة في ذهنه لا يحتاج تلمسه لها ، بكلمة أخرى ، لدرجة من الوعي أو تركز على الوعي . عبّر كوكتو عن ذلك عندما وصف الحقيقة ، فقال " بانها عارية جداً ، ولهذا يجب أن نضع عليها لباساً جزئياً ، على الأقل ، كي يمسي بإمكانها أن تجذب أو تحرّض الناس " .

تميل العقول العادية دائمآ الى الإيمان بأن هناك حلولاً بسيطة للمشاكل التي تعانيها ، فهي تحتاج إذن تلك الشعارات العامة في تفسير الحياة . أما العقول التي تحس و تعي تعقيد الأشياء. فإنها تعجز عادة عن معاناة التعقيد بشكل مستمر فتقبل هي الأخرى على التفاسير المبسطة وتعتمد عليها . إنها أمزجة تحس ، كهاملت ، باختناق وخوف فظيع من تعدد أوجه الوجود ، ومن تعدد الحلول والاعتبارات التي يتميز بها أي وضع من الأوضاع التي نواجهها ، فتحاول أن تتجاوز الوضع في الكشف عما يمكن أن يميزه من ترابط . الأدوار الانقلابية الكبرى أدوار تتميز بهذا الطابع المبسط ، بهذا الشوق إلى تبسيط الأشياء وتوضيحها وتجريدها من تعقيدها . فعندما يكتب جون تولاند في القرن الثامن عشر بأن " البساطة هي أشرف زينة في الحقيقة "، يعبّر ليس فقط عن الاتجاه العقلاني الانقلابي آنذاك ، بل عن كل ايديولوجيا انقلابية . ليست " البساطة " زينة فقط ، بل هي ، في الواقع ، خاصة ضرورية في كل ايديولوجية انقلابية وفي تحولها الثوري الجماهيري .

كتب هربرت سبنسر بأن معظم الناس لا يستطيعون إدراك أكثر من فكرة واحدة في وقت واحد . يتضح ذلك جلياً في ميل الناس ، الذي يطالعنا في كل مكان، إلى إرجاع أحداث معقدة تعقيداً كبيراً ، لا إلى أسباب عديدة معقدة ، بل إلى سبب واحد . يتفرع من هذا الميل موقف آخر ألا وهو ارجاع جميع

القضايا والمشاكل التي يواجهها الناس إلى موقفين عاميّن متناقضين ، يقوم دور الشعارات بالتعبير عنهما .

فأمام ألغاز الحياة وقضاياها أو تعقيداتها ، وأمام عناصرها التي لا تقع تحت حصر، يحاول الانسان أن يحقق دوماً انسحابه إلى نقطة واحدة معينة تحرره من التعقيد ذاك وتبسط الحياة أمامه . كانت جميع الأيديولوجيات الانقلابية التي عاناها الإنسان تحاول تحقيق هذا القصد ، فتضعه في عالم جديد مبسط ، واضح ، ثابت يرجع بجموده ووضوحه إلى بساطته ذاتها . الإنسان الذي يجد نفسه تائهاً ضائعاً في تعقيدات الحياة وأسرارها يحاول أن ينجو بنفسه بتبسيط الأشياء، واحاطتها ببساطة عقائدية واضحة ، أو كما كتب إي جاسا، برجوع عام إلى وضع عار، إلى وضع يحرر الإنسان فيه نفسه من تعقيدات الحياة التي ، كلما نمت وتقدمت ، ازداد نطاق إمكاناتها ، فيزداد تعقيدها ، وبالتالي يزداد قلق الإنسان وألمه . إن صوت المسيح ، عندما يقول: "الحقيقة الحقيقة أقول لكم إن هناك شيئاً واحداً ضرورياً " ، أو صوت بولس عندما يقول : " إن الإنسان يضيع في القانون ، ولذلك يجب أن يزول القانون ، لأن هناك شيئاً واحداً يحتاجه الإنسان هو الإيمان ، وان الإيمان وحده كاف " ، أو صوت لوثر يردّد ضرورة التركزعلى الإيمان فقط ، أو صوت محمد يعلن حقيقة الإسلام بالاعتراف البسيط بأن " لا إله إلا الله وبأن محمداً رسول الله " ، أو صوت كونفشيوس يعلن العلاقات الخمس الأساسية ، أو صوت ماركس يعلن الصراع الطبقي إلخ ... هذه الأصوات هي نتائج منطقية أو تعابير طبيعية للايديولوجية الانقلابية التي تحاول تبسيط الأشياء الذي هو من أكثر الأشياء إيجابية بين النتائج التي تولدها المراحل الثورية الانتقالية .

ازدادت هذه الحاجة إلى تبسيط الأشياء في العصر الحديث ، بازدياد التعقيد الذي يسود حضارته . يؤكد الناس أو يصادقون على ما يدركونه ، أو بالأحرى ، ما يظهر أنهم يدركونه . ولكن بما أن إنماء الإدراك يعني جهداً فكرياً مستمراً ، وبما أن الجماهير لا تقوم بهذا الجهد المستمر في التثقيف الذاتي ، وبما أن الواقع الاجتماعي الحضاري العام متعب جداً بما ينطوي عليه من تعقيد، فإن الجماهير تحتاج إلى وسيلة بسيطة في تحقيق ارتباطها . وبما أن تعقد الواقع الحضاري يزداد ويتضاعف باستمرار، فإن إدراك الجماهير يضعف وينكمش باستمرار، وبذلك تتضاعف الحاجة إلى تبسيط علاقات ارتباطها السياسي والعقائدي .

ولّدت الحضارة الحديثة باطراد تعقيدها تذرراً شاملاً يسود العالم الخارجي ، كان ذا نتائج بعيدة بلورت ، في الواقع ، وفي أشكال وصور جديدة ، مناحي النشاط الإنساني وقواعد سلوك الإنسان . ففي نطاق العلم والمعرفة ذاته نرى مثلاً ، أنه يعبر عن ذاته في تحوّل العلم والمعرفة إلى تأكيد على الوقائع الصغيرة المنفصلة ، كبير دون اهتمام بالعلاقات الناشئة بينها ، .ودون ميل إلى تجاوزها إلى صورة تجمعها ، ودون ترجمتها أو تفسيرها .

يزيد تعقيد التركيب الحضاري من فقر وبؤس وانكماش نضج الجماهير السياسي والفكري ، لأنه يعني صعوبة أكبر في إدراك عناصره . ولكن، بما أن الحاجة إلى هذا الادراك لا تتغير، بل تستمر في وجودها ، فإن الحاجة إلى تبسيط التركيب تزداد ، وبذلك يزداد التبسيط . الخوف الذي تثيره علاقات التركيب الحضاري الحديث قوي لدرجة أصبح فيها الموت الفكري والجمود أكثر جاذبية من الحياة ومن الوعي . إدراك ما يحيطنا يعني تفسير جميع القوى التي تدخل في الموضوع ، واعلان الأسباب البعيدة والقريبة لهذا الواقع ، وايضاح

العوامل التي تقف وراءه ؛ ذلك يعني نضجاً فكرياً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً لا يمكن للفرد العادي أن يتوصل إليه. فهو يحتاج إلى التبسيط والترديد المستمر لا إلى التحليلات الاجتماعية الفكرية ، وكلما ازداد تعقد الحضارة ازداد انفتاحه للتبسيط . يحتاج الناس ، من ناحية عامة ، إلى الايمان بالحركة الانقلابية كي يعطوها الزخم الذي تحتاجه ، لا إلى علامات الاستفهام ، و عرض نقاط الضعف والقوة والمقارنة بينها . لا يقود هكذا أمر إلى أي فائدة ، بل يلغي كفاءة الحركة على خدمة الجماهير. اللغة الوحيدة التي يفهمها الفرد العادي هي اللغة المبسطة ، لغة الشعارات ، وعندما يدور الحديث حول تعقيد القوى والعناصر التي تدخل في أي عمل ثوري ، فإن الجماهيرتزداد بلبلة وفوضى، وبذلك تخون الحركة قضيتها، لأنهم يقبلون عليها حباً بالخروج من البلبلة والفوضى . يعبّر القول الذي نسمعه عن لسان المسيح والذي يقول : " ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا ، لأن كل ما يزيد يأتي من الشيطان "، تعبيراً صادقاً صريحاً عن تلك الناحية .

وصف كاسرلنجل الحضارة الآلية الحديثة ، " بحضارة السهولة ". تلك خاصة زادت كثيراً من أهمية الشعارات والتبسيط ، لأنها عوّدت الفرد الحضاري الحديث أن يتبع الخط الأكثر سهولة . فكانت النتيجة أن نفسية هذا الفرد أصبحت عاجزة ، إلى حد بعيد ، عن النظر إلى أي شيء خارج منظار أبيض أو أسود . أنذر بركهاردت ، وكان قد بلغ الرابعة والثمانين ، معاصريه في القرن التاسع عشر، بقرب ظهور ما أسماه "بالمبسطين الهائلين ". وإنني شخصياً أتساءل عما يكون عليه موقف بركهاردت ، لو أنه استطاع أن يتنبأ بجميع وسائل الدعاية الحديثة ، التي خططها القرن العشرون ، على يد حركات " التبسيط " فيه . لا ترجع " المخاطر" التي تكلم عنها بركهاردت إلى ظهور نوع

جديد من المبسطين ، بل إلى ظهور وسائل جديدة في خدمة التبسيط ، والى نشوء وضع جماهيري لم يشاهد التاريخ شيئاً يماثله امتداداً وعمقاً .

تتركز الحضارة الحديثة على العمل الآلي ، وكلما ازداد انغماس الفرد في العمل ازدادت حاجته إلى المهيجات من الخارج . فالأفراد المتعبون المثقلون يفتشون ، بشكل طبيعي ، عن نوع من اللهو يوفر لهم الحد الأعلى من المشاعر، عن طريق حد أدنى من الجهد الشخصي . هكذا يتركز جهد العالم الجديد على ملء الفراغ الذي يحس به الإنسان الحديث فيوفر له شتى أشكال الاستمتاع الرخيص ، الذي يمنحه مخرجاً أو منفذاً لعواطفه المكبوتة . يتضح الأمر بجلاء تام ، ولكن ما لا يزال غير واضح تماماً هو نشوء هذه المظاهرنتيجة لسيادة نفسية الإنسان الجماهيري على الحياة الحضارية الحديثة. تحول الإنسان تحت وطأة الأزمات وتأثيرها إلى الحركات الانقلابية ، يجد في عنفها وفي مذاهبها منفذاً من الصحراء الجرداء التي وجد نفسه فيها . يقابل ازدياد تعقيد التركيب الحضاري ازدياد ميل الفرد في مسلكه الايديولوجي إلى تجاهل علامات الاستفهام والشك والتفصيلات ، وإلى التمسك بصور بدائية بسيطة لا تعرف سوى طابعين ، طابع نقي صاف ، وطابع أسود حالك .

إن الاعتماد على الشعارات أمر لا مهرب منه ولا مفر ، مهما أثارنا ذلك من ناحية فكرية وإنسانية محضة . فحركة " انقلابية " تهمل الأمر هي حركة فاشلة ، أو بالأحرى لا تكون انقلابية . وعلى كل حال ، إن اللجوء إلى الشعارات في ضبط إدراك الجماهير وارشادها أمر يلازم تجاربنا اليومية ، وهو خير أو شر بالنسبة إلى الأهداف التي يخدمها ويحاول تحقيقها . ولهذا ففي أي حكم نعطيه لهذه الظاهرة يجب أن نتبين دائماً المقاصد التي تسعى من ورائها . فليس هناك في التاريخ حقائق مستقلة مجردة . الحقيقة هي ما يفيد الإنسان

والإنسانية ، وفي الايديولوجية الانقلابية ، لا تكون الحقيقة في هذا الصدد مدركات مجردة ، بل مؤثرة في نفسية الجماهير وتركيبها الفكري بشكل يساعد على حل المشاكل التي تعترضها .

***

انطواء الأيديولوجية على شيء من الإبهام يسود مضمونها هو من الأسباب التي تفسر الخاصة تلك أيضاً . ولكن ، بما أن هذه الأيديولوجية تحاول أن تتركز كقاعدة لمجتمع جديد، تجد نفسها مدفوعة إلى تحقيق وضوح تام حول طبيعتها ومعناها ، لأن الحركة تعجز بدونه عن أن تحقق التجانس الذاتي أو أن تكسب ولاء الجماهير واندفاعها . الشعارات الحسية هي من أهم وسائل الأيديولوجية في تحقيق قصدها . ذكر راشنينج في كتابه "هتلر قال لي .. " أن جواب هتلر ، عندما سئل إن كان يرى من الضروري إزالة اليهود كان : " كلا !، بل يجب أن نخترعهم . فمن الضروري أن يكون للحركة عدو حسي ملموس ، لا عدواً مجرداً فقط " .

أكد سوريل كثيراً على هذه الناحية . وحاول ان يبين بأن الشعارات المثيرة ، لا النظريات المجردة ، هي التي تحرض الجماهير الجامدة في حركة اندفاع مركزة . إننان راه في دراسته حول الاشتراكية ، يلاحظ أنه من الضروري إطراح كل فكرة تريد تحويلها إلى علم ، وتحديدها من جديد " كشعر اجتماعي " فماركس ، في رأيه ، كان يشتغل بالرموز دون أن ينتبه لذلك ، وقد عبّر عن فكره بعبارات مختصرة رمزية تتجه إلى العواطف وتثيرها . كان من العبث إذن الشكوى أو التذمر ، كما يفعل أكثر الماركسيين ، عندما تفشل الرموز في مواجهة مشاكل وأوضاع فردية معينة لا تنطبق عليها أو تفسرها ، مما لا يشكل

القضية الأساسية في الماركسية ، فالقضية هي ان نفهم ما يحرك الناس بالفعل لتحقيق أحداث التاريخ الكبرى .

ان أهمية الدور الذي تلعبه الشعارات في الأيديولوجيات الانقلابية جعلت هوفر يؤكد بحق في دراسته عن الحركات الشعبية الثورية ، بأن باستطاعتها أن تنتشر بدون الإيمان بإله ، ولكنها لا تستطيع ذلك أبداً بدون الإيمان بشيطان ، لأن درجة قوتها ترتبط عادة بدرجة حسية وحياة شيطانها . ويرى أيضاً أن من أهم عناصر الضعف في حركة شان كاي شك– مثلاً كان فشل الحركة بإقامة شيطان جديد مكان الشيطان الياباني بعد اندحار اليابان . فالجنرال الطموح البسيط الفكر لم يعرف أنه لم يكن سبب توليد الحماسة والوحدة والتضحية في الجماهير الصينية، بل كان " الشيطان " الياباني السبب الأول .

كشفت السيكولوجيا الحديثة عما ينطوي عليه العقل من ميل إلى رفض الواقع ورفض رؤيته . فالبصر يمر بأحداث خارجية دون أن يراها عندما لا يريد العقل تأكيد حدوثها ، ومن ثم يحمل التبريرات والتصورات التي تدعم هذا الرفض . إننا نرى مثالاً واضحاً أنتشار مرض الشيزوفرينيا انتشاراً واسعاً في الحضارة الحديثة ، مما يجعلنا نرى بوضوح كيف أن باستطاعة العقل أن ينسحب إلى دنيا الخيال عندما يعاني خوفاً من الحياة اليومية . يميل الإنسان ميلاً عميقاً إلى اتباع الطريق الأسهل في حياته ، فكسله ومقاومته العفوية للجهد الفكري يجعلانه منفتحاً أمام تثقيف الشعارات ونوع السلوك الذي تفرضه .

خلقت السيكولوجيا الاجتماعية في أميركا وانكلترا لهذه الظاهرة عبارة يمكن ترجمتها بـ " تجارب عن طريق الاعارة " (Vicarious experiences). تحمل الشعارات آنئذ مهمة التعبير عن أوضاع عاطفية لا واعية . فبما أن

أكثرية الناس الذين يستخدمونها لا يعرفون حتى جذورها اللفظية أو أي اتجاه فكري يتقدمها أو يرافقها ، يصبح من السهل أن يركزوا فيها المعنى الذي يقابل الوضع الشعوري الذي يعانونه ، أي الحاجة إلى صور مريحة أو مخيفة . لذلك ينشأ في الكثير من الصراع العقائدي ، في الواقع ، حول الشعارات تلك .

توضح لنا أي دراسة عابرة للحياة السياسية العادية أن شعارات مختلف الجماعات والأحزاب هي دون معنى . ومليئة بالمتناقضات ، وأن قبولها على الرغم من ذلك يعود لحاجات وقوى نفسية اجتماعية تجعل الناس يصورونها كما يريدون أن يروها . بيّن سورمان أرنولد في دراسته الموفقة عن فولكلور رأس المال ، السهولة الكبرى التي يحيا بها الناس متناقضات يومية دون أن يشعروا بها، وكيف أن الحياة السياسية تكمن في هذه المتناقضات وكيف أن الأكاذيب والأوهام ضرورية لدعم حياة الأفراد والنظم .

ولعل أهم الأسباب التي تكمن وراء هذه الخاصة ، خاصة الشعارات في الأيديولوجية الانقلابية . ترجع إلى قاعدتها الجماهيرية الشعبية . ان تاريخ الحركات الانقلابية يدل بوضوح تام على ان الجماهير كانت تمثل دائماً وبشكل مستمر ، أكبر قوة شعورية لا واعية في التاريخ ، وأن الايديولوجيات الانقلابية، في تحولها الانقلابي ،كانت دائماً تعتمد قسراً وضرورة على الجماهير . هذا الاعتماد الذي يستحيل على الايديولوجية أن تتحول انقلابياً دونه يفرض عليها استخدام الشعارات والرموز . لهذا نرى أن الايديولوجيات التي لم تعتمد على الجماهير أو لم تستطع أن تكسب ولاءها ، من افلاطون إلى كونت وفوريه وأوين والسان سيمونيين ، قد فشلت في تحقيق ما تنشد من تحول ثوري ، لأن التحول يستحيل على طريقة افلاطون أو سقراط . تستطيع الجماهير ان ترى

كلمات وأشخاصاً يجسدون الكلمات ، ولكنها لا تستطيع أن ترى نظريات أو أن تدرك مبادىء مجردة .

تحتاج الأيديولوجية الانقلابية إلى فعالية الجماهير؛ وفعالية الجماهير ممكنة لأنها ، في تفسير سلسلة طويلة من المفكرين ابتداء من دوستويفسكي ، جاهلة ومحدودة الفكر ! وهو ما يجعلها تتركز على أسباب وعوامل مباشرة ثانوية ، بدلاً من التطلع إلى أسباب الأشياء والمظاهر الأولى ، وبذلك تقتنع سريعاً بأنها قد لقيت قاعدة مطلقة لسلوكها . فهي تحتاج دائماً إلى رموز يمكن ادراكها مباشرة بدون وساطة الفكر . فكلما اتسعت القاعدة الجماهيرية ازدادت الحاجة إلى الشعارات ، لأن المستوى الفكري يهبط بالنسبة لاتساع القاعدة . تنتشر المذاهب وتنتقل عن طريق الايحاء والعدوى ، والترديد والتلقين ، لا عن طريق الفكر أو العقل . كان سقراط يقول إنه قد يكون الحدادون والنجارون والسكافون مهرة في حرفهم ، ولكن أكثريتهم ذات نفوس ساكنة ، فهم لا يعرفون ما هو الجمال أو الخير أو العدالة .

بسبب هذه القاعدة ، تستخدم كل أيديولوجية انقلابية مجموعة معينة من الرموز والشعارات الأساسية تعبر بها عن ذاتها وتحمل صوتها إلى الناس تثقف أذهانهم به . يذكر كوستلر أنه ، تبعاً للكلمات والشعارات التي كانوا يستخدمونها أثناء محاوراتهم ، كان يمكن الكشف مباشرة عن الفئات التروتسكية ، البلانكية ، الإصلاحية إلخ... وكيف أن الشيوعيين أنفسهم كانوا يكشفون عن ذاتهم أمام الجستابو عن طريق بعض الكلمات التي كانوا يستعملونها .

لا تتفتح نفسية الجماهير لأفكار ومبادىء نصفية ، لتسوية أو مساومة ، وبالتالي فهي وحدها تستطيع أن تدعم وتحقق مبدأ انقلابياً جديداً . ففي هذه النفسية إما أن تكون عدواً وأما أن تكون صديقاً ، ولكن يستحيل عليك أن تكون متفرجاً . فهي لا تعرف سوى الأبطال والخونة ، فإما أن تقدس وإما أن تلعن ، ومن ليس معها فهو ضدها ، فتحاربه أو تزيله أو تحاول تطهير الأرض منه .

تلجأ الجماهير إلى خيالها وتصوراتها في أشكال إيمانها وولائها ، وهي بعيدة عن الاعتماد على وقائع تجاربها وخبرتها ، لأن ذلك يعني تحري الوقائع والتجارب . انها تعتمد على خيالها وتعطي ولاءها لصور شاملة تلبي حاجتها إلى الحلول النهائية الموحدة ، لا للوقائع ، بل لوحدة وشمول النظام الذي تبشر به الايديولوجية الانقلابية . التكرار المستمر الذي أكد أهميته جميع الذين شغلوا أنفسهم بقضايا الحركات الثورية ، شرط أساسي في كسب ولاء الجماهير وإيمانها ، لا بسبب ضعف الذاكرة أو خاصة النقد فقط عند الجماهير، بل بسبب شوقها إلى الانسجام والوحدة والإطلاق في الأيديولوجية أو النظام الذي تريده .

لذا ، كان الخطباء يؤثّرون بطريقة مباشرة في الحركات الانقلابية . لأنهم هم الذين كانوا ينقلون الايديولوجية إلى الجماهير ، وهم الذين كانوا يحولونها إلى شعارات تستسيغها . فالخطباء الذين يحملون الايديولوجية يجذبون الناس إليها بسحر صوتهم وايمانهم وحماستهم وشخصيتهم الفذة . تشع خطبهم التي تعبر عن هذه الميزات وتحملها إلى أعماق الجماهير، وتنعكس فيها ، وبذلك تحولها . يعطي المفكر التبرير النظري والفلسفة التي تنبثق منها الحركة ، وبذلك يثقف أقلية انقلابية تقودها . ولكن الجماهير، وهي عماد الحركة النفسي ومصدر ما تحتاجه من زخم وحياة وحيوية واندفاع ، لا

تقرأ الكتب ، ولا تقتبس فلسفتها في الحياة من الكتب ، فهي تحتاج إذن إلى الخطباء الذين يبسطون وينقلون الفلسفة إليها . تبرز هنا أهمية الشعارات، لأنها طريق التبسيط الذي يصل بين الجماهير والأيديولوجية .

قابلية الإدراك في الجماهير محدودة جداً، والانفتاح الفكري فيها معدوم، وهي تتميز بميل إلى النسيان شديد ؛ كلها صفات تفرض على كل أيديولوجية انقلابية أن تنظم ذاتها في كمية من النقاط الأساسية تحملها إلى الجماهير بشكل شعارات مبسطة أو صور حية وترددها دائماً وأبداً بايمان وشدة، إلى أن يدرك آخر فرد فيها ما تعنيه الحركة وما تريده وما ترمي إليه .

في قصة ولز" الإنسان غير المنظور" ، نرى أن بطل القصة يبقى مختفياً عن النظر طالما هو عارٍ ، ولكنه ما أن يضع ثيابه عليه حتى يجعل الناس يرونه ويعرفونه . يحدث الشيء ذاته في قضية المبادىء والأفكار المجردة . فالفرد العادي يعجز عن رؤيتها ، ولكنه يتمكن من ذلك عندما تلبس لباساً حسياً أي عندما تتحول إلى شعارات .

يمثل شامبيتر على هذه الناحية بقوله : إن أي محام أو سياسي قدير يعرف تمام المعرفة أن أي دعوة حية نشيطة إلى وقائع يومية مألوفة تساعد ، إلى أبعد حد ، في اقناع القضاة أو البرلمان بأي إطار نظري يحوطها به . تعتمد جميع الأيديولوجيات الانقلابية ، واعية أو لا واعية ، على هذه الظاهرة، ونجاحها في هذا الشأن يعود إلى وضوح خطوطها الأولى لأي فرد كان ، بينما يتطلب إدراكها إدراكاً تاماً دراسة عميقة ويقتصر على نخبة ضئيلة .

***

لهذه الأسباب ، تحتاج الأيديولوجية الانقلابية دائماً إلى نخبة انقلابية تتمثل على الأخص في حزب انقلابي ، تكون على بينة من التاريخ ، من مجاريه ، من سننه ، تعي المرحلة الانتقالية الثورية التي تعانيها وتكشف عن منطقها والقوى العاملة فيها . وعلى ضوء ذلك تخطط تخطيطاً ثورياً شاملاً ينقل الأيديولوجية إلى الواقع . فبدون النخبة ونظامها يتبخر نشاط الجماهير سريعاً .

لم تقرأ الجماهير فولتير أو روسو أو الأنسكلوبيديين ، كما لم تقرأ ماركس و لينين ، ولكنها كانت في وضعية ثورية عبّرت عنها وبلورتها أقلية أو نخبة انقلابية استطاعت أن تتصل بها ، أن تتجاوب معها ، أن تكسب ولاءها بشعارات محكمة .

تعزل الوضعية الثورية الجماهير أولاً عن الطبقات الحاكمة ، وتقيم هوة سحيقة بينها وبينهم ، ثم تدفعهم في صراع توجهه النخبة الانقلابية وتضبطه وتغذيه ، وتصل بينها وبينهم عن طريق شعارات تجسد وتعبر عن جميع ما تعانيه من تذمر ومن آمال ، من حقد و من أهواء ؛ وهي إن استطاعت أن تحركها وأن تجعلها طوع إرادتها فلأنها تستطيع أن تعبر عن أشواقها ومنازعها ، أن تتجه إلى مشاعرها وعواطفها ، أن تكشف عن إمكاناتها الصراعية بتدمير الأقداس التي كانت تكبتها .

نجد هنا الأسباب الأولى التي تجعل كل حركة انقلابية كبرى تقترن باسم انقلابي ما أو زعيم كبير، أو بضعة قادة وزعماء تركزعليهم ما يمكنها من ولاء . تحتاج الجماهير أن تصور وأن تلمس بقوة ووضوح جميع ما تشعر به وما تريده ، أن توفق إلى سلوك واضح معين ، وأن تضع نصب اعينها قصداً جلياً لا لبس فيه أو غموض . كل ذلك توفره لها شخصية القائد أو الزعيم

الكبير . فالجماهير لا تستطيع أن تبني ثوريتها في وعي يؤدي إلى ولاء للأيديولوجية الانقلابية ، لأن ذلك يفترض درجة من التجريد والتفكير لا تتميز بها . ان الشعارات وإن كانت حسية بسيطة مبسطة ، فإنها لا تزال مادة دوت حياة . لذا ، فهي – أي الجماهير – تحتاج إلى شخصية القائد الكبير يعطيها في سلوكه صورة حية ، صورة ايديولوجية من لحم ودم ، يوحي الإيمان بها ، ويؤكد هذا الإيمان ، ويعين لها الطريق ويعلن لها ماذا يجب أن تفعل .

الايديولوجية الانقلابية هي أيديولوجية " معصومة " ، تنزع بطبيعتها هذه إلى كائن معصوم . تحتاج كل حركة انقلابية إلى فوزد ، إلى دوتشي ، إلى فوهرر، إلى رسول...

لا تقتصر الوضعية الثورية الناجحة التي تقود إلى قيام أيديولوجية انقلابية على أزمات اقتصادية سياسية ، بل تفرض بروز أزمة نفسية عميقة الجذور. ولدت الأوضاع الاقتصادية السياسية ، مئات المرات في التاريخ ، استعداداً للثورة ، ولكن الثورة لم تحدث ، لأنها كانت تحتاج إلى الأزمة النفسية ترافقها . ليست الانقلابات الكبرى نتيجة اضطراب اجتماعي اقتصادي فقط ، نتيجة تأزمات وجدانية واضطرابات نفسية تحتاج إلى غضب ، وحنق، وخيال ، وتصميم ، وشخصيات قوية تشعر باختناق نفسي في الوضع السائد فتحاول تحطيمه .

شاهد القرن الثامن عشر مئات من المفكرين الثوريين وعانى من فكرهم الثوري ، ولكن الكشف عن عمق ، وشمول ، وحدّة المزاج الثوري آنذاك يفرض الرجوع إلى روسو، أب الثورة الفرنسية . فشخصيته الثورية هيأت للثورة ووسمتها بطابعها . ثم إن الثورة ذاتها قامت وتبلورت في زعامات ثورية

يستحيل دونها إدراك الثورة ذاتها . كانت روحها روح دي مولان، ودانتون، ومارا، وإبرت، وعلى الأخص ، روح روبيسبيير وسان جوست .

يستحيل إدراك الثورة البروتستانتية أيضاً دون إدراك شخصية لوثر، التي توفر لنا مثلاً حياً عن ضرورة الشخصية أو الزعامة الثورية . عبّرت مختلف الطوائف الدينية ، في انشقاقها عن الكنيسة وتمردها ، عن الظاهرة ذاتها ؛ كانت كل منها تقدس بعض القادة وتجد فيهم رمزاً لها . كان الكثير منها يُدعى بأسماء مؤسسيها ، فمن بولس ، إلى هولمر ومونتزر، إلى لينين وهتلر ... تعطينا التجارب الثورية الكبرى صورة واضحة كل الوضوح عن أهمية الشخصية أو الزعامة الثورية في إنجاح الانقلاب وتكثيف أبعاده الانقلابية .

انتهت الحركات الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية ، وكلها ظهرت وهي تنكر الزعامة الفردية ، وتنادي بأولوية الحركة أو الحزب ، وتبشر بقيادة جماعية وديمقراطية ، في الشيء ذاته ، فأقامت لذاتها زعامات مقدسة ، ركزت نفسها على محورها ، ولُقبت بأسمائها .

يكشف تاريخ الأحزاب والحركات البورجوازية لنا أنها تقترن دائماً باسم رجل أو قائد كبير يسبغ عليها نوعاً من الرعاية والحماية . يذكرميشالز مثلاً إن المجلس الوطني في بروسيا عام ١٩٥٥ كان يتألف من عدد كبير من المجموعات السياسية وكل منها معروفة باسم قائدها .

لم تخرج الأحزاب الاشتراكية عن هذه القاعدة البورجوازية ، وكانت تقرن عاة اسمها باسم قائد يقف رمزاً لها . وكأنها تريد أن تعلن بأنها ملك خاص له . ففي ابتداء الحركة الاشتراكية في ألمانيا ، كانت المجموعتان اللتان

تتنافسان في كسب العمال ، الماركسيون واللاساليون، تدعيان باسم المؤسسين، ماركس ولاسال .

وفي فرنسا، كانت الحركة الاشتراكية العامة تنقسم إلى برويست ، و اللومانيست ، وبلانكسيت ، وجاديست، وجواريست ، نسبة للقادة والمؤسسين .

لا شك أن هؤلاء القادة الكبار كانوا يتزعمون هذه الحركات لأنهم جسدوا مُثل الحركة الاشتراكية الثورية وقيمها آنذاك ، ولكن مما لا شك فيه أيضاً ، أن هذه التسميات تُعلن بوضوح عن حاجة الجماهير النفسية إلى رمز مادي حسي يجسد هذه المثل والقيم ، فيضفي عليها ولاءها وحماستها الدينية .

يشبه الحزب السياسي في هذا المجال ، المنظمة أو الرهبنة الدينية ، لأن الفرد الذي ينتمي إلى حزب سياسي يعمل على طريقة الرهبان في العصور الوسطى ، في تركيز الولاء على المؤسس والقائد .

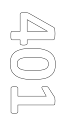
كان الرهبان في العصور الوسطى يعلنون عن ولائهم وإخلاصهم لمؤسس الرهبنة التي ينتمون إليها باتخاذ اسمه اسماً للرهبنة . فالفرنسيسكان، والدومينكان ، والأوجستينيون ، والبينيدكتيون ، يعطوننا مثلاً واضحاً عن ذلك .

كانت الطوائف الدينية المختلفة تتبع أيضاً التقليد نفسه فتدعى بأسماء مؤسسيها . فاللوثريون يرجعون إلى لوثر والكالفنيون إلى كالفن ، والزوينجليون إلى زوينجلي ، و ماالمانيون إلى مانو سيمونس ، والهوتاريون إلى هوتر ، والبراونيون إلى براون ، والباروبون إلى بارو ، والسوسينيون إلى سوسينوس ، والهوسيون إلى هوس ، والشفانكفلدرزيون إلى شفانكفلدرز .

كتب توريز، الآمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي ، مرة بأن طبقة العمال لا تنفتح للشر الذي يسود الطبقات الوسطى الصغرى ، وهو الامتناع عن الاعتراف بدور الأفراد ، فواقعية العمال الطبيعية تلاحظ الفرد وراء العمل ، وتطيع الفرد وليس لقبه ، وتؤمن بالميزات الشخصية بدلآ من المراتب . الايمان بالنظم بعتمد على درجة معينة من الثقافة المجردة و على احترام للشكل والألقاب ، وهي صفة تميز الطبقات الوسطى .

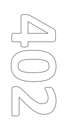
ولكن الأحزاب الشيوعية والاشتراكية كانت قد نشأت ضد عبادة الشخصية أو " الشخصنة " . كانت زعامة ستالين مثلاً نوعاً من العبادة . كان لقبه فوزد وهي كلمة تعادل كلمة فوهرر في الألمانية . ودوتشي في الإيطالية . قال وولف في وصفه لزعامة ستالين بأن الفوزد كان أقوى من القيصر في أوجه. ومن هتلر في مجده ، الكائن الحي الذي يرجع إليه كل شكل من أشكال الولاء ، الكائن الذي يجب على الجميع أن يؤمنوا به وأن يعبدوه ويحبوه ، الكائن الذي لا يوجد أحد يستطيع أن يشبهه . كان ستالين يسمح بتقديس وعبادة الأموات فقط ، هناك عبادة جانبية لماركس وأنجلز ولينين ؛ مكانتهم جميعاً كانت تفوق مكانة أقدس الأنبياء والرسل وتضاهي مكانة الآلهة نفسها في أنفس الأتباع .

فعندما نجد حركات دينية كحركات الانشقاق والتمرد المسيحية تظهر باسم المحبة والأخوة والمساواة والوحدة المسيحية ، ضد استبداد وأوتوقراطية الكنيسة الكاثوليكية و النظام السياسي الإقطاعي السائد ، تنتهي في سلطة تامة تسودها وتسلم أمرها لزعماء وقادة مطلقي الإرادة والكلمة في قيادتها ، وعندما تقوم حركات اشتراكية ديمقراطية وشيوعية ثورية باسم الديمقراطية الصحيحة والحرية الأصيلة والمساواة الحقة ، تريد ترسيخ ديمقراطية الجماهير الشعبية



وحريتها ومساواتها ، وتحاول أن تلغي ما تسميه بتجربة وديمقراطية ومساواة النظام البورجوازي الشكلية ؛ ولكنها تقيم على الرغم من مقاصدها أشكال سلطة ومراتب سياسية أقوى وأشد حدّة من سابقتها ، فإن ذلك كله يعني أن هناك سنة أو سنناً اجتماعية نفسية تفرض ذاتها وتقود الحركات الثورية نحو هذه النتيجة. إن تفسير هذه الظاهرة بإرجاعها إلى انتهازية أو سوء نية القادة تفسير بالغ في السذاجة . فهي ظاهرة عامة تشمل جميع الحركات ولا تقتصر على بعضها . تدل التجارب الثورية بوضوح وجلاء على أنه بقدر ما تزداد ثورية الحركة وتتسع قاعدتها الشعبية ، تزداد وتتسع أشكال السلطة الجديدة تركزاً وأهمية وقداسة . فقيام زعامة أو زعامات كبيرة ، والتركز عليها والاعتراف والاتجاه بها تشكل إذن خاصة أولى من خصائص الأيديولوجية الانقلابية في تعبيرها عن ذاتها . يعني اتساع القاعدة الشعبية أن الحركة الانقلابية تجد ذاتها مدفوعة أكثر وبشكل أكبر إلى رموز تزداد حسية ، وهذا يعني الزعامة الفردية ؛ واتساع ثوريتها يعني اتساع أزمة الوضعية الانتقالية التي تقوم فيها ، وعمق الأزمات والصعاب التي تواجهها في معالجة الوضعية الانتقالية وفي تحقيق الخروج إلى مجتمع جديد .

وذلك يقود ، بشكل آلي ، إلى تركيز أشد وأكبر للسلطة ، وهذا بدوره يقود إلى الزعامة الفردية وتقديس الزعامة . لذلك ، لم يكن غريباً أن تنتهي الحركات الثورية رغم مقاصدها ونياتها ، إلى نتيجة عكسية . ثورية الحركة واتساع أساسها الشعبي هما العنصران اللذان يدفعانها إلى هاته النتيجة . وهنا نجد السنّة النفسية الاجتماعية التي تفرض ذاتها وتفسر الظاهرة التي تعود إليها وليس إلى تآمر أو انتهازية أو حب الأثرة والاستبداد كما يزعم بعض المفكرين في تفسير ساذج . يزيد اتساع وشمول الأساس الشعبي في أولوية ومكانة

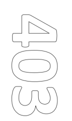


ودور النفسية الشعبية ، أي من دور الرموز والصور المادية في التعبير عن الحركة . وعمق ثورية الحركة ، فهو يعبر عن عمق أزمات وصعاب مرحلة الانتقال ويفرض قرارات سريعة ، ومواقف حاسمة ، وتصميماً حازماً ، وفعالية شديدة، وحشد جميع القوى والإمكانات في خدمة القصد ، وتوفير جميع الجهود والنشاطات وتوجيهها في أقرب الطرق لمعالجة الوضع . وكل منهما يقود في ديالكتيكه الخاص إلى تركيز السلطة وتوحيدها بشدة وعنف ، أي إلى الزعامة الفردية وقداستها . لذلك لم يعد من المبالغة القول بأن فقدان هذه الزعامة في حركة سياسية يدل على أنها غيرثورية أو أنها غير متكاملة أو نامية الثورية ، أو أنها تنشأ في وضع سياسي اجتماعي جامد مستقر في أسسه العقائدية العامة ، أو وضع لا يعاني أزمات مرحلة انتقالية وصعابها .

***

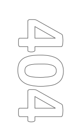
يكشف ما تقدم من بحث ومن استقصاء لعلاقة الأيديولوجية الانقلابية بقاعدتها الشعبية ، وأثر القاعدة فيما يميز الأيديولوجية من اعتماد على الشعارات والرموز المادية الخ ... عن ناحية من أهم نواحي التجارب الثورية في التاريخ ، ازدادت أهمية في الدور الحضاري الحديث، فأصبح الكشف عنها ضرورة أساسية في الكشف عن الديناميك الثوري في الأيديولوجية الانقلابية .

لقد ذكرت في مكان سابق من هذه الدراسة أن الثورات السياسية الحديثة تتميز عن الثورات القديمة في أنها ، خلافاً للأولى ، تدعو إلى فلسفة حياة جديدة ، وتحاول أن تقيم مجتمعاً جديداً يخلق الإنسان من جديد . فهي ظاهرة ذات علاقة وثيقة باتساع الأساس الشعبي للانقلابات الحديثة اتساعاً كان ولا شك من الأسباب التي أدت إلى التحول فيها . تجدر الملاحظة الآن بأن



هناك ظاهرة أخرى جديدة رافقت الانقلابات الحديثة واتساع القاعدة الشعبية فيها تتعلق بإعطاء ما تعارفنا على تسميته في العصر الحديث بالقضية الاجتماعية شكلاً جديداً كل الجدة . عرف العالم القديم المشكلة هذه وحاول تحليلها منذ أفلاطون وأرسطو ، فدرس علاقة النظم الاقتصادية بالنظم السياسية ، وعلاقة الثروة بالسلطة ، والحروب الطبقية ، ودور الفقراء والطبقات الدنيا في إشادة النظم الاستبدادية ، وعلاقة المصالح الشخصية والطبقية بالصراع السياسي . ولكن الفكر السياسي الاجتماعي كان يرى ان هذه الثورات لا يمكن أن تلغي المشكلة الاجتماعية ، لأن التفاوت الطبقي بين الأغنياء والفقراء ، هو تفاوت طبيعي متأصل في التركيب السياسي الاجتماعي تأصل الحياة . في التركيب العضوي . بدأت المشكلة الاجتماعية هذه تتسم بشكل ثوري جديد في العصر الحديث عندما آمن الفكر الثوري بأن مشكلة الفقر ليست مشكلة طبيعية متأصلة في الوضع الاجتماعي ، وأن التمييزبين القلة الثرية والأكثرية الفقيرة ، بين الحاكمين والمحكومين ليس تمييزاً حتمياً وخالداً .

رافقت الأزمة هذه التحول الأيديولوجي الثوري الحديث ، فصرت ترى المواقف الثورية تعلن ، لأول مرة ، عن إمكان حل جميع القضايا الاجتماعية : إلغاء الفقر، والجهل ، والمرض ، والاستغلال ، والاستثمار، والتفاوت الاجتماعي. وتحقيق المساواة العامة بين أفراد المجتمع الواحد . فكرة المساواة كما نعرفها ، والقائلة بأن كل فرد يولد متساوياً مع الآخرين بمحض ولادته كإنسان ، كانت مجهولة تماماً في الثورات القديمة . كان لهذا الاتساع في القاعدة الشعبية أثر كبير في تركيب الأيديولوجية الانقلابية ، وقد انعكس فيها بطرق عديدة .



إننا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ومن بابوف ، في الانقلابات الحديثة ، نرى تقليداً واضحاً مركزاً ، يمكن تسميته بالتقليد الشعبي الثوري ؛ وقد قدّس الجماهير الجاهلة غير المثقفة، وأشاد بقواها الأخلاقية العليا ، ورأى فضيلتها في صفاتها العامة . أو إمكاناتها ، وزعم أنه وجد في بساطتها وحكمتها فضائل هي أسمى مما يمكن وجوده بين الفئات المثقفة العليا . تنقض الأيديولوجية الانقلابية دوماً وجود الطبقات الحاكمة . يعني هذا الرجوع إلى الطبقات الخانعة المستعبدة وتقديسها . أما قدسية الجماهير في هذا التقليد الثوري فإنها لا تضعف إن كانت في وضع مهين ، بل تزداد وضوحاً ، وذلك واضح من المسيحية حتى النازية . ثم وإن أنكر هذا التقليد على الجماهير صفة الحرية ، أو المسؤولية ، أو الفكر الذاتي ، أو الوعي ، فإنه دائماً يقدس عفويتها وقوتها العاطفية وقدرتها على الايمان والتضحية والتجاوب العاطفي مع الايديولوجية .

أكدت كل أيديولوجية انقلابية على القاعدة الشعبية وعلى الجماهير، ليس لأنها تريد خلاص تلك ونجاتها فقط ، بل لأن الجماهير تبدي الحماسة والولاء والمشاعر الضرورية أثناء تحققها . نجد ذلك واضحاً حتى في الانقلابات الليبرالية ، وخصوصاً في الانقلاب الفرنسي ، حيث نراه يتبلور في يد سان جوست ، وروبسبيير، وبابوف ، ومارا وغيرهم في موقف يتخذ صفة نظرية عامة . يتضح الأمر أكثر فيأخذ صفة واضحة في النازية والشيوعية ، حيث نلقى مفهوماً عاماً منظما في نفسية الجماهير والبروليتاريا ، وصلة هذه النفسية ببناء الايديولوجية الانقلابية ، تنظيمها وظفرها .

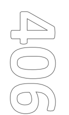
تحتاج الأيديولوجية الانقلابية في تحققها للقوة الغريزية أو الشعورية العفوية الدافقة التي تكمن في الجماهير ، فهي تركز اهتمامها على كسبها



وخصوصاً في بدايتها ، لأنها إن لم تبادر إلى ذلك ففتحت صفوفها لعناصر الطبقات الحاكمة والتقليدية . للطبقات الأرستقراطية الاقطاعية بالنسبة للبورجوازية ، وللطبقات البورجوازية بالنسبة للبروليتاريا– تُحدد موقفها الأساسي أو ، على الأقل ، يُصبح يتأثر دائماً وباستمرار بنفسيتها . وهذا يعني خسارة الجماهير الصاعدة كقاعدة ، أي خسارة ثوريتها ، التي تحتاج لنفسية ومزاج الجماهير أو الطبقات الشعبية الجديدة، كي تثبت جذورها وتتبلور وتنمو. تنزل الأيديولوجية الانقلابية إلى أعماق الجماهير التي تشكل دائماً قاعدة التحولات العقائدية الكبرى في التاريخ ، فتدرس قوانين سيرها وسلوكها ، وتعجن موقفها الانقلابي في نفسيتها .

لا تستطيع الأيديولوجية الانقلابية أن تكون مترددة ، مبهمة الغاية ، أو متلكئة في اختيار وسائلها أثناء تحققها كحركة انقلابية . فهي مضطرة بطبيعتها الانقلابية أن تكون حازمة ، صريحة الغاية ، مركزة الجهد والصراع . وهذه صفات لا يمكن أن تتوفر لها دون قاعدة شعبية عامة ، لأن الجماهير الشعبية وحدها تستطيع أن تعطي جميع قواها ومشاعرها ، لخط واحد من السلوك العقائدي أو السياسي ، وتتمكن من حشد كل ما تملك من قوى في هذا الاتجاه الواحد ، لأن عواطفها لا تزال بدائية لا تعرف التشعب أو التبعثر الذي نجده في الطبقات المثقفة أو في الطبقات الحاكمة التقليدية المنهارة .

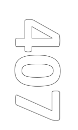
تعجز الأيديولوجية الانقلابية عن التبلور الانقلابي العام دون حماسة عارمة ، وولاء تام ، ومشاعر فياضة دافقة ، وعواطف من المحبة والحقد تتآكل أصحابها كالنار ، وإيمان هو الإيمان الديني بأجلى مظاهره ، ونفسية تضحية تخلق الشهداء ، وكلها خصائص تتصف الجماهير بها عندما تتحرك ، لا الفئات المثقفة والطبقات المترفة المستقرة ، التي يُفقدها خضوع الحركة الانقلابية هذه



الخصائص جمعاء ؛ وبذلك تنحر انقلابيتها ذاتها ، فتصبح ممزقة بما يسودها من تفكك وتردد ومماحكات مجردة . لهذا نرى أن أحزاب الطبقة الوسطى المعاصرة تتميز دائماً بقيادة مترددة ، وبحركة غير فعالة أو منسجمة .

تتميز الجماهير بأفكار سطحية جداً، لا تقبل من الأفكار إلا ما كان بسيطاً مبسطاً ، ولكنها تتميز بعواطف قوية . إنها ، في عجزها عن استيعاب أفكار معقدة ، لا تجد نفسها مستعدة أن تقوم بعمل جماعي فعّال حيّ إلا عندما تشعر وتفكر بشكل واحد عام ، فتبرز قوة حركتها الجماعية وحدتها في فقرها الفكري وفي سيادة الشعور على العقل . قد لا يمثل الأشقياء والتعساء القوة والقدرة على الأرض كما وصفهم سان جوست ؛ ولكنهم يشكلون ولا شك . الزخم الدافع لكل أيديولوجية انقلابية تريد أن تتحقق في دنيا جديدة .

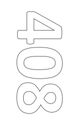
إن خطأ الحركات الاشتراكية في الغرب كان أولاً عجزها عن إدراك هذا الواقع ، والإيمان بأن مستوى الوعي السياسي الشعبي يزداد بتدرج آلي مستمر. لقد قادها ذلك إلى فشلها الذريع أمام حركات وأيديولوجيات أخرى ، كالشيوعية والفاشية والنازية ، التي أدركت هذه الحقيقة وعملت بها . يليق هذا الموقف بناد فكري ثقافي ، لا بحركة انقلابية تحاول أن تفصم التاريخ ، وتحرره من ماضيه وتبنيه من جديد . هذا ما حدث للحركات الاشتراكية الديمقراطية في الغرب . فاعتمادها على الطبقات الوسطى أو بالأحرى تغلغل الطبقات تلك إليها . وقد أصبحت جامدة محافظة – حدد تركيبها النفسي العام ، فقضى على إمكاناتها الثورية في المهد ، وأجهض وجهتها الثورية الأولى التي لازمتها عند ظهورها .



إن الحركات القومية التي كانت تتجه أيضاً إلى الطبقات الوسطى ، فشلت في القرن العشرين، لأن اتساع القاعدة الشعبية فرض عليها ، إن هي أرادت النجاح ، أن تطرح الموقف ذاك جانباً ، لأنه لم يعد بإمكانه أن يحشد القوى العامة الكافية . هكذا انتصر هتلر على أعدائه وأخصامه من المحافظين ومن الأحزاب القومية الأخرى الذين لم يكن باستطاعتهم أن يكسبوا أصواتاً كافية. فمن ناحية عددية محضة ، وفي عصر كمي من السياسة الشعبية ، تصبح الأصوات الأرستقراطية والمثقفة والحاكمة ، أصواتاً عاجزة أمام القوى الجماهيرية التي لا تقاوم . نجحت النازية حيث خسرت الآحزاب القومية الأخرى لأسباب عدّة ، في طليعتها ميل النازية المباشر إلى الجماهير، واعتمادها قاعدة أساسية لها .

يمكننا القول ، هنا ، إن الأيديولوجيات الانقلابية التي أدركت تلك الحقيقة على أحسن وجه ، كانت الشيوعية والنازية والفاشية . ولكن الماركسية، وان كانت أكثر وعياً لذلك التطور من الاشتراكية . فقد أظهرت عجزاً واضحاً بسبب تركيبها الذي أكد الطبقة وليس الجماهير ، وأعلن الطبقة قاعدة اجتماعية ثورية للايديولوجية والانقلاب ، لا الجماهير التي لا تتميز بشخصية أو شكل . لم تبرز النظرية الماركسية الكلاسيكية في الصراع الطبقي على سيكولوجية الجماهير كما برزت في القرن العشرين .

اعترض اشبنجلر بشدة على هذه الصفة الشعبية في الحركة النازية ، و على دعوتها المركزة على الجماهير، وعلى جهدها في كسب ولائها وبلورة مشاعرها في الأيديولوجية التي تبشر بها ، فأعلن أمله بالرجوع إلى استبدادية القرن الثامن عشر، إلى العلاقة التي نشأت بين القائد القوي والجماهير، كما كانت قبل الثورة الفرنسية . كان اشبنجلر يمثل الطبقات الأرستقراطية العليا

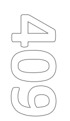


ويعبّر عن ازدرائها للجماهير، فاتهم النازية والفاشية بالمساعدة على استمرار حركات القرن التاسع عشر الديمقراطية الشعبية ، وبمقاومة الشيوعية بالأساليب ذاتها التي تعتمدها ، وتجاهل أن القاعدة الشعبية الجماهيرية التي تنشأ الأيديولوجية الانقلابية عليها وتتأثر بها، لا تعود إلى إرادة الشيوعيين والنازيين. بل إلى تركيب اجتماعي حضاري معين ، الذي يفرضها فرضاً على أي أيديولوجية تريد أن تنجح سياسياً وانقلابياً . إن الدكتاتورية السابقة ، قبل هذا الدور الديمقراطي الصناعي الحديث ، كانت لا تهتم بالقاعدة الجماهيرية الشعبية أبداً. ولا تعيرها اهتماماً رئيسياً ، لأنها كانت ، إما مفقودة أو محدودة ، ولكن بعد ولادة الدور الحضاري الجديد ، أصبح من المستحيل على أي دكتاتورية أو " ارستقرطية " سياسية جديدة ، أن تبرز دون الاعتماد عليها ، ودون التجاوب العميق مع الجماهير التي تزداد باستمرار كثافة وثقلاً .

عبّر نابليون الثالث عن هذا التحول منذ قرن ونيف ، عندما قال : " إن عهد سيادة الطبقات الوراثية زال ، ولم يعد الحكم دون الجماهير بالمستطاع". عبّر هتلر عن الحقيقة ذاتها بعد قرن فقال : " أن يكون الإنسان قائداً يعني أنه يعرف كيف يقود الجماهير ؛ وأن سيادة الشارع هي مفتاح السيادة على الدولة ".

***

الجماهير عاجزة عن التفكير المجرد ، وعاجزة عن الاهتمام بشيء يتجاوز تجاربها اليومية المباشرة . فقوى اللاوعي والمشاعر هي التي تحدد سلوكها وليس العقل أو المعرفة ، وفي هذه القوى تكمن قواعد مواقفها . الأيديولوجية الانقلابية الناجحة هي التي تتميز بقدرة على استخدام القوى



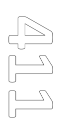
والمشاعر تلك . فالقوة الدافعة التي حققت أكبر الانقلابات في التاريخ ، لم تكن أبداً مجموعة من المبادىء العلمية أو الفلسفية المحضة التي كسبت السلطة فوق الجماهير، بل نوعاً من الولاء الذي ألهمها ، وغالباً نوعاً من " الهستيريا " العاطفية التي كانت تحثها على الحركة. إن الذي يريد أن يكسب الجماهير يجب أن يلمس المفتاح الذي يفتح قلوبها .

إن علمية أو لا علمية ، واقعية أو أسطورية المذاهب والعقائد ، لا أهمية لها أبداً ، ولا تؤدي إلى أي فرق في قوتها إن كانت طرق التثقيف طرقاً فعالة . فإن صحت أساليب الدعاية مع الجماهير في أوضاع مناسبة تكسبها وتؤكد ذاتها وتسود المجتمع . ففي الأوضاع المناسبة يمكن، حسب تعبير هكسلي ، إقناع أي فرد بأي شيء .

إن الأيديولوجية الانقلابية التي تريد أن تنشىء العالم على صورتها ، تحتاج إلى الإيمان الأعمى تعتمد عليه في محاولتها الجبارة ، وامكان هذا النوع من إلايمان موجود أولاً في الجماهير التي آنما تنفتح للأيديولوجية وتتبناها . لا تعود تعرف الشفقة أو التردد ، بل تسير إلى قصدها بقوة التيار وبراءة الأطفال . تحتاج الجماهير في سلوكها إلى الشعارات والصور الحسية فقط ، وهي تشكل الصعيد الأمثل الذي تعمل فيه الدعاية . إنها سريعة التأثر، لا تعرف المسؤولية، تنقاد للمشاعر انقياداً تاماً دون أن يبقى هناك مكان للوعي ، ومن السهل إيحاء سلوك معيّن لها يضبط أفكارها وعواطفها بشكل عام . فهي تخرج إلى الوجود بكل ثقلها عندما يخسر الناس جذورهم في الأرض وفي المجتمع ، وعندما تجعلهم القوى الاجتماعية ، حسب تعبير جاسبرز، ذرات يمكن المبادلة بينها .

المقابلة بين الرجل العملي والرجل الفكري من القضايا العامة التي شغلت الفكر الحديث ؛ وهي القضية الأساسية في هاملت ودون كيشوت . رأى الكثيرون مع دوستوفسكي أن رجل الوعي والفكر "مريض" ، وأن نقيضه هو الرجل العادي ، أي الرجل العملي ، إذ من الضروري أن يكون الفرد محدوداً وجاهلاً كي يستطيع أن يعمل بكل قواه ، مما يجعل فكره مستقراً ، حراً من كل شك ، يرى القصد وراء العمل . أما الفكر والوعي فإنهما يستثنيان عادة أوضاع العمل الضرورية ، إن لم يكن صاحبهما ملهماً بصوفية عقائدية انقلابية عميقة.

تدين الأيديولوجية الانقلابية بنجاحها إلى ثورية الجماهير ونفسيتها في أوضاع معينة من التاريخ ومن التحول الحضاري ؛ ولولا حاجات الجماهير النفسية التي تتولد فيها آنئذ لكان من المستحيل على أي أيديولوجية انقلابية أن تسجل انقلابيتها وفوزها . فمنذ الثورة الفرنسية ، كثيرون من المفكرين وفي طليعتهم مفكرون محافظون ، ينظرون بحذر إلى ظهور الجماهير أو ينذرون بنتائج بروزها . فابتداء من لوبون ، وسيجله ، إلى باريثو واي جاسا ، قام كثيرون من المفكرين يحللون هذه الظاهرة ، وعناصرها ، ونفسيتها ، ونتائجها ، وكيفية معالجة أمرها . فنبه دي توكفيل إلى أنها ستقتل الحرية . وكتب لوبون في أواخر القرن السابق بأن السيادة أصبحت في يد الجماهير فولد ذلك موجة من البربرية أخذت في الصعود ؛ وبأن حق الجماهير الإلهي أخذ يحل محل حق الملوك الإلهي . إن المفكرين الليبراليين والاشتراكيين أخذوا هم الآخرون في القرن العشرين يحذرون منها أيضاً ، لأنهم رأوا أن أثر الجماهير يزداد يوماً بعد يوم .



كان قادة ودعاة الانقلابات الكبرى يتميزون عادة بموقف فيه قدر من الإبهام بالنسبة للجماهير. فإلى جانب تقديسها والاعتراف بمزاياها كانوا يزدرونها ويرتابون فيها .

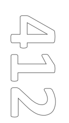
أعلن فلاسفة الثورة الفرنسية عن كرامة الإنسان وقاوموا الظلم والعبودية ، ووجدوا أن من الطبيعي ازدراء الشعب ؛ نشاهد ذلك جلياً عند فولتير وروسو .

إن جميع الوسائل السياسية التي اعتمدتها الأيديولوجية الليبرالية في الحد من سلطة الدولة كانت تشارك في الاتجاه ليس ضد الدولة فقط ، بل ضد سلطة الجماهير أيضاً . كان مؤسسو الجمهورية الأميركية في حذر وخوف من الجماهير دائمين .

توصل ماركس وأنجلز للنتائج ذاتها أيضاً . وعبر باكونين عن موقف الفوضويين باتخاذ موقف مماثل . كان لينين ومن بعده ستالين يعبران عن ريبة بالجماهير وشك دائم .

إن بيوناراتي ، وكان الملاك الحارس المقدس لجيل بكامله من الثوريين في النصف الأول من القرن الماضي ، كان صريحاً جداً في إعلان ازدرائه للجماهير .

إن برودون ، وقد ألهم الكثيرين من الثوريين في القرن التاسع عشر، اتخذ الموقف ذاته فاعتبر أن إعطاء حق الاقتراع العام للجماهير هو في الواقع عمل ينكر الثورة.



وبلانكي ، الثوري المشهور الذي كان يقال عنه بأنه يستطيع في أي وقت أراد أن يوجه نداء إلى العمال والطبقات الفقيرة في باريس بأن يتبعوه ، فيجد دائماً مائة ألف يتبعونه دون أن يسألوه إلى أين ، هو أيضاً اتخذ الموقف ذاته فازدرى الجماهير .

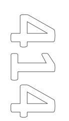
ويستنتج ماكس نوماد ، في دراسته القيمة حول الموضوع ، بأن جميع الثوريين رأوا أن العلاج الوحيد لعجز الجماهير عن القيام بعبء الثورة منفردة يكمن في تأليف قيادة ثورية تعبّر عن مصالح الجماهير الحقيقية .

انها الجماهير، التي رأى نيتشه في ظهورها موجة من البربرية الجديدة، وهي التي تكلم عنها كيار كجارد قبله كقطيع إنساني بدون شكل أو كجمهور مجهول ، والتي يسميها مونيه " بحزب كل شخص " . جعل نيتشه زرادشت ينبىء بأنه " لن يكون هناك راع بل قطيع واحد؟ فكل واحد يريد الشيء ذاته ، وكلهم متساوون . أما من يتميز بعواطف منوعة ، فيذهب طوع إرادته إلى مستشفى المجاذيب " . إن إي جاسه ردد الصوت ذاته منذ أربعين عاماً تقريباً في دراسة أصبحت كلاسيكية .

إن فكرة الجماهير ظاهرة أخذت شكلها الحديث في القرن التاسع عشر، برزت أولاً في الربع الثاني من ذلك القرن عن طريق مفكرين فرنسيين كسيسموندي والسان سيمونيين وكارليل . لقد تنبه كثيرون لأهمية ظهورها آنذاك ورأوا بأن السياسة أصبحت أسيرة الظاهرة تلك . كتب لامرتين إلى أحد أصدقائه عام ١٨٢٨: " إنني أحس بالجماهير وأتميز بإحساسها وهذه هي فضيلتي السياسية الوحيدة " .

ولكن هناك مفكرين عديدين كميلز وتشاكهوتين أصبحوا الآن يقللون من أثر الجماهير ودورها ، ليس لأن المجتمع لم يتحول ، إلى حد بعيد ، إلى تركيب جماهيري (Mass) أو لأن الظاهرة الجماهيرية ليست من أهم الظواهر التي تسود القرن العشرين ، ولكن لأن وسائل الدعاية والتثقيف التي وضعت عنصر المبادرة ، وخصوصاً في ناحيتها السياسية ، بيد أقليات محدودة أصبحت تضبط حركة الجماهيروتنتزع عنها حريتها واستقلالها . ولكن هذا الموقف ينسى أن جميع وسائل الدعاية والتثقيف التي تعتمدها الأقليات تعتمد في دورها على تحليل نفسية ومزاج تركيب الجماهير الفكري، وهي خصائص تفرض ، بطريقة غير مباشرة ، وسائل الدعاية والتثقيف الناجحة في قيادة الجماهير ، وكسب ولائها أو استخدامها . ثم يجب ألا ننسى أن الأيديولوجيات الانقلابية ، قبل استيلائها على السلطة ، لم تكن تسيطر على وسائل الدعاية والتثقيف ، إنما كانت في يد أعدائها ، ولكن ذلك لم يحل دون كسبها للجماهير .

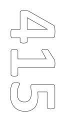
إننا لا نحتاج إلى عرض تاريخي عام ، يكفينا أن ننظر إلى تجارب القرن العشرين الثورية فقط ، كما نرى أن الجماهير تعبد الشيطان إن لم تجد إلهاً تعبده . تدل حدّة هذه التجارب بوضوح أن الجماهير تحتاج إلى نظام يضبط حركتها ، والى مذهب يفسر الحركة تلك ، وأن الدعاية الناجحة هي التي تكون في خدمة هاته الحاجة . ينبثق شمول هذه التجارب وعمقها من يأس عميق ، وكلما ازداد يأس الجماهير ازداد عمقها وحدتها . فعندما تنهار النظم والتراكيب الاجتماعية التقليدية تتجه الجماهير اليائسة إلى الحركات الانقلابية تجد فيها معنى لحياتها وحلاً للفوضى التي أخذت تجتاح وجودها . فتحررها من التقليد ، ويأسها من الوجود السائد يشكلان المفتاح في ادراك الحركات الانقلابية الجديدة. كان دروكر، لذلك ، على حق في ملاحظته بأنه ليس ثورة الجماهير



كما يقول إي جاسه بل يأس الجماهير وانهيار النظام التقليدي هما اللذان حرراها .

يزيد التقدم الحضاري من عجز الجماهير وخصوصاً في المجتمع الحديث ، بسبب التعقيد الكبير الذي ينطوي عليه ، ولكن ذلك يزيد من استعدادها الثوري ، لأنها تحاول تجاوز التعقيد الذي يولد بلبلة نفسية فكرية فيها ، ولأنه إقتلع جذورها من الماضي ومن التقليد ، فجعلها تتشوق إلى تقليد جديد . فالثورة الصناعية التكنولوجية أطلقت عهداً غريباً من التقدم الحضاري ، ولكنها في الوقت ذاته سببت قهقرى سياسية ذاتية ، لأنها جعلت الفرد العادي عاجزاً أمامها أكثر من عجزه أمام أي تركيب اجتماعي سابق . إن الشق بينها وبين ادراك الجماهير لا يضيق بتقدمها، كما قال كثير من فلاسفة القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، بل يزداد اتساعاً ويستمر باتساعه مع ازدياد التقدم. لهذا ، يمكن القول إن نضج الجماهير السياسي هو ، نسبياً ، أقل مما كان عليه في الماضي . إن تطور إدراك الجماهير للعالم ، ليس عملية إحصائية يمكن قياسها بالسنين أو حتى بالقرون . فالجماهير الأوروبية لاتزال متأخرة جداً في مماشاة الثورة الحضارية الحديثة ، وتأخرها واضح في أكثر البلدان الغربية تقدماً صناعياً وتكنولوجياً ، الولايات المتحدة التي لا نجد فيها أن هذا التأخير واضح وضوحاً تاماً فقط ، بل دليلاً على أنه يزداد بازدياد التقدم الصناعي التكنولوجي .

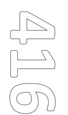
إن من يصنع ديناميكية وانقلابية التحولات السياسية العقائدية الكبرى في التاريخ هو دائماً أقليات محدودة ، وكي تتمكن من القيام بدورها أو بتحقيق انقلابيتها ، يجب أن تتسع قاعدتها الشعبية ؛ ولا يحدث ذلك إلا عندما يزداد تحرر الجماهير من تقاليدها و من تراكيبها الاجتماعية التقليدية . يتضح ما



قلناه ، بدرجة كبيرة لم يسبق لها مثيل ، في المجتمع الحديث ، الذي أمست انقلابيتها فيه أكثرجلاء وحدة مما كانت عليه في الماضي . الجماهير تقلّد ولا تخلق ، ولكنها وجب . كي تصبح انقلابية . أن تتحرر من النموذج العقائدي الاجتماعي التقليدي . التركيب الحضاري الحديث حررها من ذلك بشكل شامل . فكان استعدادها الثوري كبيراً شاملاً . وجاءت أنقلاباتها كبيرة جامعة . و لكي يتحول استعدادها إلى انقلاب فعلي ، وجب أن تصاب الجماهير بأزمة حادة تعثر حياتها اليومية . من هنا ، يمكن القول إن هناك ما نسميه بالمجتمع " البدائي " في قلب المجتمع الحضاري الحديث ، وإن ظهور الجماهير الشعبية على الشكل الذي نراه حالياً يعني أن الإنسان " البدائي " أو النفسية " البدائية " تلعب دوراً أولياً في التاريخ الحديث ، مما يقود إلى ظهور نموذج إنساني لا يتعرف كثيراً إلى مقاييس متماسكة قوية في سيادة النفس والذات ، بل يسلك تبعاً لبعض الشعارات التي تستطيع أن تسود خياله .

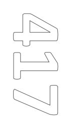
***

نصل الآن إلى استنتاج أو بالأحرى إلى صفة عامة تنطبق على جميع الأيديولوجيات الانقلابية ، ألا وهي أن هذه الأيديولوجيات يجب ، كي تحقق ذاتها في أصالة انقلابية صحيحة ، أن تكون مدعومة بتحرر جماهيري كبير . تزيد هي من هذا التحرر وتوسعه إلى أبعد درجة ممكنة . فكلما ازداد التحرير ازداد عمق انقلابية الأيديولوجية واتسع ؛ يبدو هذا واضحاً في الانقلابات الشيوعية والنازية حيث نرى موقفاً منظماً مستمراً في عتق الجماهير عن طريق تهديم منظم مستمر شامل للنظم والتراكيب التقليدية . دفعت ثورة بطرس الكبير روسيا في طريق الغرب والحضارة الغربية ، ولم يكن يقل تصميماً وقوة في تحقيق ما يريده عن معظم الانقلابيين الذين نعرفهم . ولكن هدفه في تحويل



روسيا إلى بلد صناعي حديث على النمط الغربي فشل ، لأنه لم يستطع أن يبني له قاعدة شعبية عامة ، ولم يتمكن من تلقيح الجماهير بحماسة جديدة تطفو على أعماق نفوسهم . فثورته تركت الجماهير على حالها ، ووسعت من الهوة بينها وبين الدولة والطبقة الحاكمة . أما الشيوعيون فقد نجحوا حيث أخفق بطرس الكبير ، لأنهم استطاعوا أن يثقفوا الجماهير بصورة مجتمع جديد، عن طريق أيديولوجية انقلابية ، ولأن الأولى كانت قد خسرت جذورها على نطاق واسع . إن لينين ، على الرغم من تأكيده الأساسي على ضرورة بروز قيادة تتألف من جماعة منظمة من الثوريين ، أدرك تماماً أن الانقلابات هي من صنع الجماهير الشعبية ، وأن كسب ولاء الشعب يفترض شيئاً آخر بالاضافة إلى التنظيم والقيادة . لقد أدرك أن التذمر من الوضع القائم ، وان كان شرطاً ضرورياً لقيام الانقلاب ، غير كاف لحدوثه .

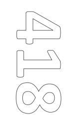
كان بابوف أول من نبه إلى ذلك ، بشكل منظم ، فأكد على الجماهيركقاعدة للثورة ، وعلى ضرورة تثقيفها الثوري . إنه رأى أن الثورة لا تنفجر عفوياً وتلقائياً ، بل عندما يعي الشعب وضعه وقوته والهدف الذي يجب بلوغه ؛ عندئذ فقط تتكشف فعالية الجماهير . تبين لبابوف قبل لينين ضرورة تثقيف الشعب تثقيفاً ثورياً قبل الثورة ، ويتقدم على ماركس بإعلانه أن النظرية الثورية تصبح قوة مادية فقط عندما تتغلغل إلى صفوف الجماهير . وهكذا كان التخطيط الثوري الذي خطط له يقضي بإقناع وتدريب وتنظيم الحشود الشعبية التي تستطيع وحدها ، أن تحوّل التاريخ ، وأن تحقق السعادة العامة . الثورات التي حدثت في الصين وروسيا قبل ظهور الشيوعية عديدة ، ولكفها فشلت كلها في بناء وجود جديد لأنها لم تستطع أن تحرر الجماهير بالشكل المفروض ، ولم تستطع أن تفرض وجوداً جديداً لأنها لم تستطع أن تدمر تقاليد وتراكيب



ونظم الوجود القديم ، وهي إن عجزت عن ذلك ، فلأنها لم تنبثق من ايديولوجية انقلابية تتجه منها في صراع دام مع الوجود القديم ، ولأنها لم تظهر في أوضاع خسرت فيها الجماهير جذورها .

يعطينا تاريخ روسيا من أوائل القرن التاسع عشر حتى هذا القرن ، مثلاً واضحاً عن ارتباط واتساع الحدود الثورية باتساع عمق القاعدة الشعبية التي تبرز منها . ففعالية الحركات الثورية الروسية التي ابتدأت في القرن الماضي كانت تزداد دائماً بازدياد صلتها مع الشعب ، وبازدياد النطاق الشعبي الذي تعمل فيه ، إلى أن نصل إلى الانقلاب الشيوعي ، وفيه نجد أن أهم الأسباب التي أدّت إلى نجاحه ضد الحركات الأخرى كان اتصاله العميق بنوازع الجماهير وأهوائها آنذاك . نهاية الجمعية التأسيسية التي اجتمعت في الخامس من يناير عام ١٩١٨ ، وفيها كان الشيوعيون أقلية ، تعطينا مثلاً واضحاً على صحة ما نقول .

إن الشيوعيين أعلنوا في تلك الجمعية أن الثورة قد اعترفت بمجالس السوفيات سلطة سياسية وحيدة ، في روسيا ، وأن دكتاتورية من العمال والفلاحين فقط تستطيع أن تضع أسس المجتمع الاشتراكي . الأحزاب اليسارية الأخرى برهنت آنذاك عن بعدها عن تطورات النفسية الشعبية ، وأنها كانت تعيش في عالم من الخيال . فقد آمنت إيماناً تاماً بأن مجالس السوفيات لن تتجاسر على اعتراض جمعية تأسيسية تم انتخابها بالاقتراع العام ، وأنها إن تجاسرت على ذلك، فإن الشعب سينهض بشكل عفوي للدفاع عنها . لم يدركوا أن التنظيمات الشيوعية ضبطت حركة الشعب العفوية في أشد عناصرها ثورية ، وأن حركة الجماهير تحتاج إلى قيادة انقلابية تتجاوب معها إن أرادت أن تكون فعالة . لهذا فضح اليوم السادس من يناير خطأهم وحمل إليهم خيبة أليمة ،



ففي ذلك الصباح هاجم الحرس العسكري الجمعية ، و طرد أعضاءها دون أن يلقى أي مقاومة من أحد.

كانت الثورة الفاشية في إيطاليا مثلاً ، منكمشة في انقلابيتها ، ومن أسباب ذلك أنها كانت منكمشة القاعدة الشعبية ولم تتغلغل إلى حياة الجماهير ومشاعرها كالنازية أوالشيوعية .

من هذا، يتضح أن التأكيد على أهمية الجماهير الشعبية في بناء الانقلاب لا يعني مطلقاً أن الجماهير هي التي تصنع الانقلابات ، أو أنها يجب أن تصل إلى درجة معينة من النمو السياسي أو الفكري ، قبل أن تصبح معدّة للانقلاب . فليس هناك من شيء أبعد عن الواقع وعن حقيقة التجارب الانقلابية. فالقوة الدافعة ، بالإضافة طبعاً إلى الوضعية الانقلابية التي يجب أن تتحقق لها ، تنشأ في أيديولوجية انقلابية وتولد الحماس الديني في أقلية من الانقلابيين . أما من الناحية الشعبية ، فنجاح الانقلاب الكبير يفرض وضعية عامة فقط . ترضخ فيها الجماهير إلى التعسف والاستبداد، وتحس بأن ما ينالها من النظام الحاكم تعسف واستبداد ، أي أن تعي وجدانياً بأن وضعها وضع لا يبرره شيء . تصبح الجماهير آنئذ مستعدة للدعوة الانقلابية . لا يرتبط تحرك الجماهير الثوري دائماً ، أو بالأحرى لا يبرز أولاً بسبب الأيديولوجية الانقلابية أو بسبب إيمان انقلابي ، بل يعود مباشرة ، إلى أسباب اجتماعية سياسية واقتصادية ، وأوضاع خاصة تتكاثف كلها في توليد أزمة نفسية حاد عامة تهشم العلاقات والقواعد العقائدية السابقة . إن الأيديولوجية الانقلابية تأتي فتضبطها، تعبر عنها وتبلورها ، توجه سلوكها وتركزها .

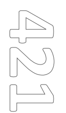
هذا لا يعني أيضاً أن الانقلاب هو نهوض الشعب كله ضد الظلم وأشكال التعسف . إن التاريخ لم يرَ أبداً تمرد شعب بكامله آو حتى بأكثريته الساحقة . ولكن القاعدة الشعبية الممتدة ، هي ضرورة أساسية في نشوء أي إمكان انقلابي ، وكلما اتسعت اتسعت انقلابية الانقلاب . كان دي توكفيل يحذر الجماهير ويكرهها ، وكان أول مفكر اجتماعي كبير في التاسع عشر أنبأ بقدوم "عصرها " ، وبالمخاطر التي تترتب على الديمقراطية عند ظهورها . لقد كان مثلاً قاسياً في حكمه على ثورة ١٨٤٨، رأى نفسية الغوغاء المريضة وراءها ، بدلاً من رؤية الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية الشاقة التي ساعدت على حدوثها . فعلى الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من الخوف الذي كان يعانيه منها ، وعلى الرغم من العطف المحدود الذي كان يحمله لها ، فقد وجد أن تحركها يشكل الأساس الأول للثورات الكبرى ، ووجد في تمردها وتحررها من الولاء للسلطة الحاكمة الشرط الأساسي لظهور كل ثورة كبيرة .

تدل متابعة أحداث الثورة الفرنسية مثلاً بوضوح على أنها اتخذت حقيقتها كثورة وانقلاب ، عندما تركزت على الجماهير، وعندما أعطتها الأخيرة قاعدة شعبية عامة . أما عندما كانت حركة مقتصرة على الطبقات الوسطى ، فقد كانت حركة إصلاحية غايتها الأولى إنشاء ملكية دستورية ، تخاف من دخول الجماهير، كقوة إيجابية فعالة ، إلى المسرح السياسي . عندما أقال الملك نيكر استعداداً لضرب البورجوازية المتمردة ، أدركت الأخيرة أن القوة ستستخدم ضد الجمعية الوطنية ، وأنها أصبحت تحت رحمة الحراب . كانت ، كما يصفها جورج لافافر، صلبة في موقفها ولكنها كانت تعلم أن الخطب لن تستطيع حمايتها . غيرأنه ، في تلك المرحلة الدقيقة تدخلت القوى الشعبية ، فانهار النظام القديم تحت ضرباتها المتتالية وذهب إلى غير رجعة . منذ ذلك الحين ،

تدل تطورات الثورة بوضوح أن القاعدة الشعبية كانت سبب انهيار النظام القديم، وأن الوجه العقائدي كان يزداد وضوحاً وصراحة وانقلابية بازدياد التمرد الشعبي واتساع القاعدة الشعبية . إن مؤرخين عديدين ، من بوشه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى جورج لافافر في القرن العشرين ، نبهوا إلى هذه الظاهرة ، ودللوا عليها بمتابعة أحداث الثورة وتحولاتها . فلولا القاعدة الشعبية، ولولا اعتماد الثورة على الجماهير بشكل متزايد ، لعجزت الجمعية الوطنية عن تحقيق أي شيء يذكر ضد النظام البائد .

كانت البورجوازية تبغي التسوية مع الملكية ، وكان ذلك ظاهراً من ناحية فكرية في الجناح الأيمن من جماعة الأنسكلوبيديا ، ومن ناحية سياسية في موقف الجيروند، ويتمثل خصوصاً في مونتسكيو الذي دعا إلى الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على طريقة الدستور الإنكليزي ، الذي كان عبارة عن تسوية بين البورجوازية والإقطاعية . أما الجيروند فقد كان موقفهم دائماً واضحاً للعيان . فهم يريدون ملكية دستورية ومصالحة بين الملكية والأمة ، ويقاومون فكرة إعدام الملك . إن ما أوحى إليهم بجميع مواقفهم خوفهم من الجماهير الشعبية الثائرة الذي أدخل عنصراً من الانتهازية في موقفهم ، أدى إلى توليد التردد والتناقض في دفاعهم عن الثورة ، وما لبثوا بعد تطورات العاشر من آب ، عام ١٧٩٢، أن وقفوا نهائياً في صفوف المناوئين لها .

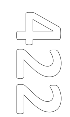
كانت اليعقوبية ، وقد استوحت روسو ، الحركة التي أعطت الانقلاب الفرنسي قاعدته الانقلابية ، لأنها اعتمدت الجماهير ووفرت للثورة حماسة الطبقات الدنيا وولاءها . فبينما كان الجيروند يتخبطون دون تصميم وارادة حازمة في قيادة الحرب ، وبينما كانوا يتصلون بالملك والبلاط بغية تجميد



ومحاربة الحركة الشعبية ، كان اليعقوبيون وعلى رأسهم روبيسبيير يتجهون إلى الجماهير وينظمون صفوفها لتطوير الثورة وقيادتها إلى نهايتها المنطقية ، وكان روبيسبيير يردد : " إنني لا أعتمد إلا على الشعب وعلى الشعب فقط . فالشعب هو أقوى دعامة لانتصارات الثورة ، واستثناؤه من النظام الثوري الجديد، يعني قتل الثورة ".

أما سان جوست فكان يبشر بتوزيع الثروة القومية بين الفقراء ، وبإلغاء حق المعارضة، والحريات الفردية ، والاعتدال في الديمقراطية الجديدة التي أرادها على صورة الديمقراطية اليونانية ، التي كانت تعني انتصار الطبقات الدنيا على الأقلية ذات الامتيازات ؛ ومارا كان يحلم برؤوس الأغنياء بعد رؤوس النبلاء ، والنظام الجديد الذي كان يبغيه كان يمتد إلى العالم أجمع ، وكان يتضمن أكثر من إلغاء امتيازات النبلاء وإعلان حقوق المواطنين المتساوية . لقد كان يريد مجتمعاً عالمياً لا مكان فيه لأي تفاوت في الملكية . تسلّم اليعقوبيون زمام الثورة من الجيروند لأنهم لم يشاركوا هؤلاء في تركزهم واهتمامهم الأساسي بأشكال الحكم ، فآمنوا بالشعب بدلاً من الجمهورية ، ووضعوا إيمانهم في الجماهير وطبيعتها الفاضلة بدلاً من وضعها بنظم ودساتير شكلية . فروبيسبييركان يؤكد بأن " القوانين يجب أن تظهر في ظل الدستور الجديد باسم الشعب الفرنسي وليس باسم الجمهورية الفرنسية " . في هذا الصراع بين اليعقوبيين والجيروند نرى ابتداء الصراع بين الليبراليين الذين كان يكمن خلفهم خوف من الجماهير ، وبين الديمقراطيين الذين آمنوا بالجماهير وأرادوا الاعتماد عليها . إنه صراع ساد تاريخ الجمهورية الفرنسية كله.

كتب ألبير سوريل بأنه " ابتداء من ١٤ تموز، نجد أن الوزارة تخضع للجمعية ، و أن الجمعية تخضع للنوادي ، وأن النوادي تخضع لبعض الزعماء ،



وأن هؤلاء يخضعون للجماهير المسلحة التي كانوا يظنون أنهم يقودونها من خلفهم والتي كانت في الواقع تدفعهم أمامها " . عندما أخذت الجيوش تهدد الثورة من الخارج ، والثورات تهددها من الداخل ، أخذ روبيسبيير يُعد جيش الثورة من الجماهير . ففي إحدى خطبه أعلن : " إنني أريد إعداد جيش في باريس ، جيش لا يشبه في شيء جيش ديمورييه ، جيش يتألف فقط من الفقراء والعمال . يجب أن يشرف على باريس ، يفرض السكوت على المعتدلين، يحتل جميع المراكز ويبث الهلع في نفوس الأعداء " .

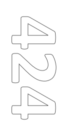
عانى روبسبيير تطوراً عظيم الأهمية في هذه الناحية . فقد ابتدأ أولاً من مفهوم ثوري يعارض في استثناء الطبقات الدنيا من الكيان السياسي ، وهي معارضة كانت تنشأ على فكرة حقوق الإنسان المتساوية والمقدسة . ولكنه ما لبث أن أعلن بأن الجماهير الشعبية وحدها هي التي تؤلف الأمة ، ودعا إلى استثناء الأغنياء ، إن لم يكن الطبقة البورجوازية كلها ، من كيان الأمة.

هذا الاتجاه الشعبي الثوري هو الذي دعا جروسوريسن إلى القول إنه الشعب ، انها الجماهير الثورية ، التي تراقب النواب في باريس ، في الشارع أو في القاعات العامة ، تزجرهم أو تخدمهم ، إنها الجماهير الشعبية الفرنسية لأنها تنتظم نفسها في النوادي اليعقوبية في خدمة الثورة .

هذا فيما يتعلق بالانقلاب الفرنسي ، أما فيما يتعلق بالانقلابات والثورات الأخرى الحديثة ، وخصوصاً في القرن العشرين ، فإنها لا تزال حديثة العهد في الأذهان ، لا تحتاج إلى تدليل على قاعدتها الشعبية وأثر القاعدة فيها.

تدل القاعدة الشعبية التي تكمن وراء الحركة الانقلابية بشكل آلي على أيديولوجية انقلابية ، تفرض على الحركة أن تتخذ طابعاً أخلاقياً شاملاً ، وأن تقدم أعمالها وذاتها كجزء من مذهب عام مطلق ، لأن الفرد الشعبي يحتاج إلى الشعارات المطلقة كي يتحرك بشكل ثوري . لا يحتاج سياسي كبيسمارك أن يقدم حساباً لأحد سوى الملك ويستطيع مفكر كماكيافيللي ، يكتب فقط لنخبة من القراء ، أن يبتعد عن اتخاذ أي موقف أخلاقي عام . فيتكلم أو يكتب بشكل واقعي دون قيم ثابتة خالدة ، ولكن السياسي أو المفكر الذي يتجه إلى الجماهير، لا يستطيع أن يقف هذا الموقف ، لأن حركة تتركز على الجماهير وتترسخ في قاعدة شعبية يجب أن تعلن ثقتها المطلقة بالفوز . كي تكسب ولاء الجماهير وحماستها ؛ وذلك غير ممكن دون أخلاقية انقلابية مطلقة . لأنها ، بالأخلاقية تلك فقط ، تستطيع أن تبرهن بأنها تدرك الأوضاع الصحيحة لظهورها . إن التاريخ لا يدل فقط ، تبعاً لهيجل ، بأنه يستحيل إجراء أي إصلاح عميق صحيح في السياسة دون تحول في الدين والاخلاق ، بل إن ذلك يفرض قاعدة شعبية متحولة ، وإن الحركة الانقلابية ترجع بانقلابيتها إلى حماسة الجماهير الثائرة وولائها .

تجد الأيديولوجية الانقلابية نفسها ، هكذا ، مضطرة ، إن أرادت تحقيق حركة انقلابية متكاملة أن تعمل على تحويل المجتمع إلى جمهور أي إلى أفراد خسروا جذورهم وتقاليدهم ، وان تنقض مبدئياً وأساسياً التراكيب الاجتماعية السائدة ، وأن تساعد كل حركة أو موقف هدام يساهم في تمزيق عراها ، وأن تدعم كل تغيير يؤدي إلى اقتلاع جذور التقاليد والنظم والقيم التقليدية ؛ وعندما تصل إلى السلطة وتستلم زمام الدولة تعمل بجميع الوسائل السياسية ، وجميع ما يتوفر لها من وسائل تكنولوجية وعلمية على تحقيق تهديم التراكيب والنظم



والعلاقات الاجتماعية تهديماً عاماً ، لأن الفرد يستطيع أن يتحول إلى الأيديولوجية الجديدة فيصبح انقلابياً إن هو خسر روابطه بها .

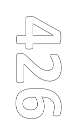


صورالحرية

في الايديولوجية الانقلابية

نرى في الايديولوجية الانقلابية أن صورة المجتمع الجديد تقترن بصورة نقض المجتمع القديم وتلازمها . تختلف درجة الصلة بين الطرفين باختلاف الانقلابات والحركات الانقلابية ، ولكنها تبقى خاصة أساسية فيها . لم تذهب الايديولوجيات كلها مذهب النقابية الثورية ، نقابية بلوتيه ، و لاجاردال ، وسوريل ، او الفوضوية ، فوضوية باكونين ونتشاييف ، فتؤمن بأن إلغاء المجتمع التقليدي السائد يحمل المجتمع الجديد بصورة عفوية تلقائية وبدون أي تنظيم أو تحضير غير أنها آمنت كلها أن الحقيقة الانقلابية الكبرى تنشأ في تدمير المجتمع الحاضر، فيكفل العمل الثوري الظافر بدء الحياة السعيدة الجديدة بسرعة ، لأن الصلة بين زوال القديم وولادة الجديد صلة مباشرة .

لقد مرّ معنا أن الإيديولوجية الانقلابية ترى أن الحرية تبرز كوعي لقانون عام ، يسود حركة التاريخ والمجتمع ، بقي علينا أن نكشف عن ذيول وأوجه ذاك المفهوم المختلفة ، وأن نبدي الوجه الأساسي الثاني فيه ، وهو ينشأ في إعطاء المكانة الأولى في الإيديولوجية إلى نقض ورفض الوجود التقليدي . فلكي تصحّ الحرية ، كوعي لقانون عام وعمل يوحيه ، تؤكد الايديولوجية الانقلابية بشدة ووضوح على نقض المجتمع التقليدي ، وتركز جميع جهودها في هذا السبيل . فالحرية الانقلابية تعني أولاً وقبل كل شيء، التحرر التام من المجتمع . فمفهومها إذن يكمن في الواقع في مفهوم التحرر، يمتد به ، يمتزج معه ، ولا يعود بالإمكان فصل الواحد عن الآخر . إن تمرد الإيديولوجية

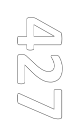


الانقلابية ضد الوجود القديم يعني تحرير القانون العام مما يعرقل سيره ومجراه . فيما أنه ينطوي على طبيعة خيرة صالحة ، كان نقض الوجود التقليدي الذي انحرف عنه أمراً طبيعياً ومنطقياً . فإن كان القانون العام الأساسي صالحاً ، وجب إذن تحريره من العوائق والعثرات فقط ، كي يتبدّى كما هو ، خيراً صالحاً جامعاً . لهذا تضع الايديولوجية كل ثقلها في نقض الوجود التقليدي وتدعو إلى التحرر منه تحرراً مطلقاً .

كتب الناقد الفرنسي إميل فاجه مرة عن فولتير بأنه لم يكن يعرف ، في الواقع ، ماذا يريد ، ولكنه كان يعرف جيداً ما لا يريده ، لم يرد الدين أو الميتافيزيق ، الحروب الدينية أو المناقشات الفلسفية ، سلطة أكليريكية منفصلة عن السلطة الزمانية أو اضطهاد أي انحراف في الدين أو الفكر .

يصدق هذا القول ليس فقط على فولتير، بل على الإيديولوجية الانقلابية ذاتها. الاعتراض الأول الذي كان يوجه إلى فولتير بأنه هدم ودمّر ولم يُعد بناء ما هدم و دمّر ، يمكن توجيهه إلى كل مفكر انقلابي تقريباً . حقق روسو ، وقد مثل الفكر البنّاء في الثورة الفرنسية ، دوره أولاً على صعيد النقض والتدمير ، والمساعدة في تدمير الطبقات التقليدية والامتيازات ، وإقامة المفهوم العام القائل بأن قصد الدولة هو تأمين منفعة جميع أفرادها .

هذه الخاصة في الإيديولوجية الانقلابية هي التي دفعت نيومن في دراسته القيمة حول الثورة الدائمة ، إلى الاستنتاج بأن " الصفات السلبية هي أقرب بكثير من الخصائص الايجابية ، في تحديد الانقلابات الحديثة . فهي جميعها ضد البرلمانية التقليدية . ضد النظام الرأسمالي ، ضد الفردية ، ضد العقلانية ، ضد الدين وضد الحضارة الحديثة ".



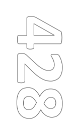
رأى كارل جاسبرز أن الحرية بصورة عامة ، وليس فقط الحرية الانقلابية ، تنشأ في تلك الخاصة ، خاصة النقض . فالحرية في مفهومه ليست معرفة أو حقيقة علمية موضوعية ، لأنها توجد بهذه الصفة مطلقاً ، ووجودها ممكن كشيء حي وحسي فقط . فهي موجودة في تمرد المظلومين ، في مقاومة الغزاة ، وفي التحرر أو الهرب من الاستعباد . إنها تعبّر وتعلن عن ذاتها ، ولكن ليس بالإمكان التدليل أو البرهان عليها .

أكد وبستر، وبذلك تحدث باسم الثورة الاميركية ، على عنصر النقض في تحديد الحرية حينما قال بأن " الحرية تبرز في القوة على مقاومة الظلم ، كما أن الاستبداد ينشأ في القوة على الظلم ".

حاول جايمس ، في مناقشته مبدأ الحرية ، ككثيرين غيره ، أن يبني إيمانه أولاً على البرهان الذي يقدمه لنا وعينا الذي يشعر بأنه حر ؛ و لأننا ، ثانياً ، مهما كتبنا أو فكرنا نظرية لا نستطيع أن نعمل دون أن نفترض أن هناك حرية اختيار مفتوحة أمامنا .

بيد أننا إن أمعنا الفكر في التدليل الذي يقدمه جايمس على حرية الإرادة رأينا أنه لا يتحقق لأي فرد كان ، وأن حرية الارادة قد تستحيل بدون خاصة النقد التي تتركز عليها الحرية الانقلابية ، لأنها هي التي تثير الوعي وترهف الشعور . رأى اكويناس أن القدر الارادي في العمل الإنساني يرتبط بقدر انطلاقه من أعماق ذاتنا ، غير انه يتحقق لنا عن طريق موقف انقلابي يبرز تلك الأعماق ويوّلدها .

لا تكمن الصعوبة الأولى التي تواجه الإيديولوجية الانقلابية في بناء مجتمع ، بل في اشادة أو خلق مكان له . يعني أن الخطرة الأولى هي إزالة

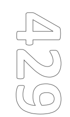


المجتمع السائد . تركز الايديولوجية الانقلابية لذلك أفكارها ومشاعرها أولاً على نقض المجتمع ، وتفسيره ، وتبريره ، وإعلان القوى أو السنن التي تفرضه . يعيش الفكر الانقلابي ويجد قيمته في الأسئلة والمشاكل الجديدة التي يطرحها أو يتبناها وقيمة المفكر الحقيقية تظهرفي قوته الانقلابية أي قوته على النقض، وفي تبريره وتغذيته .

كان برودون يشير إلى ذلك بقوله : " إنني لا أملك سيستاماً ، ولا أريد أن أملكه ، وأرفض الفكرة بتاتاً ، فنظام الانسانية لن يُعرف إلا في نهاية الإنسانية . ما يهمني هو معرفة طريقها ، أو بالأحرى المساعدة في شقها إن استطعت " .

تلك الخاصة ، التأكيد على " الطريقة " ، تلازم جميع الإيديولوجيات الانقلابية من المسيحية حتى النازية ، لم يكن برودون الوحيد الذي أوضح موقفه بهذا الشكل . فإنقلابيون من أمثال باكونين ، وبا لينسكي ، وهرزن ، ونيتشايف، وسوريل ، و بلان ، وبلانكي الخ... طالبوا جميعاً بتهديم المجتمع القائم تهديماً تاماً دون أن يحددوا بالضبط ماذا يبغون بدلاً عنه ، أو يدللواعلى المجتمع الذي يجب ان يحل مقامه . اقتصر وصفهم لهذا المجتمع على بعض الخطوط العريضة والخصائص العامة فقط .

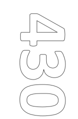
يتفق مفكرو جميع الاتجاهات الاشتراكية وفلاسفتها ، ما عدا المحاولات الطوباوية فيها ، على نقض مبدأ التنافس الراسمالي والمجتمع الذي يترسخ عليه. ولكن وراء هذا الاجماع يكمن اختلاف كبيرفي تحديد المجتمع الذي ينشأ عن المجتمع الرأسمالي أو بعد زواله . لم يحاول ماركس أو انجلز أو مفكر آخر كبير بين أتباعهما ، مثل كاتوسكي أو بلا كهنوف أو لينين أو



بارنشتاين ، أن يقدم تخطيطاً واضحاً مفصلاً لمجتمع المستقبل . لقد استنتجوا بعض خصائص الاشتراكية بالرجوع إلى النظام المناقض ، واعتبروا ضمناً أو صراحة أن المظاهر الاقتصادية التي تميّز المجتمع الرأسمالي ستزول مع زوال الرأسمالية ، أو انها ، على الأقل ، لن تستمر في مجتمع إشتراكي متكامل . فالأجور والكسب ، والإجار والتفاوت الطبقي ، وهي من المظاهر التي تخص المجتمع الرأسمالي ، يستحيل ظهورها في مجتمع اشتراكي .

في مؤتمر الحزب الشيوعي المنعقد عام ١٩١٨ ، سأل بوكهارين عن الخطوط التي تميز النظام الاشتراكي الذي يتضمنه البرنامج ، فأجاب لينين : " إننا لا نستطيع أن نحدد الاشتراكية ؛ فالكيفية التي تظهر فيها ، عندما تأخذ أشكالها النهائية ، أمر لا نعرفه ولا نستطيع أن نحدده " .

وجد ألموند، الذي درس باهتمام خاص هذه الناحية ، إن كتاب لينين "ما العمل؟ "، يتضمن ما لا يقل عن ثمانمائة مرجع ، ستة منها فقط ترجع إلى المقاصد النهائية للحركة ، والباقي يدور حول وصف الحزب والفرد الثوري ؛ ثم وجد أن كتاب : " الشيوعية اليسارية : فوضى صبيانية " ، ينطوي على أربعة بالمائة فقط ترجع إلى تلك المقاصد ، وذلك من مجموع سبعمائة وأربعة وستين تتطرق إلى تحديد الحزب وأفراده . وفي كتاب ستالين " أسس اللينينية " نجد أن فكرة المقاصد النهائية ترجع بصورة أكثر التباساً وغموضاً . أما " تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي " ، وهو أهم كتب التثقيف الايديولوجي في روسيا . فإن ستة في المائة من مراجعه تدور حول المقاصد النهائية أو حول أهداف غير سياسية . وذلك من مجموعة ألفي مرجع تعود إلى أعمال تكتيكية تدور حول كيفية الاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها.

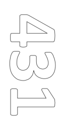


عبّر هانتر عن تلك الظاهرة في دراسة عامة قارن فيها بين مختلف الثورات ، واستنتج بأنها كانت دائماً ضد أشياء وليس لأجلها . وان ما قاله موسكا في الحركات الفوضوية والاشتراكية من ان قوتها لا تبرز في نواحيها الإيجابية بل في موقفها السلبي ، أي في نقدها الدقيق الحاد القاسي للنظام الاجتماعي السائد ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية .

رأى كاتوسكي في كتابه "الصراع الطبقي " أنه من السخافة الكبرى أن نطلب من الأحزاب الاشتراكية إعطاء صورة عن المجتمع الذي نكافح في سبيله وأنه لم يظهر إلى الآن، في تاريخ الإنسانية ، حزب ثوري واحد استطاع أن يتنبأ، أو بالأخص ، أن يحدد أشكال النظام الجدي الذي يحاول تحقيقه . لهذا، فإن قضية التقدم الإنساني تكسب كثيراً إن استطعنا تحديد أو قياس الاتجاهات التي تقود إلى النظام الاجتماعي فقط ، إذ يُصبح النشاط السياسي بذلك نشاطاً واعياً بدلاً من أن يكون نشاطاً غريزياً . إن اتجاهات النظام الرأسمالي معروفة ، بيد أنه لا يمكن التنبؤ بالأشكال التي تتخذها في عشر أو عشرين أو ثلاثين عاماً ، إن هي استطاعت أن تعيش طيلة تلك المدة . هذا لا يعني ، في رأي كاتوسكي ، ان كل فكر يحاول أن يحدد المجتمع المقبل أو الوسائل التي تؤدي إليه هو فكر قاصر أو عقيم .

***

ليس هذا الإهمال لتركيب المجتمع الجديد ، في الواقع ، إهمالاً ، وهو لا يُثير أية غرابة ، كما حاول كثيرون من المفكرين أن يفهموا ذلك . إنه نتيجة لموقف الإيديولوجية الانقلابية ؛ فهي تؤمن بصورة عامة أن النظام القائم هو تشويه لطبيعة الإنسان ، أو إرادة الله ، أو السنن التاريخية ، التي لا تحتاج ،

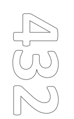


كي تحقق وحدة الإنسان وسعادته ، إلا أن تعمل دون تعثر ؛ كانت الإيديولوجيات ترى لذلك أن إلغاء النظام السائد هو إلغاء لإمكانات التعثر، وأن المجتمع الجديد يبرز للوجود بعدئذ تلقائياً ؛ إذن فالحل الأساسي هو تعيين القوى الأساسية التي تنقض النظام المتبع ، والكشف عنها ، وتوجيهها ، وعندما يتم ذلك يُصبح وضع الحل موضع التنفيذ أمراً تكتيكياً فقط .

تتركز جميع فرضيات ومبادىء الإيديولوجية الانقلابية على رفض النظام التقليدي ، لأنها تتجه إلى واقع يمكن تحقيقه بإلغاء المجتمع السائد فقط. لذا، جرت العادة بتحديد الماركسية كنقد، أي بفلسفة تبني جميع مدركاتها في حكم على النظام المتبع ككل .

عندما اتهم بلفورت باكس ، الاشتراكي الانكليزي ، بارنشتاين بتجاهل قصد الاشتراكية النهائي في كتاباته ، أجاب هذا الأخير بأنه لا يهتم إلا قليلاً جداً بما يدعى بقصد الاشتراكية النهائي ، لأن القصد النهائي هو لا شيء ، والحركة ذاتها هي كل شيء . تجدر الملاحظة هنا بأن الحركة التي يعنيها بارنشتاين ليست حركة المجتمع العامة فقط ، بل الصراع الاقتصادي السياسي والتنظيم بغية تحقيق التطور والتقدم .

ولكن الحركة السياسية التي لا تتركز على هدف عام تتحول إلى فوضى و تخسر نشاطها ، لأنها تتحرك بدون وجهة معينة . وبدون قصد عام ، لا يبرز اتجاه عام محدد . فإن أرادت الحركة الانقلابية ألا تنتهي في تأرجح عام كالبوصلة وجب عليها أن تعتمد قصداً عاماً تهدف إليه. بيد أن القصد لا يشكل تخطيطاً دقيقاً للمجتمع الجديد القادم ، بل هو مبدأ أساسي عام يتركز عليه هذا الأخير . اعترف بارنشتاين نفسه بذلك على الرغم من تأكيده على الحركة بهذا



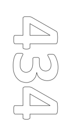
الشكل. إن الإيديولوجية الإنقلابية تجد تركيبها وروحها وخصائصها في ديالكتيك صراعها مع النظام القائم ، وضد الإيديولوجية التقليدية التي تعبر عنه ، ولكنها، في الوقت ذاته تعلن المبدأ الجديد الذي يُعتبر قاعدة لتنظيم وتركيب المجتمع المقبل ، وتهمل الجزئيات والتفاصيل والنظم ، ولكنها تؤكد على المبدأ وعلى خطوطه الكبرى بشدة .

لم يكن ماركس نفسه بعيداً ، في الواقع ، عن بارنشتاين بهذا الشأن . فقد كتب في الايديولوجية الإلمانية بأن الشيوعية ليست وضعاً مستقراً نرسّخه أو مثالاً يتكيف الواقع بالنسبة له . إننا ندعو بالشيوعية الحركة الواقعية الي تلغي الوضع السائد . ثم نراه بعد سنين عديدة يكتب أيضاً ، في " الحرب الأهلية في فرنسا "، بأن " ليس للعمال مُثل يحققونها بل عليهم فقط أن يحرروا عناصر المجتمع الجديد التي أصبحت نامية في بطن المجتمع البورجوازي المنهار " .

لا تشكل الإيديولوجية الانقلابية والثورة التي تعلنها جزءاً من تطور متسلسل متجانس مع العالم ، لأن الإيديولوجية الانقلابية تريد أن تتفجر في قلب العالم وأن تمزق تسلسله واستمراره . كانت سيمون دي بوفوار تفكر بهذه الخاصة ولا شك عندما تثبت بأنه ليس من الغريب أن نرى ماركس يحدد موقف البروليتاريا سلبياً لا إيجابياً ، وبأنه لا يكشف عنها كقوة تؤكد ذاتها أو تحاول أن تحقق المجتمع اللاطبقي ، ولكن كقوة تحاول أولاً أن تضع نهاية لذاتها كطبقة . وجد بارديايف في كلامه عن الإيمان الشيوعي الجبار الذي يعبد المجتمع الجماعي في المستقبل أنه يغذي ذاته بالدرجة الأولى بعواطف سلبية لا بعواطف إيجابية ، وأن الشيوعية لا تستطيع أن توجد ، ولا تستطيع أن تكون حادة قوية في إيمانها بدون وجود خصم يولد فيها الاشمئزاز والاحتقار .

إن هاته الخاصة ، في الايديولوجية الانقلابية عامة ، وفي الماركسية خاصة ، وجدت تعبيراً بارزاً في تعليق ماركسي لروزا لوكسمبورغ . فقد كتبت بأننا نعرف ماذا يجب أن نزيل أولاً كي نحرر الطريق ونعدها لاقتصاد اشتراكي . ولكن عندما نتطلع إلى الخطوات الجزئية والعملية الضرورية لإشادة المبادىء الاشتراكية في الاقتصاد والقانون وجميع العلاقات الاجتماعية ، لا نجد مفتاحاً لذلك في أي من الكتب الإشتراكية . ليس في الأمر نقصاً ، بل ميزة تجعل الاشتراكية العلمية متفوقة على الإشتراكية المثالية . بإمكان المجتمع الاشتراكي أن يكون، بل يجب أن يكون نتاجاً تاريخياً يظهر عن تجارب الاشتراكية الخاصة، وينشأ أثناء تحققها، فتطور التاريخ تطوراً حياً ينطوي دائماً على انتاج الحل المناسب لكل حاجة اجتماعية حقيقية . ثم تنتهي لوكسمبورغ إلى القول بأنه من الممكن تخطيط الوجه السلبي ، وجه الهدم واعلانه بقرار ، ولكن ليس بالمستطاع تحقيق البناء ، أي الناحية الإيجابية ، عن طريق القرارات .

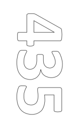
تؤكد الماركسية على الوجدان الثوري فتدعو إلى تربية البروليتاريا تربية ثورية ، وإلى دكتاتورية البروليتاريا أداة ينفذ بها الوجدان الثوري إلى المجتمع ، ويحاول أن يجري فيه تحولاً يتناسب مع معناه . ولكن ما إن يبرز الوعي الطبقي إلى الوجود ، وما ان تهبّ الثورة حتى يقف الوجدان عن العمل ، فنرى المجتمع يُترك على غاربه ينظم نفسه بضرورة تاريخية محضة. يبرز المجتمع الشيوعي آنذاك دون أي توجيه أو تنظيم ودون أي مشروع ، لأن مشاريع من هذا النوع هي من صفات المثاليين . هكذا نرى أن حقيقة الماركسية تبرز في النقض ، وفي جهد قصده الكشف عن السنن الاجتماعية التي تنطوي عليه وتفرضه . رأى بعض المفكرين كبارزون أن تركيبها الفلسفي كله كان تبريراً لهذا النقض ، الذي كانت جميع جهود ماركس تحاول ، بوجه خاص،



القيام به ، وإجراء ما يفرضه من تدمير . لقد أحلّ الأسلوب محلّ المبدأ ، وآمن بأن التدميرهو نوع من البناء والتعمير .

يعتبر فولوب ميللر أن ماركس كان " بخيلاً " جداً في تحديد المجتمع الجديد ، وفي امتناعه عن إعطاء أي صورة واضحة عنه . أما سوريل فيقول بأننا لن نُتهم بالترديد مهما كررنا القول بأن الماركسية تنقض أي فكرة عن المجتمع المقبل ، كما تصوره الاشتراكيون المثاليون، لأن رفض أي تحديد له يشكل احد العناصر الرئيسية الأولى في الماركسية . يذكر برنتانو أن ماركس كتب عام ١٨٦٩ إلى صديقه بيسلي الذي نشرمقالاً عن مستقبل الطبقة العاملة، يقول فيها إنه كان يعتبره ، قبل هذا المقال ، الثوري الإنكليزي الوحيد ، ولكنه أخذ يعتبره رجعياً بعدئذ . لأن أي اشتراكي يرسم خطة للمستقبل يكون رجعياً . كان هذا الموقف ثابتاً في تفكير ماركس ، لأننا نراه عام ١٨٤٣ يحدد الموقف الاشتراكي الثوري بالصورة ذاتها ، فيكتب برسالة بعثها إلى روج يذكر فيها " إن ما يشكل بالضبط ميزة الاتجاه الجديد هو أننا لا نريد أن ننبىء بالعالم المقبل بشكل متعصب ، بل نجد العالم الجديد ينقض العالم القديم . فإذا كان بناء المستقبل بشكل نهائي ليس من عملنا ، فإننا من جهة اخرى على ثقة تامة مما يجب أن نحققه في الحاضر : نقد النظام المتبع ككل دون رحمة أو شفقة ، نقداً لا يخاف ولا يحذر النتائج ولا أي شكل من اشكال الصراع مع القوى والسلطات السائدة " .

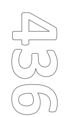
اعتبر ماركس ، كما يلاحظ سوريل وغيره ، أن البروليتاريا لا تحتاج إلى دروس من مخترعي الحلول للمشاكل الاجتماعية ، بل استلام الإنتاج حيث تتركه الرأسمالية . فليس هناك حاجة لبرامج عن المستقبل لأنها تتبدّى تدريجياً في المعامل . هذا لا يعني بتاتاً أن الإيديولوجية الماركسية كانت تقول باستمرار



النظام الراهن بشكل من الأشكال . فماركس كان مؤمناً كل الإيمان بأن الثورة الاجتماعية التي كان يبشر بها تعني تحولاً شاملاً لا يمكن التهرب منه، وتفصل بشكل مطلق بين مرحلتين من مراحل التاريخ . لقد كان دائماً يرجع إلى هذه الفكرة، كما حاول أنجلز جهده أن يدل ، بصور وأمثلة مختلفة ، كيف أن التحرر أو التحول الاقتصادي سيكون نقطة الانطلاق في ولادة عهد لا صلة له بالحاضر أو الماضي . كانت الاشتراكية دائماً تبث الخوف والهلع بسبب هذا العنصر المجهول الذي تنطوي عليه . فالناس رأوا أن تحولاً من هذا النوع لا يترك أي مجال للرجوع عنه .

يكمن وراء كل ايديولوجية انقلابية نقض للحضارة السائدة ، ووراء الماركسية ، كما وراء النازية مثلاً ، ينطوي ذاك النقض الأساسي للحضارة الغربية على ثورة قصدها الأول هو هدم الحضارة وبناء اخرى . لهذا ، تأخذ مبادئها من صراع طبقي ، ومادية ، وديالكتيكية ، وعلمية ، وموضوعية معناها عندما نعارضها مع مبادىء سادت الحضارة الغربية ، من مثالية ، وميتافيزيقية، وذاتية ، وكانت تشكل تبعاً لماركس ، الشرور الأساسية في الفكر الحديث .

تميزت الماركسية عن الاشتراكية المثالية في تحديدها للعمل الثوري كامتداد محض . لاتجاه معين يعمل في التاريخ ، لا كإرادة لعدد من الأهداف والمقاصد. لهذا ، لا نجد فيها أي تحديد لمجتمع مقبل . أكد لينين نفسه في كتابه " الدولة والثورة " بأن ليس هناك اشتراكي واحد يستطيع أن يعد أو يعين الطور الأعلى للشيوعية مما يعني حسب تعبير بونتي أن الماركسية هي أولاً الحكم على الحاضر بأنه حاضر مليء بالمتناقضات لا يطاق ، وليس تأكيد مستقبل ما كضرورة . ليست الماركسية وعياً لهدف ، ولكنها كشف عن واقع



يستحيل استمراره ، وهو العالم القائم في متناقضاته وانحلاله . إنها تحليل للتاريخ في ماضيه وحاضره كصراع طبقي ، بدلاً من أن تكون وصفاً لجنة أرضية .

يبرز هنا سبب كان يؤدي إلى فشل الإيديولوجيات الانقلابية في تصوير المجتمع المقبل. كان نقضها للوجود التقليدي يتركزعلى وقائع ملموسة ، وعلى موقف تاريخي . يتابع تطور الوقائع كي يبرز النقض الذي يبشر به الموقف الانقلابي ، بينما بقيت صورة المجتمع المقبل، وإن كانت تقتصرعلى خطوط كبرى عامة . انقطاعاً للموقف التاريخي ذاك ، ووليدة الخيال ، لأنه استحال عليها أن تكون ثمرة التاريخ ، ولذلك تأتي مشوهة قاصرة عن التحقق .

***

لا تقل هذه الخاصة وضوحاً في الليبرالية عما هي عليه في الماركسية. إننا نجد فيها تقريباً تركزاً كلياً على تدمير النظام التقليدي ، دون إعطاء كبير جهد في تفسير المجتمع المقبل . كان المعنى الأول فيها معارضة ونقض امتيازات القوى التقليدية من اكليروس ونبلاء . من هنا برز نقد القيم التي كانت تبرر تلك القوى . يصف أليوت هذه الظاهرة في الليبرالية فيقول . بأنها قد تكون اتجاهاً نحو شيء يختلف تماماً عن ذاتها ، لأنها ، في الواقع ، شيء يميل إلى تحرير النشاط بدلاً من تجميعه ، وهي حركة تجد جذورها آولاً في نقطة انطلاقها لا في قصدها في الابتعاد عن شيء ما لا في تقديم شيء محدد . نقطة انطلاقنا هي أكثر واقعية من وجهة سيرنا، ووجهة سيرنا تنتهي بنا غالباً في وضع يختلف عن الصورة التي رافقتنا عند اطلاقنا .

كان قصد الليبرالية الأول إزالة جميع القيود والحدود التي تحول دون حرية الفكر ، وحرية العمل الفردي والإنساني ؛ كان المستقبل يلوح ، لقرن خلا، وكأنه ملك الليبراليين . فمن ناحية فلسفية كانت الليبرالية إيماناً بالعقل وقدرته على سيادة العالم عندما يتحرر من أقاصيص وعبوديات الماضي . وعلى الصعيد السياسي نقضت جميع النظريات القائلة بحق الملوك الإلهي ، وبشرت بإرادة الشعب ، ورأت أن أصلح نوع من السلطة هي تلك التي تتدخل إلى أدنى حد ممكن بشؤون الفرد والشعب . وعلى الصعيد الروحي ، عارضت الكنيسة والدين ، وأرادت أن يتحرر الإنسان مما ينطويان عليه من استبداد . وعلى الصعيد الاقتصادي قالت باقتصاد حر ضد اقتصاد الامتيازات والاحتكارات . وعلى الصعيد الفكري آمنت ودعت إلى حرية الفكر والبحث والعلم . وهكذا نرى أن العنصر الأساسي هو عنصر سلبي . يبنى على الرفض والنقض .

إن من يقرأ وثائق حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورات الليبرالية أنها وثائق تعلن مجموعة من الحريات ، التي تمثل نقضاً لظاهرة اجتماعية سياسية معينة في المجتمع الذي اندفعت الإيديولوجية الليبرالية ضده . فمهمة الدولة مثلاً كانت مهمة سلبية صرفة تقوم في معاقبة الجريمة وفي صيانة حقوق المواطنين الطبيعية ؛ عبّربانتام ، مؤسس النفعية عن ذلك خير تعبير عندما كتب بأن " كل قانون شر لأن كل قانون يحد من الحرية " .

تنطوي الدساتير والحقوق الثورية أولاً ، وفي مقدماتها ، على مبادىء سلبية من الرفض والنقض تضعها كحواجز تستثني ، بشكل دائم ، الأوضاع المثيرة التي تعتبرها مسؤولة عن الفوضى وعن المصائب الجماعية . يكتب برجسون بهذا الخصوص يقول بأن المثال الديمقراطي دخل العالم وساده كنقض وتمرد . فكل عبارة من وثيقة إعلان حقوق الإنسان تشكل تحدياً موجهاً ضد نوع

من أنواع التسعف والغاية كانت وضع نهاية لآلام أصبحت لا تطاق . يؤلف الطابع الأساسي الذي ينشأ على النقض لبّ وجوهر وثيقة لحقوق في الثورة الإنجليزية والثورة الأميركية ، والثورة الفرنسية .

ارادت الثورة الفرنسية أولاً ، وككل انقلاب كبير، أن تنقض وتدمر النظام السائد ، فالتقت لذلك مع روسو كنبي لها ؛ فعلى الرغم من المتناقضات التي تنطوي عليها كتاباته ، كان هناك مبدأ واحد منسجم يحوطها كلها وهو أن الإنسان فاضل في طبيعته ، ولكن النظام الاجتماعي هي التي أفسدته فتحرير هذه الطبيعة إذن بنقض وتدميرما يعتورها من نظم كاف لتحقيق الدنيا الجديدة الخيرة التي تبشر بها الإيديولوجية الليبرالية . ظهرت هذه الفكرة في الواقع ، عند جميع فلاسفة القرن الثامن عشرتقريباً ، ولكن ليس بينهم من أكد عليها كما فعل روسو . وجد لافافر ، في دراسته إعلان حقوق الإنسان أن قيمتها سلبية فقط ، أي أنها كانت تقصد أولاً أن تنقض النظام القديم وتحول دون إحيائه .

رأى دي توكفيل أن الحقد ضد النظام القديم طغى على كل شعور آخر، وأن فيه تبرز الخاصة الأولية ، الجوهرية ، الأساسية التي تميز الثورة ، والتي لم تُهمل أبداً رغم كل تغيير. فالأفكار السياسية والأذواق والمشاعر قد تتغير وتبدو بألف شكل ، ولكن الشعور يبقى ثابتاً لا يتغير .

لاحظ كوندورسه ورجالات الثورة أنفسهم أن قصد الثورة الأول هو الحرية ، وأن ولادة الحرية تؤدي إلى حياته جديدة ، ولكنها لم تكن تعني سوى التحرر من القيود ، ويمكن بالتالي أعتبارها مرادفاً لحرية الحركة والسلوك . إن

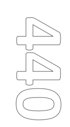
آرنت ، في دراستها عن معنى الثورة التي تركزت على فكرة الحرية الاساسية وأهميتها . وجدت أن الحريات التي كانت الثورات تنادي بها هي حريات سلبية .

لهذا لم يعد غريباً أن نرى ، إن الإتجاهات الفلسفية الاجتماعية والحركات الثورية في فرنسا بعد حدوث الثورة ابتداء من بابوف ، وطيلة القرن التاسع عشر، كانت ترمي تصحيح التركز على النقض . فقد وجدت أن مبادىء الثورة، من حكم برلماني . وحرية رأي ، وحقوق إنسان ، كانت أدوات في الحركة الثورية أثناء هدمها لنظام بالٍ ؛ برزت قيمتها في تبرير هذا الهدم والإصرار عليه ، فكانت أداة أزمة وجب أن تزول في بناء نظام جديد ينبع من فلسفة جديدة .

أشارت جميع الحركات والفلسفات أن المبدأ الليبرالي القائل باستقلال الفرد العقلاني هو مبدأ سلبي . لا يمكن ان يصير قوة ايجابية في بناء نظام أو مجتمع جديد ، ولكنه مفيد وفعّال كأداة في تهديم نظام فاسد ؛ بيد أنه مبدأ شاذ لا ينسجم مع الطبيعة الإنسانية .

لهذا رفض كارليل ان يعتبر أن في الليبرالية البورجوازية سيستاماً جديداً من القيم ، ولكن مركباً من الأفكار في خدمة حركة تحاول تدمير النظام القديم ، كما أنه اعتبر أن الاعتراف بالأفكار التي حملتها يشكل عدمية محضة .

يُعطي توني مثلاً واضحاً عما نقول أثناء نقاشه لنشوء الإيديولوجية الليبرالية . فردة الفعل ضد مساوىء وتفريط سلطة الدولة المطلقة ، أثناء القرن الثامن عشر، قادت إلى إعلان حقوق الفرد المطلقة ، لأن الدفاع الأكثر وضوحاً ضد أي تطرف هو تأكيد الطرف الآخر . فبما أن السلطة وبقايا النظام الاقطاعي كانت قد تسلطت على ملكية الفرد، قام التأكيد على الملكية كحق مطلق ؛ وبما



ان هذه السلطة السياسية الإقطاعية كانت تخنق الحركة الاقتصادية قام التأكيد بأن كل فرد يتميز بحق أصيل في متابعة عمله التجاري الاقتصادي كما يحلو له؛ وبما أن الفرد لم يكن مطمئناً إلى حريته وحتى حياته أمام تعنت السلطة وتعسف الإقطاع ، أكدت الايديولوجية الجديدة على الحرية والحياة كحقوق مطلقة . ومما لا شك فيه ، من ناحية موضوعية علمية ، إن كلأ من هذين الموقفين قد اخطأ خطأ كبيراً ؛ فليس هناك من حقوق مطلقة للدولة ، كما انه ليس هناك من حقوق مطلقة للفرد . فحقوق الدولة مشروطة بعملها في خدمة المجتمع ، وحقوق الفرد مشروطة بالعمل الذي يقوم به في المجتمع الذي يشكل جزءاً منه ؛ ولكن الإيديولوجية الانقلابية لا تتحدد تبعاً لشروط وقائع الموضوعية العلمية ، بل تبعاً لحاجات نفسية اجتماعية عقائدية .

ان سان سيمون ، كغيره من المفكرين الثوريين والاشتراكيين في القرن التاسع عشر في فرنسا ، أراد إنهاء الثورة ووضع نهاية لها فكتب بأن فكرة الحرية الميتافيزيقية المبهمة هي ضد تطور الحضارة وضد قيام نظام عالمي منظم . وبأن نظرية حقوق الإنسان ، وما تنطوي عليه من نقد عمد اليه مفكرو وفلاسفة الثورة . ساعدت مساعدة فعّالة في هدم النظام الاقطاعي الديني وفي تحضير النظام الصناعي والعلمي . ولكنها مواقف أصبحت لا تلائم دور البناء الجديد . لقد رأى معظم الإشتراكيين انذاك أن تنظيم المجتمع لأجل قصد واحد، وهو أمر أساسي في جميع الاتجاهات الاشتراكية ، أمر لا يتلاءم مع الحرية الفردية ، ويفرض وجود سلطة روحية تستطيع أن تعين الاتجاه الذي يجب أن يوجه القوى الاجتماعية .

* * *

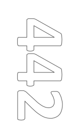
لازمت هذه الخاصة المسيحية وحركات التمرد الديني . فتمرد لوثر مثلاً، أو تمرد هنري الثامن ، أو تمرد الجليكن في فرنسا كان ذا أهمية كبرى ، ولكن قوته الأولى كمنت في عناصره السلبية . إنه تمرد نقض الاعتقاد السائد بسلطة البابا ولكنه ترك ، بسبب سلبيته ، فراغاً كان يتوجب ملؤه قبل أن يستطيع الادعاء بأنه قد اكتمل . كتب راسل في تحديده للبروتستنانتية بأن الإنسان الفاضل فيها هو ذلك الذي ينقض السلطات الدينية والتقاليد العقائدية السائدة .

وذكر في مكان آخر إن الكاثوليكي هو ، على العكس ، إنسان يرى أن هناك عنصر خضوع في كل فضيلة ، ليس فقض لصوت الله ، بل لسلطة الكنيسة . هذا الوصف هو في الواقع تعميم لايصح ، لأن الكاثوليكي يتغير بتغير أوضاع العقيدة التاريخية . ففي بدء الكنيسة الكاثوليكية كان هو أيضاً إنساناً لا يتقيد بارادة السلطات والتقاليد المتبعة .

عبّر إكهارت عن ذلك بالنسبة للمسيحية بقوله إن الإنسان يستطيع أن يعرف فقط نقض الحقيقة النهائية .

بدا لوثر دوماً يضاد شيئاً من الأشياء ، وكان مدعوماً ، كما لاحظ بركهاردت ، بهؤلاء الذين لا يريدون بعد الآن أن يصنعوا كيت أو كيت من الأعمال .

كانت البروتستانتية ككل تعبيراً واضحاً عن هذا العنصر ، عنصر النقض ، أو الحرية كنقض للنظام المتبع . كان نداؤها الأول يتجه إلى الفرد تدعوه إلى حريته وحقوقه و إلى التمرد على السلطة . لقد حولت انظاره عن الأعمال الصالحة التي تخضع للسلطة إلى الإيمان الذي بكمن في صدر

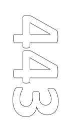


الإنسان، والذي لا يمكن للسلطة أن تنشىء له معالم أو حدوداً ؛ ألغت كل حاجز يقوم بين المؤمن وبين الله ، ودعت كل فرد بأن يكون كاهناً خاصاً لذاته، لأنه من التجني على إرادة الله الكلي القدرة الإيمان بأنه يترك وسيلة تافهة كالكنيسة تتدخل في علاقته مع مخلوقاته . هذا التحول الديني الذي ارادته البروتستانتية كان يدعو كل فرد إلى الاسترشاد بوجدانه الذاتي ، وينادي المؤمن بأن يرجع إلى ذاته ويستمع إلى ضميره ، الضمير الباطني الداخلي الذي يقوم في هذه الذات أو الذي تقوم الذات عليه ، واستيحاء هذه الذات واهمال كل شيء خارجها ، من قانون ومن تقاليد ، ومن قيم ، ومن نظم ، ومن مؤسسات، أو بكلمة أخرى ، التراث المسيحي الذي تجمع عبر الأجيال . في هذا النقض الحاد ضد تراث الأجيال السابقة . النقض العنيف للماضي المقدس ، النقض الصارخ لقدسية التقليد ، تعبّر البروتستانتية عن حريتها .

إن البوذي مثلاً يشرح بأنه عندما يريد أن يكشف عن النرفانا يجابه لغزاً إذ أنه يستطيع أن يحدد ما ليس من طبيعتها ، وما لا سنسجم معها أو ما تنقضه ، ولكنه لا يستطيع أن يفسر إيجابياً ما هب النرفانا . يجابه المرء الشيء ذاته في التاوية عندما يريد أن يشرح معنى التاوو .

تنكر د . هـ . لوارنس للمسيحية ، على الرغم من شوقه إلى حقيقة ميتافيزيقية ، لأنها دين يبشر بأخلاقية تترسخ على الرفض المحض ، وتعتمد : " يجب ألا تفعل ... " بينما بدا الإنسان بحاجة إلى أخلاقية تقول له : " يجب ان تفعل ... " .

غير أن لورانس نفسه يفسر في كتاباته أي المذاهب منظم للثورة ، وعلى أي سيستام تنشأ الثورة . إن " تثقيف الشعب " ، وهو المنشور الذي

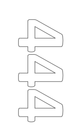


أوضح فيه موقفه بهذا الشأن ، ناقش كيف يمكن التأثير في الناس والشعب ، وليس ما يجب إعطاء الناس والشعب من حيث المحتوى أو المضمون الايجابي، جعل مفهومه حول دعاة التحول الاجتماعي يقصر مهمة هؤلاء على التحرير ، ونقض ما يقيّد العقول ويكبلها .

لا تقتصر هذه الخاصة على الإيديولوجية الإنقلابية . بل ويمكن القول إنها ترافق كل فكر فلسفي خلاق . فمن سقراط إلى كامو، نجد أن قوة الفكر لا تنشأ في إيضاح موقف إيجابي ، بل في موقف نقد ورفض وتمرد تجاه وضع الإنسان ، وفي قوة ما ينطوي عليه هذا الموقف من نقض ورفض .

كان سقراط يخرج دائماً ظافراً من كل نقاش ، وذلك يعود إلى موقفه السلبي اولاً ، موقف النقض أو الهدم الذي كان يتخذه تجاه الأخصام ، أي ، بعبارة أخرى ، هدم موقف الخصم دون أن يدافع عن الواقع عن مفهوم إيجابي خاص يتخذه . ففي نهاية كل جدال يبدو وكأن موقف سقراط هو الموقف الوحيد انذي استطاع أن يستمر بثبات وقوة . لقد كان يحدد ماذا يجب ألا نفعل لا ما علينا أن نفعل ، بما يدل به على متناقضات الخصم ، فيحاول الكشف عن الأخطاء الفلسفية أكثر من الإعلان عن تجربة إيجابية لحقيقة محددة .

أما فكر كامو فقيمته الثورية تبرز في تصميم حازم برفض كل زعم بأنه بالامكان جعل الوضع الإنساني وضعاً منسقاً موحداً أو جزءاً في سيستام من القيم المطلقة . برز فكر مالرو في الثورة والتمرد ولكن الثورة التي بشر بها هي ثورة كامو أيضاً . وإنها ليست محاولة في حل إيجابي لمشاكل معينة ، بل هي تصميم في إقامة وتغذية تمرد مستمر.

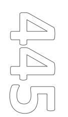


تتوقف حرية الإنسان على هذا النقض . لأنه ليس هناك من حرية دون حواجز خارجية يحاول الإنسان تدميرها . رأى نيتشه أن مقياس الحرية هو في درجة المقاومة التي يجب الانتصار عليها ، أو الجهد الذي يحتاجه الإنسان كي يستمر في الطليعة . وسارتر أيضاً عبّر عن الشيء ذاته ، بشكل آخر، عندما جعل الحرية ذاتها تخلق الحواجز التي تتألم منها . ولكن في كلا الحالين تحتاج الحرية ، كي تتكامل ، أن تعتمد ايديولوجية انقلابية ، كي تشعر بمقاومة ما أو بحواجز تتجاوزها .

***

جاذبية الإيديولوجية الإنقلابية لا تكمن في ذاتها ، لأن الناس الذين يلجأون إليها ، ويمحضونها ولاءهم وإيمانهم ، يفعلون ما يفعلون لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه . هذا الوضع النفسي الذي تنشأ فيه الحركة الانقلابية يفرض عليها . بشكل تلقائي ، أن تتركز على رفض المجتمع القائم ، وأن تعطي الدور الآول للرفض ذاك . جعل دستوفسكي شيجلاف يقول: " لقد بدأت من حرية غير محدودة فوصلت إلى استبداد غير محدود " . هذه الحرية غير المحدودة التي يصفها شيجلاف هي الحرية التي تنطلق منها كل ايديولوجية انقلابية . إنها الحرية التي تبرز في النقض العام الشامل الذي تبشر الإيديولوجية به .

يرجع النبل الذي يميز الحركات الإنقلابية على الرغم مما تحمله من قسوة وفظائع إلى سحر الدعوة في تحرير الفرد تحريراً تاماً من النظام التقليدي. هذا التحرير الذي يتم في إطار علاقة جديدة مع الحياة ، في إطار مفهوم إنساني جديد ، يرفع الإنقلابي فوق الأنانية اليومية المبتذلة ، جعله في مرتبة

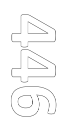


الآلهة ، ويحمله إلى الأعالي ، أعالي الحقيقة الإنسانية التي لا تعرف صغار الأهداف الضيقة المحدودة . برزت قوة الإيديولوجية الإنقلابية دائماً في قدرتها على توليد بغضاء عميقة للنظام المتبع ، ولأشكال الظلم والاستغلال والقلق التي تسوده .

لا تقتصر الإيديولوجية الإنقلابية في دعوتها على فئة اجتماعية ، اقتصادية أو مهنية معينة ، بل تتوجه إلى فئة نفسية عامة تتألف من المتذمرين واليائسين الذين ضاعت جذورهم فأصبحوا في بلبلة وفوضى . يعاني هؤلاء وضعاً لا يعرف الإلتزام ، لأنهم يحيون في تناقض حاد مع المجتمع الذي يحيط بهم . نقض هذا المجتمع إذن يشكل قاعدة الإيديولوجية .

تدل الدراسات الموجودة حول علاقة الأعضاء والاتباع بالأحزاب أو الحركات الثورية بوضوح أن الأكثرية الساحقة بينهم ينتمون للحزب أو الحركة لا بدافع الأهداف والمقاصد الايجابية ، بل بسبب الموقف الثوري السلبي ، وبسبب اللغة الهدامة التي تدعو إلى نقض النظام المتبع ؛ بينت دراسات كدراسات هوفر وألموند وكانتريل ذلك بوضوح .

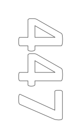
انحلال الوجود التقليدي شرط أساسي لقيام الانقلاب الكبير . ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تقف موقف المتفرج أمام هذا الإنحلال ، أو تتركه يأخذ مجراه الطبيعي ، بل تركز قواها وحيويتها على نقض تام للوجود ، وبروح شيجلافية ، تسعى إلى تحرر تام من الماضي يقود إلى بناء نظام جديد . إن كل ايديولوجية انقلابية تتميز بكثير من المظاهر التي تلوح غير واقعية أو منطقية ، ولكنها تجد تفسيرها في الشوق إلى التدمير الكلي ، لأن التدمير الكلي هو الشرط الأول لنشوء نظامها الجديد . الغاية من هذا التدمير ليست إعداد



المجتمع للنظام الجديد فقط ، بل تثوير روح المجتمع والجماهير، الذي تجد الايديولوجية فيه فاعليتها الانقلابية ، وكلما غار وامتد زادت الفاعلية واشتدت .

تنشأ الإيديولوجية عندما تسود المجتمع وضعية انقلابية حادة يدبّ الانحلال منها إلى المجتمع الذي يعجز عن الاتساع لقوى اجتماعية تاريخية جديدة ، مما يجعل عملها الأول يتركز على نقض الوجود التقليدي ، لأن القصد الرئيسي منها هو تحرير القوى الجديدة من قيم ونظم وتقاليد ومذاهب تعثر حركتها ونموها . لهذا ، نرى أن الإيديولوجية الانقلابية عادة تنشأ وتنمو وتتكامل مع قيام ونمو وتكامل الوضعية الإنقلابية . هذه الخاصة ظاهرة عفوية وطبيعية في الإيديولوجية الإنقلابية ، إذ يجب تفريغ الصحن قبل تنظيفه . إن قصد الإيديولوجية الأول هو تنظيف الوضع القائم من أمراضه وشروره ومساوئه ومتناقضاته ، فتركز جهدها كله في ذلك وفي تبريرما تفعله .

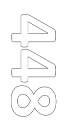
تبرز حرية الإنسان في تحرره من القوى الإجتماعية التي تحوله إلى جزء في تقليد ، إذ كي يصبح حراً يحتاج الاعتماد على قوة كبيرة تستطيع أن تخضع هذه القوى . ليست القضية قضية حق في الحرية ، بل قضية وضع يستطيع الفرد أن يحقق الحرية فيه . يستطيع المفكرون من ناحية نظرية مجردة أن يكتبوا ويؤلفوا في حق الفرد بالحرية ، وفي أن الحرية حق من حقوق الفرد الأساسية ، ولكن الواقع الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه هو إن الإنسان يتجاوز بالحرية القوى الطبيعية الاجتماعية التي تحيطه بآنية قاهرة ، ويصح تجاوزه ذلك بموقف ايديولوجي انقلابي . إن حرية الفرد ليست شيئاً ثابتاً خالداً يعطى له مرة واحدة وأخيرة ، بل شيء يتطور ويتبدل، ينشأ ويزول تبعاً لأوضاع اجتماعية سياسية تاريخية .



فبدون ايديولوجية انقلابية أو وعي وجداني لهذه الإيديولوجية ، ودون شكل من أشكال الوعي الثوري ، لا يكون هناك حرية بل عبودية . تؤجل التجربة الثورية في أطوارها الأولى قضية الحرية وأشكالها المجردة ، وتقدم عليها قضية التحرير، فكان على جميع مُدركات الحرية لذلك أن تشتق طريقها من عمل التحرير.

يجمع علماء الاقتصاد على القول بأن كتاب " رأس المال " لا يعبّر عن مذهب علمي صحيح يستطيع أن يجابه الوقائع . نجاح الكتاب يجد تفسيره فقط في حدة واتساع الشر الذي رافق أطوار الثورة الصناعية الكبرى ، وفي حدة النقض الذي جابه هذا الشر . كتب تروتسكي يقول بأن الجماهيرلا تثور باسم تخطيط أو برنامج عام في إجراء اجتماعي ، بل لأنهم يشعرون بقوة وحدّة بأنهم لا يستطيعون أن يتحملوا طويلاً أو لأي فترة أخرى النظام السائد . يعتمد قادة الطبقة أو الحزب الثوري فقط برنامجاً معيناً . باستطاعتنا القول بأن قاعدة هذا البرنامج تنشأ ، في الواقع ، بنقض النظام المتبع ، وتفسير هذا النقض ، وتحليله وتبريره .

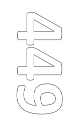
إن دعاة الحتمية العلمية أو الاجتماعية من فلاسفة ومفكرين ، الذين ينكرون حرية الإرادة ، يعمدون إلى ذلك بصفتهم العلمية فقط ، في كتاباتهم ، وفي محاضراتهم وفي مناقشاتهم ، أما في سلوكهم العادي فيبدون وكأنهم يتميزون بحرية الإرادة ، يستفسرونك عن الأسباب التي دعتك إلى موقف أو رأي دون آخر ، يعاقبون ابناءهم ، يقررون علامات سيئة لتلامذتهم ، يقبلون بتجريم ومعاقبة المجرم الخ ... هذه كلها أمور لا تنسجم مع الحتمية العلمية التي يدعون إليها . مشكلة الحرية هي ، في الواقع ، مشكلة كلامية أو فلسفية



وليست مشكلة حقيقية ، وهي تعود إلى فوضى في معاني الكلمات ، أو بالأحرى إلى قصور الكلمات عن التعبير الدقيق عن مناحي التجربة الإنسانية .

ليس بإمكان مفهوم الحرية كأي مفهوم أو مبدأ فلسفي أو اخلاقي آخر، إن ينفصل عن الوضع الاجتماعي التاريخي الذي ينشأ فيه . فالحرية تتخذ أشكالاً مختلفة تبعاً للأوضاع التاريخية الاجتماعية المختلفة . وهناك نماذج عديدة من الحرية تبرز في نماذج ثقافية سياسية مختلفة . فإن نحن نظرنا إلى الحرية كحرية انقلابية أمكننا القول بأن هناك أدواراً تولدها، وبأن هذه الأدوار هي انتقالية أو ثورية ، وبأنها تعرّف الحرية عادة بأنها تقمص الفرد في شخصية الإيديولوجية الانقلابية والحركة التي تنبع منها ؛ بينما تنطلق الأدوار التي خسرت ثوريتها وديناميكها الإيديولوجي من الفرد في تحديد الحرية ، وتجعلها مترسخة في قدرة الفرد على اختيار حل بين حلول عديدة تواجهه حول ما يشغله من مواضيع . يكمن ، هنا ، أحد الأسباب الأولى وراء الاتهامات والانتقادات المتبادلة بين اميركا والغرب عامة وبين روسيا من جهة ثانية . فأميركا والديمقراطيات الغربية لا تستطيع أن تفهم أن هناك شعوباً ونظماً تريد نوعاً آخر من الحرية ، والحكومات الشيوعية تأبى أن ترى في الحرية الغربية سوى مناورة شكلية بورجوازية لاستغلال الشعب .

يفترض الموقف الشيوعي ان ليس هناك من عبودية غير العبودية الاقتصادية ، وانه عندما تصبح جميع المنافع الاقتصادية ملكاً للمجتمع ، فإن الحرية الكاملة تتحقق ؛ ولكن إذا نحن أعتمدنا مبدأ النسبة التاريخية والمبدأ الديالكتيكي ذاته ، لرأينا أن ليس هناك من شيء أشد وضوحاً من أن الحرية كانت دائماً تتحول بالنسبة للقوى الاستبدادية التي تزداد استبداداً في زمان آو مكان معين . تعني الحرية من ناحية حسية تحرراً من قوى استبدادية معينة ،



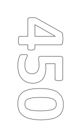
تحرراً من شيء اعتبره الفرد في الماضي أمراً طبيعياً ، ولكنه أصبح ينظر إليه الآن كشيء مصطنع ، و يعانيه كعبودية ؛ ولكن إن صح وظهر المجتمع اللاطبقي ، فإن مفهوم الحرية يخسر معناه لأن الواقع الذي تعبّر عنه يكون قد زال .

بدأت الديمقراطية الاشتراكية كردة فعل أو بالأحرى كنقض للديمقراطية السياسية التي رفضت تحقيق المساواة التي تغنت الديمقراطية بها . والديمقراطية السياسية بدأت كنقض لدعوى الذين يقولون بأن حكم أقلية وراثية معينة هو حق لهم ؛ لهذا نتساءل عما تصير إليه الحرية في المجتمع الشيوعي اللاطبقي إن صح وتحقق .

***

تنشأ الإيديولوجية الإنقلابية بإعطاء مفهوم إنساني جديد عام يستطيع به الانقلابي أن يتجاوز الأشياء والوقائع والأحداث التي تحيط به ، وأن ينتقي بينها ، وأن يقيسها، لأن المفهوم الإنقلابي الجديد يجعله يتمكن من الوقوف خارجها أو فوقها .

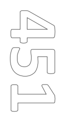
يجد السلوك الإنساني قيوده وسلاسله في الحدود البيولوجية التي ينبع منها ، وفي الحدود الطبيعية الاجتماعية التي تحيط به . فهو يخضع لها ، ويماشيها ويرجع إليها ولا يستطيع أن يتجرد منها . ولكن الموقف الإنساني يتميز بما يتميز به ، لأنه يستطيع أن يحقق لذاته "الحرية" من هذه الحدود عن طريق إدراكها ولأنه يصطنع خروجاً منها فيلاحظها ويتفهمها فيه . ولكن هذا الإدراك يجب أن يكون موحداً يعبّر عن ذاته في ايديولوجية جديدة ، لأن هذا وحده فقط يسمح للموقف الإنساني بأن يعلو فوق واقع الأشياء والأحداث .



تبرز قضية الحرية الانقلابية في وضع خسر حدوده ، وجموده ، وترابطه ، ووحدته . يجد الإنسان نفسه آنذاك مضطراً لأن يخلق الوضوح والجلاء في ما حوله . تنشأ الحرية الانقلابية ههنا . في خلق معنى وتجانس في وجود زال منه المعنى والتجانس . هذه الثورة على إعطاء معنى لأشياء لا تحمل في ذاتها معنى ، هذه القدرة على توليد تجانس في أشياء غريبة عن التجانس ، هي الحرية الانقلابية لأنها تعني أن الإنسان يستطيع أن يسود الأشياء مهما كان صنيعتها ، وأن يتجاوزها مهما كان خاضعاً لها ، وأن ينفصل عنها ويعلو عليها مهما كان محدوداً بها.

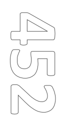
ولكن بما أن إعطاء الأشياء معنى وتجانساً لا يصح دون موقف تاريخي عام يشملها بتفسير ما ، وبما أن خلق الوضوح في الوجود الإنساني يستحيل دون فلسفة اجتماعية شاملة ، وبما أن الحرية الإنسانية تعني موقفاً وجدانياً واعياً يدرك فيه الإنسان التناقض الأليم بين إنسانيته والعالم الذي يحيط به فيحاول أن يجد حلاً لهذا التناقض ، فإن الحرية الانقلابية تعني ظهور ايديولوجية انقلابية .

نجد في كل ايديولوجية انقلابية وجهين للحرية تلك ، هما حسب تعبير فروم ، " الحرية من ... " و" الحرية في ... " . ولكن كل ايديولوجية تبدأ في " الحرية من... " أو في الدعوة إلى الحرية من النظام السائد ، من قيود وتقاليد وقيم ونظم هذا النظام ، غير أنها في الوقت ذاته تدعو إلى تحقيق الحرية في وضع جديد بإمكان الفرد أن يحقق ذاته فيه . الفصل بين هذين الوجهين صعب جداً ، وكل تشعيب للانقلابات خاطىء لأنه مهما تركز النشاط الثوري على نقض النظام التقليدي ، ونقده وإلغائه ، يحدث ذلك باسم فكرة ، أو صورة الإنسان الانقلابي الجديد . وهذه الصورة ، رغم إبهامها وغموضها ، ورغم



بعدها عن التبلور في تركيب واضح المعالم ، فإنها هي التي توحي للانقلابي " بالحرية من ..." "فالحرية من... " كي تصبح ثورية ، وجب عليها أن تمتد فتصبح "حرية في... " ، قد تفشل الايديولوجيات الانقلابية في إقامة الوجه الثاني ، كما نرى في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، ولكن ذلك لا يعني أن قدرتها على الامتداد في "الحرية من.." ونسف النظام التقليدي كانت بعيدة عن "الحرية في... " أي عن حدوثها في "الحرية في.. " أو في صورة إنسانية ثورية جديدة ألهمتها "الحرية من ...". لهذا فإن الايديولوجية الإنقلابية ، في دعوتها إلى الحرية من الماضي ومن قيوده وحدوده ، تربط بين هذه الحرية وبين صورة انسانية جديدة تضع لها معنى في امتدادها الإيجابي . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً نرى أن الدعوة إلى الحرية الفردية من النظام السائد كانت تعني دائماً أن تحقيق هذه الحرية سيقود عفوياً إلى تحقيق مصلحة عامة تتجاوز الفرد والمصالح الفردية ؛ فالفرد ، وان كان يعمل في سبيل حريته أو مصلحته الفردية ، تضبط السنن الاقتصادية العامة حركته وتجعلها في خدمة مصلحة الكل وبروز المجتمع الجديد . ينطبق الشيء ذاته على الماركسية ، والنازية والخ...

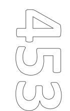
إن حرية الإنسان حرية أخلاقية يستحيل أن تتحقق بدون وجدان أدبي يصعب تحققه بدون موقف عقائدي ينزل منه منزلة "النفس " من الجسد . لا يستطيع الإنسان أن يكون حراً إن كان عبداً لغرائز ومشاعر وتقاليد عمياء لا يعيها أو يدركها ؛ تظهر حريته فقط إن هو ركز سلوكه في ايديولوجية انقلابية تجعل بإمكانه أن يتميز بسلوك منسجم آمام الحياة . إن حرية الإنسان لا تعني حرية من القيود والحدود ، لأنها تقوم في القيود والحدود ، بيد أنها قيود وحدود تنبع من الداخل الوجداني ، من داخل يتحد به وجدانياً . حرية الإنسان ليست



في تركيز سلوكه في ذات منفردة أو مطلقة بل في نموذج جماعي انقلابي يتصل به اتصالا ديناميكياً مباشراً .

ترى الإيديولوجية الانقلابية أن الحرية هي قدرة الفرد على تحرير ذاته من المنافع والاعتبارات الفردية والترهات العامة التي تحول دون الكشف عن القيم التي يؤمن باطنياً بأنها تعبّر عن معناه . هدفها ليس تعبير الفرد عن ذاته بشكل مستقل ، ولا الكشف عن قواه الخاصة ، لا ولا تحقيق نمط فردي حياتي ، بل اندماج الفرد تماماً في موقف عقائدي انقلابي يتخذ لونه ويركز عليه جهده. أكدّ دعاة الفكر الانقلابي الفرنسي مثلاً هذا المفهوم على الرغم من فردية الفكر الحادّة ، وأدركوا جميعاً الحرية في هذا المعنى : في الانسجام مع الكل بشكل يهيء له أن يتحرك بانسجام وبدون أي تعثير من قبل أي فرد .

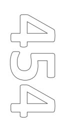
لذا ترى أن سومبارت قد أخطأ عندما حدّد مبدأ الحرية في الاشتراكية البروليتارية أو الشيوعية بالحرية الطبيعية ، لأنها تعني حرية الإنسان الطبيعي من القيود الخارجية التي فرضتها الحياة عليه مع الآخرين في دولة سياسية . لم تكن الحرية من القيود االتي يتكلم عنها سومبارت مطلقة ، بل جرت باسم صورة إنسانية جديدة ، باسم قيود جديدة يمنحها الفرد ولاءه ، كل ولائه، ووجوده كل وجوده . لم تكن يوماً عدمية بل نشأت باسم ايديولوجية انقلابية شاملة تجاوز بها الإنسان الأوضاع التقليدية وحقق حريته فيها . وجد ماركس أن الحرية تتحقق للإنسان في المجتمع اللاطبقي فقط ، عندما يتحرر من الضرورة المادية ، فخرج بذلك عن أصالة الحرية الانقلابية . قد يحقق هذا المجتمع نوعاً معيناً من الحرية ، و لكنها لن تكون انقلابية ، لأنها لا تتركز في تجاوز الحاضر في ايديولوجية انقلابية . وهذا ما قال به ماركس في مناسبات أخرى .



ليست الحرية مادة تجارية يمكن توزيعها على الناس ، فالحصول عليها . يفرض حياة وجدانية ديناميكية مركزة ؛ وهذا أمر يتوفر لها في الايديولوجية الانقلابية . في هذا الاتحاد العميق بين الوجدان وبين فلسفة حياة انقلابية ، تتم حرية الإنسان ، فتصبح حركته شيئاً ينبع من الداخل ، من ذاته، وليس شيئاً يأتيه من الخارج ، ويعبر الامتداد الخارجي أو المكاني عن وجدان خلاق يحرر الفرد لأنه يصبح قوة تؤثر بدلاً من أن يكون واقعاً يتأثر بالقوى الخارجية .

الحرية لا تعني رفضاً صرفاً لكل قانون أو نظام ، لأن الإرادات الفردية ترتبط دائماً بأحداث أو وقائع خارجية لا حيلة لها بها . والحرية الصحيحة هي تلك التي ترفض ، ولكن باسم دنيا جديدة ، باسم نظام جديد . إن ما لا يوجد شيء إلى جانبه ، إلى خارجه ، قبله أو فوقه ، يغيره ويؤثر فيه ، هو وحده حر دون سبب ، وعلى الإطلاق . رأى هيجل في هذا الخصوص أن المطلق وحده حر، لأنه ليس هناك شيء خارجه يحده .

الحرية التي تنشأ في حدود الفكرفقط هي فكرمجرد محض كحقيقتها ، ينقصها المضمون الحسي في الحياة . إنها ليست حرية حية ، بل مفهوم عن الحرية . لذلك ، كانت حرية أو استقلال الوعي الفردي فقط الطور الأول في تحقيق الحرية الأساسية الصحيحة التي يصل الإنسان إليها عندما يترك حرية الفكر المجردة ، ويدخل العالم واعياً كل الوعي بأنه عالمه . حرية الفرد النهائية لا تناقض ولاء الفرد لكل ايديولوجي ، بل تحقق ذاتها داخل هذا الكل وعن طريقه . لا يصبح الإنسان حراً عندما يتحرر من الروابط الخارجية التي تمنعه من فعل ما يريد، بل يمسي حراً فيعمل ويفكر تبعاً لارادته . إن هو عرف فقط ماذا يريد وماذا يفكر، ولكن باستطاعته أن يفعل ذلك عندما يوفق إلى

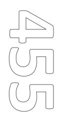


ايديولوجية يتطلع بها إلى الأشياء والأحداث التي تحيط به فيضبطها ويوحد بينها .

كشف أندره جيد، في مسرحيته أوديب وفي بطلها، كيف أن الفرد، عندما يرفض كل شيء يتجاوزه فيعطي الحرية الفردية المجردة المكانة الأولى ، ينتهي في فشل وخيبة تامين . فهو إنسان يفشل فشلاً ذريعاً لأنه حاول أن يكتفي اكتفاء تاماً في ذاته . نراه يعترف لذلك ، بأن الحرية لا تكتفي بذاتها ، وأنها تهدم ذاتها إن لم ترتبط بمثال يتجاوز الأنانية والتعبير الذاتي . ونراه يعلن عندئذ أن انتصار الفرد يبرز في رفض الفردية ، وفي عام ١٩٣٥، نراه يؤكد أن كل كائن إنساني ينحصر في نفسه كقصد لذاته يتألم من فراغ فظيع . لهذا ، كانت الإيديولوجيات الانقلابية تنقض كل مفهوم ذاتي باطني عن الحرية يجعل منها قيمة ذاتية تتحقق في وجدان أو روح الإنسان فقط . الانقلابي لا ينفصل عن العالم الموضوعي بل يحقق حريته فيه .

***

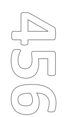
الحرية والروح الإنقلابي وجهان لحقيقة واحدة . فالحرية نتيجة الروح الإنقلابي ، والروح الانقلابي يولد الحرية . ترتبط الحرية بعجز وانكماش حدود التقليد ، أو حسب تعبير كامو ، حدود " المقدس " في المجتمع . إن مجتمعاً يسوده التقليد أو " المقدس " هو مجتمع لا يعرف الحرية ، والمجتمع الذي يتحرر من التقليد أو " المقدس " هو المجتمع الذي يعاني نشوء ايديولوجية انقلابية جديدة تدوس على التقليد وتمزق المقدس . فالحرية والإيديولوجية الانقلابية إذن تسيران جنباً إلى جنب . لا يمكن للحرية أن تتحقق ، كما شرح كامو، في المجتمع البدائي أو مجتمع الانكا مثلاً ، لأن حدود المقدس تشمله



شمولاً تاماً ، وهي قوية عميقة الجذور لا تترك للفرد منفذاً إلى الشك ، ومن الشك إلى الإيديولوجية الإنقلابية . لا تبرز المشكلة الانقلابية أمام هكذا إنسان لأنها وجدت حلاً نهائياً في التقليد ، ولأن المقدس قضى على إمكان ولادتها بجواب شامل أجاب به مقدماً على الاستفهام أو الشك الذي يقود إليها .

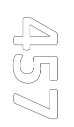
فإن خلا المجتمع التقليدي الذي يخضع لتقليد عقائدي ثابت من المشكلة الإنقلابية فلأنه مجتمع يعتمد جهازاً من الأجوبة النهائية على قضايا الإنسان الأولى التي يقود ظهورها إلى الشك ، فالحرية ، فالثورة ، فهو مجتمع خال من المشاكل الأساسية والمتناقضات الكبرى التي تقود ضمير الفرد ووجدان المجتمع في هذا الطريق . إن علامات الاستفهام والتساؤل والشك تفقد معناها ، والأسطورة تسود العقل . إن التحرر من التقليد يشكل الخطوة الأولى نحو الانقلاب ، لأن الفرد خارج التقليد يتحول إلى التمرد أو بالأحرى ، يجد معناه في التمرد ، لأنه الشرط الأساسي الذي يقود الفرد إلى موقف انقلابي . ولكن الخروج على التقليد يصبح ممكناً عندما تكون قوى التاريخ والاجتماع قد أضعفت تركيبه وأصابته بالإنحلال . عندئذ تظهر الايديولوجية الإنقلابية التي تحقق حرية الفرد .

على أي نقاش أو تحليل لمشكلة الحرية أن يتم ضمن تركيب أو دور تاريخي معين ، وبالنسبة لأشكال من الديالكتيك أو الصراع الاجتماعي محدّدة . المأخذ الأول الذي يمكن توجيهه إلى المفاهيم البورجوازية للحرية يبرز في تجريدها وفي شكليتها ، أي في فقدان العلاقة التاريخية مع اوضاع وتحولات التاريخ . هذا ، على الرغم من أن مفهوم البورجوازية في الحرية ، اثناء تصعيدها الثوري ، كان مفهوماً ايجابياً فعالاً من ناحية سياسية اجتماعية ، لأنه لعب دوراً تحريرياً أساسياً في تنظيف المجتمع من العلاقات الاقطاعية والتقليدية



والدينية البالية . عالج مونتسكيو الناحية آنذاك ، فذكر أن الحرية في السياسة لا تعني ما يقوله الخطباء والشعراء ، فهي تعبر عن علاقة فقط ، ولا يمكن أن تصبح أساساً لقياس مختلف النظم السياسية . فالدولة الشعبية هي حرية الطبقات الشعبية والفقيرة من عبودية الأغنياء والأقوياء ، والملكية هي حرية الكبار وعبودية الصغار .

لا تحرر الحرية الفرد من كل شيء . ذلك ما يحيلها الى كلمة جوفاء دون معنى ، وهي ، في تكاملها على الأقل ، ذات علاقة وثيقة بالمطلق الذي يخلقها والذي تتركز عليه كقاعدة . إنها تحرر من الواقع وخروج على الواقع يتم للفرد عن طريق موقف إنقلابي يتجاوز فيه واقعه ، ينظرإليه من فوق ، يعلو عليه ، يربط بينه وبين دنيا مقبلة غيرموجودة ، و يستطيع ، بالارتباط بها ، أن يتجاوز حدوده الزمانية والمكانية التي تقيده وتستعبده . الحرية الأصيلة هي حرية انقلابية تنشأ في حدة إرادية عميقة ، تحفز جميع إمكانات الفرد على بلورة العالم الخارجي في صورة إنسانية عامة ، وهي تظهر في الأوضاع الثورية الانتقالية ، لأن الإنسان ، في تلك المراحل ، يحس بأن الأوضاع السائدة تحد نشاطه وامكان الخلق عنده فتشحذ إرادته وتدفعها إلى تحقيق ذاتها في حياة أكثر عمقاً ، وإثراء . يكشف الإنسان عن حريته ويعانيها في أعمق جذورها ، ليس على طريقة كامو ، أي أمام الموت ، بل أمام إمكان تجاوز أوضاعنا وفرض صورة جديدة تفرضها إرادتنا على الحياة . وهي ليست كما يصفها شوبنهور، في رفض العمل ، بل هي العمل ذاته ، أو بالأحرى ذلك النوع من العمل الذي يُقبل على الحياة ، يجرب تحويلها وتغييرها لأنه يرى في تغييرها وتحويلها تأكيداً لذات الإنسان وسيادته .



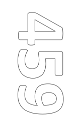
إن الإنسان عبد الأوضاع التي تحيط به ، وكائن يعيش في أكثريته الساحقة وفي أكثرية ظروفه وأوضاعه في عالم من الصغار النفسي الإنساني ، وهو في تغير دائم لا يثبت على حال ، لا يؤكد ذاته وإرادته إلا في القليل النادر. ولكن معاناة هذه الأوضاع تقود في فئة قليلة على الأقل ، إلى نوع من التمرد ، وبالتالي إلى خلق حل من الحلول يتخذ صفة ايديولوجية انقلابية . تدفع المعاناة الواعية الإنسان دفعاً شديداً إلى التفتيش عن طريق ينجو بها . نقطة الانطلاق في الحرية هي أن نحس بعبودية الأوضاع واستعبادها لنا كما أن العنصر الأساسي في كل تجربة انقلابية هو الحرية أو الشوق إلى الحرية . وكي نحس بعبودية الأوضاع يجب أن نعي صورة عالم ينقضها؛ ولكي نتشوق إلى الحرية يجب أن يكون هناك عالم آخر يدعونا إلى الاتحاد به ويحفزنا إلى الحرية . قاعدة الإيديولوجية الإنقلابية هي الإيمان بأن الانسان يستطيع أن يحقق حريته من هذه الأوضاع . لهذا كان " الإنقلابي " و" الحرية " وجهين لمسمى واحد أو حقيقة واحدة . فمشكلة الإنقلابي الأولى هي الحرية ، والإنسان يصبح انقلابياً فقط عندما يشرع بالشعور بأنه ليس حراً .

ان الشوق لهذه الحرية التي لا تعرف الحدود في نقضها للنظام السائد هو ، في الواقع ، أمر مخيف . ففي رأي فروبينوس نعرف أن الحرية الجديدة تعني تغييراً في العبودية ، وأن غبطة التحرر من الضرورة أن تحمل في ذاتها بذور عاطفة أخرى ، الشوق لعبودية جديدة . إن التمرد الإنقلابي الصحيح لا يجد معناه في تمرد صرف ، ولكن في تمرد يعبر عن ذاته بقبول قيم وواجبات توجه وتقود التمرد ، فتجعل من هذه الحرية حرية انضباطية . فكما أن التقاليد السائدة لا تقود إلى الحرية ، فإن تدميرها لا يشكل هو الآخر الحرية الصحيحة، إذ إن خسر طابع الحقيقة كل شيء ، وان تحول العالم إلى فراغ أو مجموعة من

الأحداث لا يسودها نظام ،. فإن كل شيء يصبح أمراً مسموحاً ، لأننا بحاجة إلى مقاييس عامة إذا رغبنا في قياس الأشياء والربط بينها، والمقاييس العامة تعني حداً للحرية الصرفة . فإن فقد المجتمع حدوده وتقاليده يصبح في فوضى، والفوضى لا يمكن أن تكون حرية ، لأنها رق وعبودية ، ولأنه ليس من حرية ممكنة إلا في حدود ونظم وقيم تفصل بين المسموح والممنوع ، بين الخير والشر. يمسي النظام قاعدة الحرية ، وعالم دون نظام هو عالم يخضع للفوضى، وعالم من هذا النوع هو عالم لا يطاق . فعندما يصبح العالم في وضع لا يمكن لأحد فيه أن يدل على الحدود التي تفصل بين الغث والسمين، بين الفاسد والباطل ، تنطفىء أضواء الحرية وتمسي الحرية فوضى ثقيلة الوطأة . تعطي الايديولوجية الإنقلابية حرية تنكر هذه الفوضى وتتجاوزها في مقاييس جديدة أو نظام جديد .

كان رابليه دائم التهكم " بقرود " القرون الوسطى التي لا تعرف غير التقليد ، دائم السخرية من خرافاتها وأضاليلها وفلسفتها وطهارتها ، يدعو إلى تحرير النساء والرجال من تلك الأضاليل . وكانت قصته ، دير تيليم ، تدور، في الواقع ، حول دير علماني شديد العلمانية مفتوح للجنسين مكتوب على بابه " إفعل ما تريد... ". قد تكون تلك العبارة ضرورية جداً في الطور الأول من أطوار الإيديولوجية الإنقلابية ، تهيىء الطريق وتمهده أمام ظهورها بما تؤكده من نقض مطلق للنظام التقليدي . ولكن يستحيل على حرية كهذه أن تستمرفي هذا الطور، لأن ديالكتيكها الخاص يقودها بشكل عفوي إلى تبلور في الإيديولوجية الإنقلابية التي توجهها ، وتقودها ، و تعطيها الزخم الكافي في تأكيد ذاتها .

تشكل حرية الفرد من قيود وتقاليد وحدود العالم السائد الخطوة الأولى التي تندفع منها الايديولوجية الإنقلابية بمنطق داخلي صارم . فالحرية من هذا



الوجود التقليدي الذي يريد الانقلابي تخطيه وتحويله هو العنصر الأول في الإيديولوجية ، والشرط الأول من شروط معركته مع الوضع السائد . أما تحديد العلاقة بين بروز التمرد الإنقلابي أو تكامل هذا التمرد وبين درجة الحرية التي يجب أن يحققها الفرد من قيود وتقاليد العالم الخارجي فأمر عسير . ولكن يمكن، على الأقل ، إيضاح العلاقة فيما يلي :

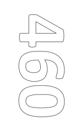
أولاً : ان الحرية الانقلابية لا يمكن أن تبرز في الفرد دون أن يحقق حرية ؛ نسبية على العالم التقليدي . فهناك تفاعل مستمر بين الإثنين ، قد يبدأ باعتناق لإيديولوجية انقلابية ينتقل منها إلى نقض العالم الخارجي . أو قد ينقضه أولاً بشكل سلبي صرف ، ثم ينتقل منه فيما بعد إلى انقلابية ايجابية ، عندما يوفق إلى ايديولوجية انقلابية تطمئن إليها نفسه المتمردة .

ثانياً : تصبح الحرية من العالم الخارجي ممكنة في بروز أوضاع وظروف تاريخية اجتماعية معينة ، تنزع عن تقاليد وقيم وحدود ذلك العالم قداستها ومنعتها وقوتها . وبذلك تعلن ، ضمناً على الأقل ، تفسخه وانحلاله .

ثالثاً : ترتبط درجة الحرية الانقلابية بدرجة الافلاس الذي يصيب الوجود التقليدي بسبب الأوضاع والظروف الجديدة أو، بكلمة أخرى ، بسبب التحولات الجديدة التي تنفي تقليده وتركيبه وقدسيته .

رابعاً : ازدياد أو اتساع نطاق أو إمكان النقض الإنقلابي أو الحرية من الوجود التقليدي يزيد ويوسع من إمكان الإيديولوجية الإنقلابية .

خامساً : التبشير بنقض وتدمير الوجود التقليدي هو قصد الإيديولوجية الإنقلابية الأول ، ولهذا نراها تقبل أي معونة تأتيها في هذا

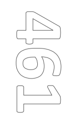


الخصوص ، حتى وان كانت من قبل هيئات أو حركات أو اتجاهات تختلف معها من ناحية سياسية أو عقائدية . فهناك عنصر قرابة بينها وبين جميع الذين يحاولون الخروج من الوجود التقليدي أو تهديمه .

سادساً : التبشير بالحرية الإنقلابية أو ظهور الإنقلابي أمر غير ممكن في مجتمع ينكر الجديد ، وتساعده أوضاعه فيما يفعله ، لأن النقض الإنقلابي ، يعني ، كما رأينا ، الجديد الذي يخرج عن التقليد . ولكن المجتمعات التي تحقق سيادة تامة على أوضاعها غير موجودة خارج المجتمعات البدائية ، اما في المجتمعات الحديثة فلا وجود لها ، وهذا يعني أن الحرية ، أو المواقف الإنقلابية ظاهرة طبيعية في تلك المجتمعات ، وأن اعتبارها طبيعية يزداد بازدياد تطور وتقدم المجتمعات .

سابعاً : عندما تعلن الإيديولوجية الإنقلابية موقفها الذي يدعو إلى الحرية من الوجود التقليدي ونقضه تلقى ولا شك خصاماً كبيراً أو عنيفاً ، ولكن إن كانت الأوضاع السابقة قد تحققت ، فإن الخصام ، مهما اشتد ، يعجز عن مقاومتها أو الحدّ من اتساع ما تدعو إليه من حرية ونقض .

ثامناً : تدل وقائع التاريخ ، أو بالأحرى التجارب الإنقلابية في التاريخ أن النظم المتبعة والطبقات التي تعبر عنها لا تتنبه إلى مخاطر النقض الإنقلابي ، إما لأن النتائج لا تكون واضحة ، واما لأن الأقليات والنظم السائدة قد خسرت الحيوية التي تهيؤها للصراع أو الكفاءة على الاستدلال على المخاطر قبل حدوثها . كان هذا النقض ينمو برعاية الأقليات والنظم التي يدعو إلى السخرية منها والتمرد عليها . لا خوف على الحرية الإنقلابية إذن عندما تتم



ولادتها ، لأن الأوضاع التي تحبل بها هي التي ترعى أمرها وتساعد على نموها حتى تحقق ذاتها في الواقع .

***

عندما ينشر مفكر كتاباً ، أو عندما يخلق موسيقار سيمفونية ، فإنه لا يعاني في ابتداء الأمر أي ضغط خارجي يفرض عليه نوعاً معيناً من الإنتاج، لأنه يتمتع آنذاك بكل ما يبغيه من حرية ، ولكن ما إن يأخذ إنتاجه في التحدد، وفي اتخاذ شكل معين حتى تنكمش حدود حريته وتضيق ، أي أنه يستهلكها في عملية الإنتاج ذاتها . ففي ابتداء الأمر، يواجه الفنان أو المفكر نطاقاً واسعاً من الامكانات يستطيع أن يسرح ويمرح ضمنه بحرية ، ولكنه لا يلبث أن يعيّن تدريجياً نوع الإنتاج انذي يريده ، وهكذا يُصبح خلقه محدوداً ومحتوماً . وهكذا أيضاً أمر المواقف الإنقلابية في التاريخ التي تنتقي بين امكانات انقلابية متعددة إيديولوجية معينة تتبناها كطريق لبناء وجود جديد ، ولكن ما إن يبدأ هذا الموقف بتحقيق ذاته وبناء نظمه حتى يُصبح الفرد تدريجياً فرداً محتوماً ومحدوداً .

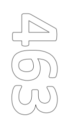
يقول برانتانو بأنه من غير المنطقي إعلان لاحتمية الإنسان ، لأنه يشكل جزءاً في كون كل ما فيه يخضع للحتمية . ولكن مفهوماً من هذا النوع وان اقنع عقلياً ومنطقياً ، يعجز عن بلورة أنفسنا، لأن تجربتنا الباطنية المستمرة تلوح وكأنها تلقننا دائماً أن افكارنا غير محدودة أو محتومة من الخارج ، وأنها من خلقنا . القول بأن كل شيء خارجنا ، في الكون المادي ، محدود ، لذا فكل شيء في داخلنا ، في العالم الفكري الوجداني ، يجب أن يكون

محدوداً أيضاً ، قول يتنافى سيكولوجياً مع التجربة الذاتية الوجدانية التي نعانيها جميعاً .

كان فلاسفة القرن الثامن عشر أنبياء الحرية وحقوق الإنسان . الأمر واضح لا خلاف فيه . غير أن ما يجب التنبيه إليه هنا هو إنشغال أولئك الفلاسفة بفكرة الفضيلة التي كانت ، في الواقع ، تعني تقيداً بالوحدة الاجتماعية التي بشروا بها ، وكيف أنهم رفضوا أن يروا أي تناقض بين الحرية وبين الفضيلة . كانت مطابقة الحرية للفضيلة والعقل أعز المبادىء في فلسفتهم .

فهل يمكن للحرية الإنسانية أن تتفق وتنسجم مع نمط وجودي واحد يستثني كل ما يعارضه ؟ هل يمكن لهكذا نمط أن ينسجم مع الحرية ، وان كان يدعو إلى أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية ؟ . أشارت الإيديولوجية الإنقلابية أن لا شك هناك بالأمر، وخصوصاً عندما كانت تبرز قيمها أو سننها – كما نرى في الإيديولوجية الليبرالية مثلاً – ليس كقيم وسنن خارجية تتقدم على الإنسان أو تخرج عنه ، بل كجزء من عقله وطبيعته .

ينطبق القول على كل ايديولوجية انقلابية تدعو الفرد إلى الإيمان بمقاييس موضوعية عامة . هذا لا يناقض حرية الفرد لأن المقاييس تعبر – في الإيديولوجية – عنه ، أو بالأحرى تمنح ذاتها كتعبير عن معناه وقيمته ، ترمز إلى ذاته الحقيقية ، الذات الأحسن والأعلى ، أو إلى صوته الباطني كما يقول روسو . لسنا بحاجة هنا إلى إجراء مصالحة بين الحرية وبين مقاييس أو سنن موضوعية ، لأن أصالة الحرية لا يمكن أن تتحقق للفرد من دون إيمان بنوع من أنواع السنن والمقاييس تلك . فالفرد يتحول ، بدونها ، إلى ريشة في مهب الريح ، فريسة كل حادثة من أحداث التاريخ . لذا وجب ، على العكس ، اعتبار

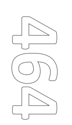


الحرية الفردية المجردة التي تتركز على ذاتها موضع ريبة لا يصح الاطمئنان إليها في بناء الفرد وتحقق تحرره التام .

يقترن ظهور الإيديولوجية الإنقلابية دائماً بمآس إنسانية ، والتضحية بالحرية الفردية المجردة من أولى هاته المآسي . ولكنها حرية المناوئين والأخصام ، حرية الذين يحملون مفهوماً عن الحرية آخر ، لا حرية المؤمنين الإنقلابيين . فالإيديولوجية هي التي تعطي الإنسان حريته ، وفي ولائه لها ، يجد الحرية لأنه يستطيع أن يتجاوز بها حدود التاريخ التي تحيط به وتجمد حركته . ففيها يعلو الانسان على وضعه ويسمو فوقه ، ومن ثم يرتد إليه يعمل ويؤثرفيه بدلاٍ من أن يكون مطية له يسير بركابه دون أن يأتي بحركة .

رأى كثيرون أن الحرية هي احترام رأي الغير ، والاعتراف بتعدد المواقف السياسية أو العقائدية ، وهي إمكان الشك ، وامكان ارتكاب خطأ ، وامكان البحث والاستقصاء العلمي، وإمكان التلفظ بـ " كلا " وأمام أي سلطة أدبية ، فنية ، فلسفية ، أو حتى سياسية . لا شك أن هذا التحديد واقعي لأن هناك أوضاعاً يبرز فيها هذا النوع من الحرية . ولا شك أيضاً أن هذا التحديد هو من حق كل مفكر يقدمه بشكل مثالي حول مجتمع يود نشوءه . ولكنه دون شك لا ينطبق على الحرية الانقلابية كما تطالعنا في الإيديولوجيات والحركات الإنقلابية . فهذه الحرية تستثني ذلك الامكان .

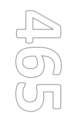
يفترض الإمكان ذاته ، في الواقع ، مقياساً عاماً يشمل مظاهر المجتمع ، و برز المقياس يعني استثناء أخرى نافية لها . إن فكرة الإنسان . ككائن حرّ أم لا ، تبعاً لوجود أو عدم وجود قوى خارجية تحدّه وتقيده . هي تعبير خاص بهذا العصر الذي رأى انتصارات علم إحصائي وكمّي ؛ وهو لم يكن



مثلاً مفهوم القرن الثامن عشر أو القرن التاسع عشر الذي أدرك مشكلة الحرية على نحو آخر . فرأى أن حرية الفرد تؤمن فقط بتحريره من القيود والقوى اللاعقلانية ، وبسلوكه تبعاً للنظام العقلاني . تجعل الحرية في الإيديولوجية الإنقلابية الإنسان يشارك في صراع بطولي لتحقيق نظرته إلى العالم وهو يحقق حريته في هذا التعبير عن إرادته ، ولا يشعر بأي تقييد لحريته لأن الإيديولوجية، بما تفرضه من تضحية و صراع ، هي شيء يفرضه هو على ذاته ، أو يشكل جزءاً من تلك الذات .

التفريق بين حرية الفرد والمجتمع ، أو بين حرية الأول وحاجات الثاني أمر مغلوط لأن الإثنين لا يتمايزان . فالفرد ، ضرورة ، جزء من المجتمع والمجتمع جزء من الفرد يعبّر عن ذاته في ضمير الفرد . فتحديد الحرية لذلك يجب ألا يقف عند الوجه الفردي في الشخصية ، لأن الحرية لا تعني حرية الفرد من المجتمع ، بل حرية الفرد في المجتمع . إن الحرية الصحيحة هي ظفر وانتصار منازع الفرد الأخلاقية على ميوله وغرائزه الطبيعية البدائية ، وقبول واجب أدبي أخلاقي ، وضبط الأهواء العاطفية والأنانية بشكل من أشكال الواجب، وهذا ما يتوفر لها عندما تتخذ شكلاً انقلابياً .

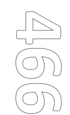
إن الحرية غير الإنقلابية ، وحرية الاختيار غير المحدودة في الغرب ، تولدان قلقاً وحيرة وخيبة ، أما الحرية الإنقلابية حيث تمتد الإيديولوجية الإنقلابية إلى كل شيء وتثقف الفرد في شتى مناحي الحياة ، فهي حرية تجد تعريفاً لها ، في إصلاح وانماء المجتمع وتقدمه ، وفي سيادة الطبيعة ، وفي الولاء للايديولوجية . يجد الإنسان هنا ، كالإنسان السوفياتي أو النازي مثلاً ، في حريته السياسية والفكرية المحدودة شيئاً لا يجده الغربي في حريته غير المحدودة ، وهذا أمر يجعل قبوله بالحرية السائدة واضحاً ويعطيه تبريراً إنسانياً.



الحرية الصحيحة هي ، في الواقع ، الحرية الإنقلابية لأنها وحدها تعبّر عن حقيقة الإنسان وضرورة تجاوز هذه الحقيقة لذاتها . يمكن القول ، إذن ، أن أصالة الحرية لا تعبّر عن ذاتها في الحرية الحالية السائدة في الغرب لأن الغرب يحيا في جو جمود من ناحية روحية عقائدية ضاعت فيه الآفاق البعيدة . فتحول إلى حاضره يعيش فيه ويجتره . لا يعبرهكذا وضع ، على الأقل. عن أعلى درجات الحرية ، لأنه لا ينطوي على معنى التحويل والتجديد على صعيد اخلاقي عقائدي ، حيث تجد الحرية جذورها الصحيحة . الحرية التي تبرز في الحاضر لا تعرف معنى الحياة الجديدة . وتكتفي بالتكيف مع الإطار العقائدي المتبع . أما الحرية الانقلابية ، فإنها تعبر عن موقف ديناميكي حاد يحاول بناء مجتمع جديد وتغييروجه العالم . فهي ليست حرية الاختيار أو الاقتراع ، أو الاتجاه يمنة ويسرة ، ولكنها مساهمة فعّالة في تغيير وجه الإنسان .

***

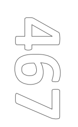
إن العنصر الاول الذي تتركز عليه الإيديولوجية الإنقلابية هو النقض.. يفترق التاريخ الإنساني ، في رأي هيجل ، عن التاريخ الطبيعي بالحرية ، وهو لا يظهر للوجود إلا بولادتها. يعتمد العالم الإنساني على العالم الطبيعي ، ولكن تطهر بين الإثنين هوة سحيقة ، هي من صنع الحرية ، الحرية كنقض ورفض . تكمن هنا القدرة السلبية التي تنطوي عليها في فصل ذاتنا ، وهي تركيزها على علامة استفهام . الحرية الإنسانية ليست حقيقة معطاة ، أو حقيقة طبيعية ، وليست ثمرة عفوية عمياء ، بل نتيجة القابلية في الإنسان ، التي تجعله قادراً على النقض والرفض ، النكران والتمرد ، القابلية التي تشكل الجوهر الأساسي في كل نشاط روحي أخلاقي أصيل ، القابلية التي تعبّر عن



ذاتها في قبول الإنسان للموت قبولاً إرادياً . فالإنسان الذي لا يستطيع أن يرفع نفسه في ظروف معينة إلى وضع ينفتح فيه لهكذا قبول ، كضرورة قد ترافق الشكل المعيّن من النقض الذي يتخذه ، يصبح عاجزاً عن بلوغ مراتب حقيقته الإنسانية العليا . الحرية الانقلابية في هذا المعنى ، هي أننا استطعنا أن نتحرر من ميولنا ، ومن مشاعرنا ، ومن جميع أهواء كياننا الطبيعي ، أي من كل ما يجعلنا جزءاً من الطبيعة أو الحيوان . يمسي وجودنا وجود شيء طبيعي ، طالما أننا لم نحقق الإنفصال ذاك ، الذي يتحقق بقوة النقض الإنقلابي ، أي بالحرية. مهمة الحرية الإنقلابية تترسخ في تحرير الفرد من حدود وجوده الفردي .

إن الحرية ليست في التأمل بالعالم دون الإنضواء تحته ، أو دون التزام موقف معين تجاهه ، إنها في العمل ، وفي العمل الثوري الذي يسمح بتحرير الإنسان من الحاضر أو الواقع السائد ، لأنه يفصله عنه ويرفعه فوقه ، وهي تنكشف لنا في ذاك العمل لأنها تقترن به . إنها قدرة الإنسان على التزامه، فيبني الخارج والمستقبل ، وليس في فضيلة باطنية مزعومة تُريحه من الأوضاع التي تُلزمه باعطائها معنى .

يعاني الإنسان الحرية في تمرده على الخارج ، ويستطيع أن يتمرد على الخارج باعتماد موقف انقلابي . نرى في فلسفة سارتر ذاتها أن نقيض الحرية الأساسي ليس الضرورة ، بل الضغط الخارجي . فأن يكون الإنسان حراً، يعني من ناحية سلبية أن لا يعمل تحت ضغط . ولكن العمل الانقلابي ضمن ايديولوجية انقلابية يستثني كل ضغط ، لأن انقلابية الإيديولوجية تعني في موقف الإنقلابي الذي تبناها أن الإيديولوجية أصبحت جزءاً من وجدان الفرد .

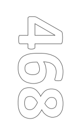


وجد كثيرون من روسو إلى سان اكزوبري ، أن حرية الفرد تبرز في خضوع الإرادة الفردية للإرادة العامة . فالحرية ليست في " الاستقلال " ولكنها في الولاء التام لقسر معيّن . ولكي يكون القسر أصيلاً يولّد أصالة الحرية ، يجب ان يكون قسراً باطنياً ، ويجب على الفرد أن يتمكن من رفضه . فالحرية إذن هي التحرر من أي قسر خارجي ، أو أي قسر لا واع تقليدي ، والارتباط بقسر نريده لأنه الوحيد الذي يمكننا من الصيرورة . إنه قسر غير منظور لأنه ينبع في أعماقنا الداخلية .

هو القسر الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناؤه او توليده . فليس من حرية دون عمل ، ولكننا لا نستطيع أن نتكلم عن الحرية قبل أن نحدد موقف الإنسان أمام الكون مسبقاً . الحرية الانقلابية هي إذن مشكلة الحدة التي تتغلغل فيها الايديولوجية الانقلابية إلى وجدان الفرد ، وليست مشكلة الحدود التي تتخذها أو الصعيد الذي تعمل ضمنه .

الحرية هي سيادة العالم الخارجي طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إنها في قدرة الإنسان أن يعلو على العالم وينظر إليه من الخارج ، من عل ، فيعطيه معنى أو يكشف فيه عن معنى يحقق الصورة التي يُريدها . إنسانية الإنسان هي تقدمه في سبيل الحرية ، ولكن الحرية تستثني من دنياها المقدسة كل فرد لا يستطيع آن يتحرر من قيود وأغلال ما يحوطه من وسط خارجي . يستحيل هذا التحرر بدوره يدون موقف انقلابي . فالحرية تنشأ في أدق أشكالها في تقمص الفرد لإيديولوجية إنقلابية .

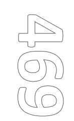
الحرية موقف أخلاقي أدبي ، والموقف الأخلاقي يعني الإرتباط بحقيقة خارجية ، لذا كانت الحرية تجد ذاتها في هذا الارتباط وليس بموقف سلبي



تتخذه تجاه أي نوع من أنواعه كما يريدها بعض المفكرين والفلاسفة . الحرية في هذا المفهوم تفرض الإرتباط مع الخارج ، الإرتباط الديناميكي الذي يجعل من موقف الفرد موقف سيادة على الخارج . إنها لا تدعو إلى فصله عن المجتمع ، بل إلى تحويل المجتمع بما يتناسب مع إيمانه وقيمه .

قد تكون السلسلة الطويلة من نقدة الوحدانية الهيجلية التي تبدأ من بالينسكي ، وكياركجارد، وهرزن، وماكس شتارتر الخ ... على حق في التنبيه إلى النواحي اللاشخصية في فلسفة هيجل ، وقد تكون ضرورية في تنبيه الإنسان إلى ذاته وإرجاعه من الخارج إلى حياته الوجدانية الفردية . ولكنها لا تستطيع أن تؤكد أن حرية الفرد تترسخ في صراع ذاتي صرف مع العوامل والقوى الخارجية اللاشخصية ، لأن الفرد يجد نفسه دائماً منضوياً داخل وضع إنساني يُلزمه ببعض المواقف الإنسانية دون الأخرى . فهذا الصراع ، كي يُصبح ممكناً فعّالاً ، يفترض حقيقة خارجية تتجاوز بها الذات ذاتها . فالصراع ليس بين أفراد منفصلين عن بعضهم وعن الخارج ، ولكنه بين أفراد يحاولون الاتحاد مع بعضهم ومع الخارج ، بالرجوع إلى حقائق إنسانية أو مفاهيم وجودية مختلفة . ليس الصراع الإنساني الصحيح ذلك الذي يحدث بين الإنسان كذات منفصلة وبين الضرورات الخارجية ، بل هو الذي يجعل الإنسان يقاوم الخارج ، ويحاول أن يفرض ذاته عليه فيحدده ويعطيه معناه لأنه إنعكاس واعٍ لقوى تاريخية اجتماعية يرى أن خير وسيلة في إخضاعها ، وتطويقها ، وضبطها ، وتجاوزها ، نشوء ايديولوجية إنقلابية .

يقدم مالينواسكي في كتابه " الحرية والحضارة " أحسن دراسة انترويبولوجية حول الحرية . أما الفكرة الرئيسية التي يدور عليها البحث فهي استحالة تحليل هذا المبدأ أو مناقشته خارج التركيب الاجتماعي الثقافي ، لأن



كل حرية هي أساسياً ، حرية ثقافية اجتماعية . ولذا فأي تحديد لها بشكل فردي يكون تحديداً مغلوطاً ، لأن الحرية هبة من الثقافة . يجمع هذا التحديد مالينواسكي ببواز الذي كتب بأن الشخص الذي يشعر بانسجام تام مع ثقافته هو حر ، ويشعر بأنه حر . حاول مالينواسكي التهرب من هذه النتيجة بالتفريق بين " قسر أصيل " وبين " قسر مرتجل "، ولكنه بدا مفتعلاً غيرمقنع ، غايته الخروج من مأزق يضعه فيه ، و هو الليبرالي الديمقراطي ، التسلسل المنطقي للمفهوم الأساسي الذي عيّن الحرية فيه .

لا شك أن الحرية تستحيل دون وجود الفرد في مجتمع ما أو تفاعله مع ثقافة معيّنة ؛ هذا لا يعني أن الحرية هي الإنسجام التام مع المجتمع أو الثقافة ، لأن الإنسجام يجعل الفرد جزءاً من الطبيعة الخارجية ويحوله إلى شيء قريب من النبات أو الحيوان . إن المجتمع ليس خلية ثابتة جامدة كخلية النحل، بل حركة مليئة بالتحولات والمتناقضات المتتابعة ، والحرية الصحيحة هي التعبير عن التحولات الجديدة التي يتمخض عنها المجتمع ، وهذا يعني بدوره بروز مواقف إيديولوجية انقلابية تعبّر عن التحولات الجديدة . تلك المواقف هي الأداة التي يحرر بها الفرد ذاته من القوى المادية الحتمية التي تحيط به .

إن كثيرين من المفكرين يأبون إلا أن يربطوا الحرية بالدين لأن الحرية، إن استقلت عن الدين ، تتجرد، في منطقهم ، عن معناها . وكثيرون استقوا هذه النظرية عن المفكر الفرنسي دي توكفيل . الذي جعل منها مبدأ أساسياً في فلسفته عندما اعتبر أن الأمم التي لم تتعود أن تضبط عواطفها وتسيطر على ذاتها عن طريق الدين هي أمم غير مهيأة للحرية .

قد يكون ذلك صحيحاً عند ولادة الدين ، لأنه يشكل آنذاك إيديولوجية يتجاوز بها الفرد حدود وضعه ، وبذلك يتحرر منه ، ولكنه قول لا ينطبق على الدين بالشكل الذي أراده توكفيل ، على الدين في القرن التاسع عشر أو كما هو في القرن العشرين ، لأن الدين كان قد تحول إلى جزء من الخارج ، وانهار وتفكك ، وخسر بذلك كل قوة على توليد الديناميك الأخلاقي في الفرد .

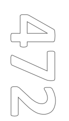
الإنسان في العالم الخارجي ، أو كجزء منه ليس حراً ولا يعرف شيئاً يُدعى بالحرية ، ولكنه عندما يحاول تجاوز حدود الواقع الخارجي يستطيع أن ينصرف إلى الحرية . ترسم الحرية الانقلابية التي تنبثق من إيديولوجية انقلابية صورة عالم جديد تفرض هذا التجاوز وهي ، بعبارة أخرى ، الاعتراف بضرورة هذا التجاوز ووعيه . لذا، باستطاعتنا القول إن الحرية الانقلابية ليست حادثة، بل حركة .

المضمون الميتافيزيكي في الايديولوجية الانقلابية

الايديولوجية الإنقلابية تحديد ميتافيزيكي

وجهة النظر الفلسفية التي بنيت عليها هذه الدراسة هي لا ميتافيزيقية أو ضد الميتافيزيق، تنبذ أي نوع من أنواع القبلية، وضد المثالية ، ولكن ، في المعنى الكلاسيكي التقليدي الذي تتخذه هذه المواقف الفلسفية . هي وجهة نظر ترفض أي زعم في معرفة الطبيعة الداخلية في الأشياء وراء مظاهر الملاحظة الحسية .

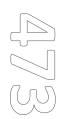
التجربة التاريخية هي كل منسجم مكتف بذاته . والفكر يعتمد على أشكال هذه التجربة ، وكل تفكيرميتافيزيقي عبث . فالتاريخ هو المرجع الأول والأخير لكل موقف فكري ، وأحداثه ووقائعه هي القطاع الذي يجب أن ينشأ فيه كل فكر فلسفي . لست أعني – وذلك واضح من هذه الدراسة . أن هذه النظرة تنكرما يسمى بفلسفة حياة دوراً أو مجتمع ما ، أو أن على الفكر الفلسفي الإجتماعي أن لا يهتم بحقائق نهائية تسود التاريخ ، أو ألا يعترف بأثر وفاعلية الأشكال والمواقف الميتافيزيقية التقليدية . إن الفكر الذي يرفض الميتافيزيق التقليدي رجع إلى التاريخ ، غير أن التاريخ حركة تعبّر عن سلسلة متتابعة من المواقف الايديولوجية الكبرى ، التي يحمل كل منها فلسفة حياة معينة ، تنبع من جذور في الوضع الإنساني والتاريخ والطبيعة الإنسانية ليس بالإمكان إهمالها أو إزالتها . فهي ، وان كانت غير واقعية أو تجريبية ، تعيد ذاتها دائماً وأبداً في * التاريخ على الرغم من " لا واقعيتها " ، وعلى الرغم من طبيعة



الخيال فيها ، فتلعب دوراً رئيسياً أو بالأحرى الدور الرئيسي في بناء شخصية الفرد وفي توجيه وقيادة ودعم المجموعات الإنسانية . فإذا أنطوت هذه المواقف الإيديولوجية على أخطاء عديدة وافتراضات وفرضيات كثيرة لا يمكن البرهان عليها ، ولا تتميز بأي واقعية ، وتنقض وقائع الحياة الأولى عندما نتابعها كنظريات في طبيعة التاريخ أو المجتمع أو الكون ، فإننا على الرغم من ذلك نشعر بضرورتها . إن أثرها هذا يضعها في طليعة مشاغل الفيلسوف الأخلاقي والتاريخي .

وجد الميتافيزيق تحديدات عديدة مختلفة ، واتخذ اشكالاً متباينة . ولكننا نجد فيها ، على الرغم من اختلافها وتعددها ، أنها تزعم الكشف عن وجود وذاتية حقيقة لا تجريبية فوق التجربة . أثار النموذج الميتافيزيقي التقليدي هذا الزعم عندما بدأ بتقديم مبادىء فرضت حقيقتها على جميع الكائنات النهائية الممكنة ، وانتهى باشتقاق كائن أو حقيقة لا نهائية أو الله . أما الفلسفة التصاعدية وقد بدأت كدراسة للتجربة وليس للكينونة ، فقد اتخذت نهائياً الطريق ذاته . ان الله نفسه أرجع إلى الفلسمفة تحت ستار الذات التصاعدية أو العقل المطلق .

برز الميتافيزيقي في ابتداء الأمر من الاعتراف بأن هناك عنصراً في المعرفة غير تجريبي ، ولكن عندما أسيء التفسير، تحول هذا المفهوم إلى نظرية تقول بوجود عالم من " الذاتيات " لا نختبرها ، ولكننا نستطيع أن نعرفها عن طريق الميتافيزيق . ولكن مهما بعد عالم هذه الذاتيات عن تجربتنا ، فهو دائماً يقدم بعض الحقائق النهائية التي يرجع الوضع الإنساني والتاريخي لديها. فمنذ أن قامت فكرة الإنسان على يد أرسطو ككائن يميل ميلاً طبيعياً ، إلى المعرفة ، كانت أهم الفلسفات في التاريخ تفرض أولاً أن الأشياء تتميز ، إلى

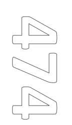


جانب مظاهرها الخارجية ، بحقيقة اخرى ثانية محجوبة ، وهي أهم من الأولى التي تظهر لنا مباشرة . إنها الحقيقة التي ندعوها بذات الأشياء ، بكينونتها، ومهمة الفكر الإنساني هي الكشف عن هذه الذات وعن هذه الكينونة .

يجد لالند ، في قاموس الفلسفة ، ما لا يقل عن ثمانية معان أساسية لكلمة ميتافيزيق ، عدا المعاني الثانوية .

غير أنها . مهما اختلفت ، تلتقي كلها في نقطة واحدة . فهي جميعها تفتش عن مضمون ثابت لا يتغير يكمن وراء المظاهر المتعددة المتغيرة . فأي موقف فلسفي ينبري لهذه المحاولة بالرجوع إلى ما وراء الطبيعة ، إلى الطبيعة، أو إلى المجتمع والتاريخ ، يكون في الواقع موقفاً ميتافيزيقياً ، لأن الصفة الأولى التي تجعل أي موقف ميتافيزيقياً ليست رجوع هذا الموقف إلى ما وراء الطبيعة ، بل محاولته الكشف عن حقيقة لا نهائية ، ثابتة لا تتغير، واحدة لا تتعدد .

هكذا، يتحول الميتافيزيق إلى أنتولوجيا . فوراء الكائنات أو الأشياء أو المظاهر الحسية التجريبية ، يفتش الفكر دائماً عن الأساس الذي يولد هذه الكائنات أو الأشياء أو المظاهر، أي جوهرها، كينونتها ، أو العنصر الثابت فيها. فعندما تزعم الفيزياء مثلاً بأنها تعطينا معرفة حقيقية عن الواقع ، يعني أنها تكشف عن الواقع كما هو، أي في حقيقته الثابتة ، الخالدة ، التي لا تعرف التغير آو التعدد . وهذا يعني رجوعاً إلى الميتافيزيق أو الأنتولوجيا . لذا دلت الانتولوجيا على الحقيقة التي تكمن وراء الفينومنولوجيا أو المظاهر . يتضح ذلك عند سارتر الذي جعل كتابه " الكينونة والعدم " دراسة في الانتولوجيا المظهرية .



تظهر لحمة الفكرة الميتافيزيقية ، تبعاً لكونت ، في أنها فكرة لشيء لاتمكن ملاحظته . لا ينطبق هذا فقط على مجردات كالعقل ، أو الله ، أو الطبيعة الإنسانية ، أو القانون الطبيعي الخ .. بل على القوانين العلمية ذاتها. فلما يقول نيوتن مثلاً : عندما يكون هناك جسمان يجذب الواحد منهما الأخر نستطيع ملاحظة أو معرفة حركتهما تجاه بعضهما البعض ، فأن قوة الجذب أو القوة التي تُحدث الجذب هي من النوع الميتافيزيقي أو ذات طبيعة ميتافيزيقية حسب اعتقاد كونت ، لأننا لا نستطيع ملاحظتها . لذا، فإن أي علة أو قانون علمي في واقعه ، . كعلاقة ضرورية أو حتمية ، هو قانون لا يُلاحظ ، وبالتالي ذو طبيعة ميتافيزيقية . يلتقي هنا كونت وهيوم فيؤكدان أن كل ما يمكن قوله هو أننا نلاحظ تتابعاً منظماً في المظاهر الطبيعية أو الاجتماعية . أما العلل والأسباب فهي من النوع الميتافيزيقي . الحقيقة الميتافيزيقية هي ، بعبارة أخرى، الحقيقة المسؤولة عن تتابع أي مظاهر اجتماعية أو طبيعية منظمة .

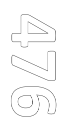
لهذا ، فعندما نتكلم عن المضمون الانتولوجي أو الميتافيزيقي في الإيديولوجية الإنقلابية، نكون نعني الكشف عن العنصر الثابت فيها ، الحقيقة النهائية التي تتفرع منها مظاهرها وعناصرها الأخرى ، أو التي تكمن وراء المظاهر والعناصر وتحدّدها . إن أي موقف فكري أو فلسفي أو عقائدي ينطلق من حقيقة ثابتة ترجع إليها مظاهر الاجتماع والتاريخ أو السلوك الإنساني هو موقف ميتافيزيقي أو انتولوجي . الايديولوجية الإنقلابية هي قاعدة التاريخ كحركة وصيرورة ، والتحليل الانتولوجي أو الميتافيزيقي للإيديولوجية يعني ، في الوقت ذاته ، تحليلاً انتولوجياً وميتافيزيقياً للتاريخ كحركة وصيرورة . ولكن بما أن الإيديولوجية الإنقلابية ، أوما يشكل شخصية وحدة تاريخية معينة ، لا تنظر إلى ذاتها كحقيقة نسبية تسود دوراً تاريخياً معيناً ، بل ترى في حقيقتها مفتاحاً

في تفسير التاريخ أو الوضع الإنساني ككل ، فإن موقفها يصبح موقفاً ميتافيزيقياً .

نجد هذا المضمون الميتافيزيقي في تعاريف عديدة أعطيت له . وزُعم بأنها تحديدات علمية . إن الماركسي المعروف أوجست بابل يقول مثلاً بأن الاشتراكية هي علم تطبيقي يُطبق على جميع النشاط الانساني . ولكن التعريف يعبر نهائياً عن مضمون ميتافيزيقي ، أو كما يحدده سومبارت : " عن إيمان محض ، عن أمل كبير ، عن شوق ملح . عن ايديولوجية فداء وخلاص " .

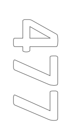
ترتكز كل إيديولوجية انقلابية على ما يمكن تسميته بالحقيقة غير المشروطة . أي حقيقة ذات قيمة مطلقة أساسية تحدد جميع العناصر والقيم التي تنطوي عليها الإيديولوجية و ينشأ فيها التاريخ . لهذا كان من الممكن إعطاء الصفة الميتافيزيقية لهذه الحقيقة . لأنها تتجاوز حدود التجربة والاختبار الحسي . بيد أن ذلك لا يعني أن التجربة ، كما هو الحال في المواقف الميتافيزيقية الكلاسيكية ، لا تنبع من هذه الحقيقة . فهي تنبع منها لأنها حقيقة محدودة زمانياً وعلمياً ومكانياً بدور تاريخي معين تمثله وتعبر عنه . يجب أن ندرس كل ايديولوجية انقلابية على الرغم مما تزعمه من حقيقة غير مشروطة ، كظاهرة فكرية عقائدية فقط ، لا بالنسبة إلى عنصر الحقيقة المجردة فيها ، لأننا تحقق عملاً ضرورياً في الحياة .

ترجمة أي ناحية في الحركة الانقلابية يجب أن تتم ابتداء من الكل العقائدي . أو بالأحرى ابتداء من الحقيقة غير المشروطة التي ينشأ كل الإيديولوجية العقائدي عليها ويتفرع منها . فتفسير الأجزاء يجب أن يتدرج من هذا الكل إلى الأجزاء . تبدأ العلوم الطبيعية بالوقائع الحسية ولكن الدراسات



الإنسانية ترتكز على ادراك مباشر لموضوعها كوحدة حية ، وهو موضوع يكشف ذاته للباحث الذي يلاحظها من الداخل . كان ديلسي يقول إننا نفسر بالاعتماد على وسائل فكرية محضة ، ولكننا نُدرك عن طريق جميع قوانا العقلية ، نبدأ من الكل وهو معطى لنا كتجربة حية ، ومنه نتدرج إلى الجزئي الذي يأخذ معناه على ضوء الكل . إن معاناتنا لروح أو ضمير الإيديولوجية ككل تهيئنا لمعرفة أي عمل أو عنصر فيها . يتميز كل فكر سيكولوجي بهذه الصفة الأساسية ، أي أن إدراك الكل يحدد ويجعل من الممكن ترجمة الأجزاء .

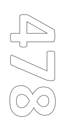
لا تجد المبادىء أو الفرضيات الأساسية التي تتألف منها كل إيديولوجية إنقلابية ما يبررها في التحليل التجريبي . فعندما نقول مثلاً إن الناس خلقوا أحراراً ومتساوين ، فإن المعنى قد يكون المساواة الحقوقية أمام القانون ، وبذلك يكون واضحاً ومحدوداً . ولكن إن تجاوزنا هذا وسألنا أنفسنا : لماذا يجب أن يكون الناس متساوين أمام القانون ؟ فإن ذلك يفرض جواباً ميتافيزيقياً، إذ علينا أن نجيب آنذاك بآن الله أرادهم كذلك ، أو أن الطبيعة الإنسانية التي يشتركون فيها هي واحدة عند الجميع ، أو أن طبيعة المجتمع واحدة ، يساهمون فيها وبالتعبير عنها بشكل واحد . تنشأ كل إيديولوجية إنقلابية في حقيقة أو عنصركلي غير مشروط ، وكل حقيقة أو عنصر من هذا النوع يأبى أن يرى وقائع أو أحداثاً تخرج عنه . تخرج الناحية العقائدية المحضة في الإنقلابات عن نطاق التحليل التجريبي . فهناك في كل منها ، مجموعة ضئيلة من المسلمات تخرج عن هذا التحليل ، ولكنها هي التي تلعب الدور الأول في الحركة الانقلابية ، لأنها هى التي تحدد الآفكار والأعمال ، وهي التي تحوّل المتناقضات إلى انسجام عام أو ذاتية . الفرضية القائلة ، مثلاً ، بأن تلك أو هذه الإيديولوجية الإنقلابية هي نظام طبيعي، نهائي ، منطقي ، يتمتع وحده



بالعقلانية والشرعية والواقعية . وهي فرضية تلازم كل إيديولوجية إنقلابية – هي قضية إيمان فقط لا يمكن لها أن تضعف أمام النقد أو البرهان ، ان ميل الإيديولوجيات الإنقلابية الطبيعي إلى اشادة التجانس والترابط بين المظاهر الإجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وتركيز هذه المظاهر على مفهوم عام وقصد واحد ، يقودها بشكل عفوي إلى الإنتهاء عند فرضية من هذا النوع تتجاوز حدود التحليل أو بالأحرى تتركز قاعدة يتفرع منها كل تحليل . قد لا تشمل هذه " الترجمة " التي تنتهي في مضمون ميتافيزيقي . جميع المظاهر التي تحاول الايديولوجية تفسيرها ، ولكنها تفسر أشياء كثيرة تبقى دون معنى لولا الكشف عن مضمونها . فهي تفسر مثلاً موقف الإنقلابي تجاه النقد ، وكيف أن أي نوع من النقد يعتبر كفراً وخطيئة لا خطأ أو مغالطة ، وكيف أنه يولد إشمئزازاً أدبياً يصبّ اللعنة ، لا حجة منطقية تحاول إيضاح منطق المبدأ ؛ وهي تفسر كيف أن الحركات الإنقلابية ليست مجموعة من النظم والمبادىء الاصلاحية التي يمكن دراستها دراسة علمية ، كما ندرس الأشياء والوقائع الخارجية ، بل ، أولاً، إيديولوجية انقلابية ترسم صورة مثالية عن العالم ، وبذلك تفسر سلوك الانقلابي، وكيف أنه لا يهتم بعلاقة الصورة بوقائع العالم .

* * *

أول واجب لمن يؤرخ ويحلل الأدوار الحضارية والتحولات الإنقلابية هو استقصاء الافتراضات الأساسية فى طبيعة الإنسان والمجتمع والتاريخ والعالم التي تنطوي عليها تلك الأدوار والتحولات . والتحليل الذي يكشف عن هذه الافتراضات الأساسية هو تحليل ميتافيزيقي أو انتولوجي ، لأن الحقيقة التي يحاول الوصول إليها هي ، في الواقع حقيقة تتجاوز التركيب الثقافي الاجتماعي، لأن أتباعها يفترضونها حقيقة معطاة بصورة نهائية ، أو حقيقة



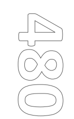
ترجع إليها وتتبلور فيها نظمهم الثقافية الاجتماعية و يجب أن يستوحيها سلوكهم الإنساني ، ويعمل فيها ويموجبها . فعندما يجعل بعض الأنتروبولوجيين من الطبيعة الإنسانية حقيقة لا ثقافية أو ما وراء الثقافة لأنها شرط أساسي لا مجال للاستغناء عته في ولادة الثقافة ، فالمعنى هنا يكون حقيقة انتولوجية . هكذا تكون أيضاً تلك الحقائق والافتراضات الأولى ، فهي شرط أساسي لنشوء التحولات الإنقلابية ، وبالتالي الحضارية الثقافية ، لأنها تعطيها جميعها ما يميزها من مزاج وشخصية . يمكن الرجوع إليها إذن كمضمون آنتولوجي أو ميتافيزيقي ، وهو مبدأ تفسيري فقط لا ينطوي على شيء من الصوفية والتجريد الذين كانا يرافقان هاته الكلمة في الماضي . انه يعني فقط ذلك العنصر الذي تقف عنده عملية التحليل الحضاري التاريخي ، أو الايديولوجي ، ومنه تتفرع التراكيب الحضارية ، الثقافية أو الايديولوجية .

هذا المبدأ القائل بأن الإيديولوجية ، فلسفة الثقافة والتحولات الحضارية أو المضمون الميتافيزيقي فيها ، يحدد في كل منها قواعد وأشكال المظاهر الواقعية والنظم المتبعة ، ويوفر لها وحدة المعنى والحياة ، هو مبدأ يسود ، إلى حد بعيد ، الفكر الفلسفي الإجتماعي الحديث ، ويه يقول فلاسفة ينحون نحواً تاريخياً كنيتشه وديلسي وكاسيرر وهوايتهد . و مؤرخون ينحون نحواً فلسفياً كبركهاردت ، ودانيلفسكي ، واشبنجلر، وتويني، وبارديايف ، وفلاسفة اجتماعيون كسوروكين ، وكروبر . ونورثروب . وفلاسفة أخلاقيون كشفايتزر، أو انتروبولوجيون كبانديكت ، وميد الخ ... هذا النوع من التحليل الثقافي والإيديولوجي هو عمل فلسفي في جوهره ، ولكنه شرط أساسي يكمل تجميع الوقائع والأحداث في كل دراسة اجتماعية رزينة . تحاول ، أن تفهم منطق التحولات الحضارية أو الانقلابية .

لا شك أن الفكر الإنساني يجب أن يحاول دائماً وأبداً الأبتعاد عن استخدام مجردات وفرضيات لا معنى لها ، أو لا تمثل واقعاً تاريخياً ، ولكن ذلك لا يعني أننا يجب أو أننا نستطيع أن نتجنب كل نوع من أنواع المجردات والفرضيات كما يتراءى للبعض من أمثال ديوي ، ولاند برج ، ونيوراث ، وكارناب، وتشايس ، وشليك و أيار الخ ... يُعلمنا تشايس في دراسته حول " استبداد الكلمات " ، في معرض كلامه عن الدراسات الفلسفية الإجتماعية وغيرها من المجالات الفكرية النظرية ، بأن فيها جزءاً ضئيلاً جداً يستطيع أحدنا أن يعينه للآخر ويقول : " هذا هو ما أقوله ، فاذهب والمسه . فهل ترى الآن ما أعنيه ! . إن المقاصد والأفكار تكمن وراء الوقائع ، والواحد لا يستطيع أن يرى ويلمس ما يراه الآخر . فإما أن نؤمن وإما أن لا نؤمن وبين المؤمن وغير المؤمن يبرز الانقسام والحقد وفي بعض الأحيان الموت " . ولكن إن نحن تابعنا هذا المنطق حرفياً ، تصبح كل حياة فكرية مستحيلة .

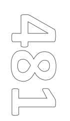
يلاحظ سيدني هوك أن ذاك يعني صراحة بأننا ، إن لم نستطع لمس أو رؤية ما ترجع إليه الكلمات التي نستعملها ، فإننا لا نعرف ما نتكلم به أو عمّا نتكلم . تلك هي السخافة بعينها ، لأن الكلمات التي يستخدمها هو نفسه – أي تشايس– في التعبير عن ذلك ، تمسي دون أي معنى إن أردنا تطبيق مقياس المؤلف عليها . فمن هو الذي لمس فكرة ، أو حقداً. أو إنقساماً ؟ إننا نستطيع آن نلمس رجلاً ميتاً ولكننا لا نستطيع أن نلمس الموت .

فهناك دائماً ضرورة فكرية ترغمنا على الرجوع المستمر إلى مجردات وفرضيات غير تحليلية أو تجريبية فكلما استخدم المفكر كلمات يعجز عن الإحاطة بمحدودها أو نتائجها العملية بدقة ، نواجه هذا النوع من المجردات والفرضيات ، التي تتحول إلى مجردات وفرضيات تحليلية وتجريبية عندما



يربطها المفكر أو يتابعها بسلسلة من الأشياء والأعمال المحدودة المعينة التي يريدها أو التي يكشف عنها . هكذا أيضاً قضية المضمون الميتافريقي في الايديولوجية الانقلابية . لا تبقى فرضيتها المجردة غير المشروطة فرضيات مجردة غير مشروطة . إذ يستحيل علينا ، بذلك ، أن تكلم عنها في انقلابيتها أو تحولاتها ، لأنها تعبّر عن ذاتها بمجموعة كبيرة من الوقائع والأحداث والنظم الحسية التي يمكن " لمسها " والتأكد منها . وبذلك تدل على وجودها بشكل غير مباشر . فعندما نقول أن الايديولوجية الانقلابية مثلاً تتميز بكيت وكيت من الخصائص ، لا يعني أن كل ايديولوجية انقلابية تتميز بها بشكل واحد . ولكننا نعني بأن هذه الخصائص هي خصائص عامة تعبّر عن ذاتها في كل ايديولوجية انقلابية . كذلك أيضاً ، عندما نقول أن كل شيوعي أو نازي أو مسيحي يتميز بكذا وكذا من الميزات . فإن المقصود ليس أن كل شيوعي أو نازي أو مسيحي يتميز بها . ولكن هذه الصفات جماعية عامة نجدها في الايديولوجية الشيوعية ، أو النازية ، أو المسيحية .

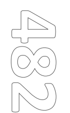
لقد قيل مثلاً ويحق أن مفكري الثورة الفرنسية وقادتها كانوا يفكرون " بإنسان غير تاريخي " . لأنها أعلنت حقوق الانسان المطلق ؛ وقد أثار هذا التجريد نقد اخصامها . يصح أن يكون تعليق جوزف دي ميتر ، من هذه الناحية ، الصورة الكلاسيكية عن ذاك النقد ؛ فقد كتب يقول : " لقد أرادوا خلق قوانين للانسان ، ولكن " الإنسان " مفقود من العالم . لقد رأيت فرنسيين ، انكليز ، ايطاليين ، روس الخ ... أما الإنسان فلم أصادفه في حياتي . فإن كان موجوداً فذلك أمر لا معرفة لي به . إن دستوراً يصنع لأجل جميع الشعوب يكون دستوراً لا يصح لأي شعب من الشعوب لأنه يكون تجريداً محضاً أو عملاً مدرسياً هدفه إشغال العقل بفكرة مثالية توجه إلى الإنسان في أجواء خيالية



يعيش بها . فما هو أحسن القوانين التي تتلاءم مع شعب من الشعوب فيما يتميز به من أوضاع خاصة في حجمه ، وفي محيطه الجغرافي ، وفي دينه وفي علاقاته السياسية ، وفي انتاجه ؟ " .

لا شك أن دي ميتر كان على حق ، ولكن يجب ألا ننسى أن الإنسان الذي عيّنه من فرنسيين وانكليز الخ ... وإن كان إنساناً واقعياً ، ينمو بواقعية واضحة ، فإنه لا يزال محصوراً في تجريد . فعندما نلفظ كلمة فرنسي أو إنكليزي أو إيطالي ، يكون المقصود مجموعة من الصفات العامة فقط ، وليس ان كل فرد فرنسي أو إنكليزي أو إيطالي يتميز بالصفات تلك ، أو يتميز بها بدرجة متساوية مع الآخرين .

ينطبق قول دي ميتر على كل انقلاب كبير في التاريخ ، لأن كل الانقلابات كانت تتميز بأحد المفاهيم الأساسية التي تُعطي الإنسان معنى خاصاً مجرداً عن كل موقع نسبي من مواقع التاريخ . فقد كانت تخرجه ، بالمفهوم ذاك، من مجرى التاريخ ، فيصبح كائناً ثابتاً مستقراً في ذاته . قد يرى من ينظر إلى الأمر نظرة علمية موضوعية ، وليس نظرة أخلاقية إنسانية . أنه من الضروري نبذ فكرة الإنسان اللاتاريخي . ولكن هذا موقف يكون هو الآخر غير واقعي لأنه يهمل المناحي الأخلاقية في الإنسان الذي اعتاد ، عبر وجوده . أن ينظر إليها في مفهوم مطلق يفترض ، ضمنياً على الأقل ، قدرة الإنسان على تحرير ذاته من الروابط التي تشدّه إلى أوضاع تاريخية معينة . ثم إن قسماً كبيراً من أعظم ما حققه التاريخ كان من صنع جماهير إنسانية آمنت بشكل من أشكال المطلق ، تسودها مواقف إيديولوجية ذات طبيعة دينية ، أي مواقف غير محدودة بزمان أو مكان ، تجعلها تنسى الأوضاع والاعتبارات المادية التي تدخل في حساب الإنسان عندما لا يكون خاضعاً لهذا النوع من المواقف . إن الأفكار

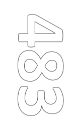


المجردة المطلقة ، وإن كانت غير موضوعية ، ليست فضولية ، بل تشكل عنصراً أساسياً في إدراكنا .

حاولت المدارس العقلانية الليبرالية أن تتحرر من أي عنصر ميتافيزيقي أو مضمون انتولوجي ففشلت ، ولكنها لم تلحظ فشلها . بيّنت الحركة الرومانطيقية والفلسفة المثالية ذلك وحاولتا إيضاح الحدود التي يقف عندها العقل ، ولكنهما في رجوعهما إلى التاريخ والمجتمع، تجدان فيهما تفسيراً لمظاهرهما انتهيا هما أيضاً في حقائق مطلقة . يصح ما قاله مفكرون ، كفيكو، وهردر، ومونتسكيو عن الأمم في الإيديولوجيات الإنقلابية أيضاً التي لا يمكن أن تتفتح للإدراك عن طريق قانون عقلاني عام ، لأن كل إيديولوجية تتميز بخصائص معينة ، لها شخصية منفردة تحدد لها بداية ونهاية ، وقدراً مفروضاً خاصاً ، بسبب الأوضاع الخاصة التي تميّز المجتمع الذي تنبع منه ، وبسبب القوى التي تسود التاريخ أو المجتمع عند نشوئها .

تتكون كل إيديولوجية من مجموعة من القيم تتسلل من حقيقة أساسية تقف عندها ، تفرض ذاتها على وجدان الفرد رأساً ومباشرة ، فيتحد معها اتحاداً مباشراً ويتصل بها اتصالاً عفوياً دون اللجوء إلى العامل الفكري غير المباشر . فهي ، كما يقول مالينواسكي ، شيء لا يمكن تحليله الى عناصر مختلفة أو تحويله إلى تحديدات بسيطة واضحة ، لأنها تكوّن معنى وجودياً نعترف به ونقبله فقط .

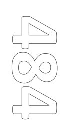
يذكر فارارو أن المبادىء الأساسية التي ترتكز عليها السلطة السياسية في كل زمان ومكان تفترض افتراضاً دون برهان ، فهو يدعوها لذلك " بالجنيات " غير المنظورة . ولكنه لا يلبث أن يقول بأنها لا تقدر أبداً أن تفرض



ذاتها رأساً ودون مقاومة على وجدان الفرد، مما يشكل تناقضاً كبيراً، لأن عجزها عن فرض ذاتها مباشرة ودون مقاومة يعني ان الفرد يقف موقف المتسائل المستفهم عن أمرها وحقيقتها ، يتطلع إلى إعطائها البراهين الكافية قبل قبولها، وهذا يعني إلغاء خاصتها "كجنيات غيرمنظورة " .

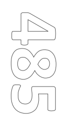
كان ألفرد نورثروب أقرب إلى الواقع في دراسته عن التقاء الشرق والغرب عندما رأى أن الشرق يقف أمام الحياة وقوفه أمام مجرى فني يتصل به اتصالاً مباشراً، ولكنه كان بعيداً عن الواقع لأنه عمم بشكل يتجاوز الحدود المعقولة ، ولأنه رأى أن الغرب لا يتصل بالحياة اتصالاً مباشراً بل عن طريق العنصر العقلي غير المباشر . إن الحضارة الغربية ، ككل حضارة سابقة أو لاحقة ، مرّت بأدوار من الاتصال المباشر هي أدوار الولادة أو البعث الأول للحضارة ، وأدوار أخرى يحدث منها الاتصال عن طريق العنصر العقلي وهي الأدوار التي تختم الحضارة . تحدث الأدوار الأولى، في لغة فلسفة الحضارات الحديثة ، في دور الثقافة ، والثانية تحدث في دورالحضارة . بيّنت هذه الفلسفة ابتداء من فيكو إلى دانيلافسكي ، إلى دركهايم ، وشويرت إلى فابر ، وبارديايف وشفايتزر، وإلى سوروكين وتويني واشبنجلر أن دور الثقافة يبنى على بعض الحقائق الأساسية النهائية التي تفرض ذاتها على وجدان الفرد مباشرة.

لهذا نجد في جميع هذه الايديولوجيات الإنقلابية عداءً أصيلاً ضد كل تحليل حيادي أو موضوعي لما تعتبره ينبوع الحقيقة فيها . ثم إن العداء يزداد حدة عندما يحاول هكذا تحليل أن يجزىء الإيديولوجية إلى أقسام متعددة ، فيناقش كلا منها على حدة . الاعتراض على ذلك واحد في هذه الإيديولوجيات وهو يُفهم القائمين بهذا النوع من التحليل " بعجز رجعي " عن رؤية الكل . الكل الذي يقوم في ترابط عميق بين أجزائه كافة وفي مضمون واحد يخترق جميع



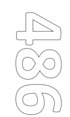
عناصره . المضمون الميتافيزيقي الواحد ضروري لتكامل انقلابية الحركة . فالفكر الفلسفي الانقلابي يحاول تركيز جميع مظاهر الإيديولوجية عليه ، وارجاعه إليه واشتقاقها منه . كانت الايديولوجيات الإنقلابية الكبرى تتميز دائماً بهذه الخاصة . فكلما ازدادت وحدة الإيديولوجية في مضمون من هذا النوع ازدادت الإرادة ثورية عمقاً وفعالية . لهذا ، كانت مهمة الفيلسوف الاجتماعي الإنقلابي ، الذي يضع نفسه في خدمة تحولات تاريخية كبرى ، جعل مظاهر التاريخ والمجتمع ترتبط بوحدة عامة ، أو أن ترجع إلى مبدأ واحد تجد فيه تفسيرها ، لأن النشاط التفسي الأخلاقي الذي يمكن للفرد العادي أن يضعه في خدمة الإيديولوجية يتبعثر إن لم يرتبط بوحدة ما .

تشتق من هذه الظاهرة ظاهرة أخرى نجدها في الإيديولوجيات ، وهي قيام الحركة الإنقلابية بجهد رئيسي تحاول فيه الكشف عن المضمون الميتافيزيقي الواحد في الفلسفة الاجتماعية التي ترجع إليها . لا يرجع انغلاق هذا المضمون فقط إلى تعقد تركيب الفلسفة الاجتماعية ، بل إلى ما نجد عادة من تناقض بين عناصر التركيب ذاك . وهذا ما يدعو قادة ومؤسسي الحركة الإنقلابية إلى القيام بكل جهد فكري ممكن في توليد الانسجام والتجانس بين عناصر الفلسفة الاجتماعية ، وفي تبسيطها ، وفي إيضاح عنصر الوحدة فيها الذي تتركز عليه العناصر الأخرى . فهي ظاهرة تدل دلالة واضحة على أن الحركة الإنقلابية تنبع من وجدان انقلابي في دور تاريخي يسوده فراغ عقائدي، يحاول فيه هذا الوجدان إقامة و حدة جديدة مع التاريخ والمجتمع والحياة . فالمعنى الأساسي لكل حركة انقلابية ينشأ إذن في تحقيق هذه الوحدة ، وليس في كشف علمي محض عن وقائع الاجتماع أو أحداث التاريخ . تبنى مهمة الحركة الإنقلابية الأولى في إنشاء هاته الوحدة في ذاتها وفي المجتمع الذي



تحاول انشاؤه . هنا نجد السبب الكامن وراء الجهود الفكرية الكبيرة في تفسير وترجمة الفلسفة الاجتماعية الأساسية .

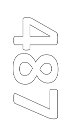
تعتبر الحركة الإنقلابية دائماً أن الإيديولوجبة التي تنبثق منها وترجع إليها ثابتة لا تتغير، وأن جميع النتاج الفكري الذي تحققه حولها هو محض ترجمة وشرح وتأويل وتفسير فقط ، لا يمس أصالة الإيديولوجية أو يغير من حقيقتها . نرى ذلك واضحاً في الماركسية الآن . الايديدلوجية لا تتغير ، وما يصدر من كتب جديدة وما يطلع علينا من اتجاهات شيوعية مختلفة هي فقط إمكانات وشروح يُفترض فيها أن تؤدي إلى ازدياد ثروة الإيديولوجية الفكرية . ولكنها تعمل كلها ضمن مبادئها ولا تحيد عنها . فليس هناك في الإيديولوجية تلك فرضية أو مبدأ أساسي واحد استطاع أن يثير الشك أو اعتبر أنه أخطأ في تصوير الواقع . إن أهم ما يحدث في ترجمتها ، وإن كان من نوع جذري كاللينينية ، هو فقط إنماء وتفسير لها ، وليس تعديلاً بأي شكل . وهكذا نقرأ في تاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي بأن " لينين" في إحيائه لتلك الأفكار الماركسية ، لم يقتصر ولم يستطع أن يقتصر على الترديد المحض ، بل أنماها بعيداً ، وبلورها في نظرية منسجمة حول الثورة الاشتراكية ، وذلك بإدخال عنصر جديد إليها وهو تحالف البروليتاريا مع البروليتاريا " النصفية " . بيد أن هذا الإنماء يقتصر على دعاة الايديولوجية ذاتها ، لا يخرج عنهم ولا يساهم غيرهم فيه . إننا نقرأ أيضاً في الكتاب ذاته بأنه " يمكن القول دون أي خوف من المبالغة بأن المعلم لينين ، ومن بعده ستالين وبعض تلامذة لينين ، كانوا ، منذ وفاة انجلز ، الماركسيين الوحيدين الذين وهبوا النظرية الماركسية فأضافوا إلى ثروتها " .



***

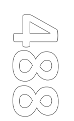
تتميز الايديولوجية الانقلابية ككل بطابع خاص يختلف عن العناصر التي يتكون منها ، ودرجة الخطأ أو الحقيقة فيه لا تتوقف على نسبة الحقيقة أو الخطأ في كل عنصر من عناصرها . ثم إن للإيديولوجية الإنقلابية رسالة خاصة تبرز فيها فرديتها ويتحقق معناها . وهذه الرسالة تنبع منها ككل وليس من أي جزء من أجزائها . يجب على أي إدراك صحيح لأي ايديولوجية إنقلابية أن يعانيها ككل ، مما يتيسر إما بدراسة طويلة فكرية لفلسفتها وفكرها وتاريخها وإما بمكابدة عملية لها يرافقها نوع من الوعي الفكري .

استوقفت هذه الظاهرة نظر عدد كبير من المفكرين ، من سوريل إلى شامبيتر. الايديولوجية الإنقلابية لا تحلل كما نحلل بعض الأشياء إلى العناصر التي تتركب منها ، لأن ذلك يفصل بين عناصر يؤدي تجمعها إلى شيء آخرمن نوع جديد ، إلى شيء يتميز بطبيعة غير طبيعتها ومعنى غيرمعناها . تمثل تلك العناصر، في انفصالها ، شيئاً آخر لا يماثلها وهي في التركيب الإيديولوجي الواحد الذي تنطلق منه الإيديولوجية فتتجاوز العبارات وتعلو دائماً على الكلمات والشروح التي تحاول ضبطها ، وعلى التحليل الفكري الذي يحولها إلى حقائق وأخطاء وإمكانات تجردها من الطبيعة العاطفية التي تساندها وتعجز عن بلورة المضمون الميتافيزيقي فيها . لذا نكوّن فكرة خاطئة عن أي إيديولوجية إنقلابية عندما نحاول تفسيره كمجموعة من الأجزاء الفكرية أو التفاصيل الفلسفية . تظهر أهمية التفاصيل فيها ككل ، وتجد اجزاؤها معناها في الكيفية التي تعبّر فيها عن الروح الأساسي أو المضمون الميتافيزيقي الذي يسودها. عبّر توماس مان عن هذه الناحية في "الدكتور فوست "، عندما كتب بأن " قوة كل حياة تناقش وتحلل ذاتها تتهدم ، والوجود الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يوجد مباشرة وبشكل لا واعٍ " .



لهذا، نجد دائماً أن الإيديولوجيات الإنقلابية – في دورها الديناميكي على الأقل ترقب من أتباعها والمؤمنين أن يؤمنوا بها ككل وبجميع عناصرها . وتستثني كل إيمان لا يقبلها ككل، لأن ذلك يعني فصلاً بين عناصرها ، وهذا خارج عن طبيعتها . وهكذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي مفكراً فيلسوفاً كسارتر، ولهذا اعتبرت الأحزاب الشيوعية أن الأحزاب الإشتراكية الديمقراطية هي أشد خطراً وأكثر حقاً بعدائها من الاحزاب الفاشية والنازية ذاتها . يقول شامبيتر بوجود كاثوليك مؤمنين ومن بينهم كهنة يعتبرون أنفسهم ماركسيين ، يقبلون الماركسية في كل شيء ما عدا إيمانهم . هذا تفكير خاطىء ولا شك ، فقد يكون هناك كاثوليك مؤمنون كل الإيمان ، يقبلون الماركسية ضمن هذه الحدود، ولكن ذلك لا يعني أنهم ماركسيون أو أن الماركسيين يقبلونهم في صفوفهم كماركسيين ، يقع شامبيتر في تناقض آخر في هذا الصدد، عندما يفصل بين التفسير الاقتصادي والتفسير المادي ، على الرغم من أن ماركس نفسه لم يفصل بينهما ، فيقول بأن فلسفة ماركس ليست أكثر مادية من فلسفة هيجل ذاتها ، وإن نظريته في تفسير حركة التاريخ ليست أكثر مادية من أي محاولة آخرى في تفسير هذه الحركة ، تعتمد ما يتيسر لها من علم تجريبي ، وان هذا ينسجم منطقياً مع أي عقيدة ميتافيزيقية أو دينية . هذا يعني، بكلمة أخرى، أن المذاهب الفلسفية والعقائدية تقف راضية واعية عند حدود لا تتجاوزها، تقف أمامها لا تفسرها ، وتعلن عجز منطقها عن الامتداد إليها ، مما يعني أيضاً أن طبيعة المذاهب التي نتبناها في التاريخ لا تؤثر في العقائد الميتافيزيقية أو الدينية . ينقض تاريخ جميع هذه المذاهب والعقائد ذلك .

يوّلد أي تعرض لعناصر الإيديولوجية الأساسية ، أو بشكل أخص لهذا المضمون الميتافيزيقي الذي نتكلم عنه ردة عنيفة عند المؤمنين . فعندما أظهر



أنجلز شكه في امكان الثورة و فعاليتها ، وقال بأن ليس هناك من ضرورة للأتباع أن يلتزموا بها ، وذلك في مقدمة كتبها عام ١٨٩٥، لطبعة جديدة من كتاب ماركس " الصراع الطبقي في فرنسا " ولد ردة فعل شديدة عند بعض القادة الماركسيين الذين لم يترددوا عن توجيه أشد النقد ضد " الرجل الهرم " .

يُعطي هذا المضمون الانسجام والوحدة للإيديولوجية الإنقلابية ، ويمد جذورها عميقاً في المجتمع ، ويبعث الحياة والحرارة فيها ، ويُثير الحماسة الدينية حولها ، ويؤكد بالإضافة إلى ذلك الولاء المطلق للإيديولوجية الجديدة عند المؤمنين . وبهذا النوع من الولاء يقوم السهم الأوفر من النجاح الذي باستطاعة الإيديولوجية تحقيقه .

إن هذا الميل إلى ضبط مظاهر التاريخ والاجتماع والسلوك الإنساني بنماذج عامة مجردة ظاهرة أصيلة من ظواهر الوضع الإنساني . يعرب فاهينجر في كتابه ، " كما لو... " عن مبدئه الفلسفي الأول في التأكيد بأن ما يُلاحظ فقط هو واقعي وحقيقي ، وبأن كل شيء آخر تصورات . ولكن الأقصوصة قد تكون نافعة وقد تكون بدون فائدة . فإنسان القمر أسطورة غير نافعة ، ولكن الطاقة (Energy) اسطورة نافعة لأنها تساعدنا في ربط وتركيب ملاحظاتنا ووقائعنا المنفصلة في نظام عام أو كل منظم يستطيع العقل أن يتنبأ بوساطته بتجاربه ويسودها . تكون التصورات نافعة عندما يتقبلها العالم وكأنها حقيقة ، وهي عديمة الفائدة فيما عدا ذلك . ففكرة إنسان القمر مثلاً تصور عديم الفائدة، لأننا لا نجد أن القمر او أي سيار اخر يسير وكأن عليه إنساناً . إذن فتصور من هذا النوع غير مجد ويمكن إهماله . ولكن فكرة الأثير (Ether) تصور نافع . إنه غيرموجود لأننا لا نستطيع ملاحظته ، ولكن الحرارة والضوء في طريقهما من الشمس إلى الأرض ينبعثان وكأن هناك أثيراً ؛ إذن فالاثير تصور

نافع . الكهرباء آيضاً تصور. فنحن نلاحظ البرق ثم الرعد ، ولكننا لا نلاحظ الكهرباء التي تولد ذلك ، إذن، فالكهرباء تصور ، ولكنه تصور نافع لأنه يساعدنا في تنظيم سلوكنا بتفسير وتنظيم مظاهر الطبيعة . حياتنا كلها منغمسة في تصورات من هذا النوع . ففكرة الله مثلاً تصور، ولكنها قد تكون تصوراً نافعاً لبعض المجتمعات إن ساعدتهم في صراعهم مع الحياة . حرية الإرادة والمسؤولية تصورات ، ولكنها تصورات نافعة بل ضرورية ، لأن الاجتماع يستحيل بدونها ، إننا يجب أن نعاقب المجرمين، ونعتبر الناس مسؤولين عن أعمالهم وإن كان سلوكهم ، في الواقع، مقدراً ومحتوماً بأسبابه . لذا ، فإننا نخترع ونتصور حرية الإرادة . الذرات أيضاً تصورات لأننا لا يمكن أن نلاحظها ، ولكنها تصورات نافعة لأنها تساعدنا في الوصول إلى سنن كيماوية تجعل من الممكن التنبؤ بسلوك الأجسام في المستقبل .

ينطبق الشيء ذاته على الإيديولوجية الإنقلابية ، وبالاخص على فرضياتها الأساسية. فالدور الذي يرقبها هو دور نفسي أخلاقي إنساني . فإن استطاعت أن تقوم به ، بإعطاء معنى وتفسير لوضع الإنسان يعبران عن القوى والمشاعر والأهواء التي تسوده في مرحلة معينة ، استطاعت أن تقوم بدورها . لهذا كان قبول أو رفض هذه الإيديولوجيات لا يرجع إلى العنصر الموضوعي فيها ، بل إلى قدرتها على حل المشاكل العقائدية الإنسانية التي يعانيها الفرد، وهي قدرة تستحيل ، في الواقع ، على الظهور بدون تأزم عميق في الأساس العقائدي الفلسفي الذي تتركز عليه الأدوار التاريخية . كان الحكم عليها دائماً ومنذ أيام بروتوجارس ليس أيها أكثر حقيقة أو موضوعية من الأخرى ، بل أيها أصلح من الآخرى ، أي أيها تستطيع أن تقود إلى نتائج أحسن . فليس هناك

أبداً أي أساس تجريبي أو موضوعي في تبرير نوع معين من السلوك على الآخر .

ولكننا لا نستطيع أن نقول إن الإيديولوجية تصور . فإن كنا لا نستطيع أن نلمسها ونراها أو أن نلاحظها كما يقول فاهينجر، لا يعني ذلك أنها غير موجودة أو أنها تصور من تصوراتنا . فإن نحن أردنا القول بأن المظاهر التي تدل على الإيديولوجية ترجع إلى حقيقة مخبوءة تتميز بوجود مستقل عن مظاهرها ، يكون تعريفها آنذاك تصوراً من التصورات ، ويمكن مجاراة فاهينجر مجاراة تامة . ولكن الإيديولوجية ، وان كانت غير موجودة بشكل مستقل ، فإنها في الواقع موجودة حية أكثر من أي حقيقة حسية ملموسة تمكن ملاحظتها ، إنها موجودة في مظاهرها ، ووجودها يعني فقط أن هذه المظاهر تشترك في عناصر واحدة متشابهة . فالإيديولوجية في مضمونها الميتافيزيقي تعبر عن التشابه أو عن الوحدة العامة في هذه المظاهر .

لا يوجد في جميع الإيديولوجيات الحديثة والقديمة إيديولوجية واحدة استطاعت أن تكون إنعكاساً محضاً لمنطق الأحداث والوقائع ، أو أن تعبر عن حركتها تعبيراً صادقاً . يخضع الإيديولوجيات الإنقلابية لهذه السنّة على الرغم من سيادة المنهجية العلمية ، وعلى الرغم من الامكانات الفريدة في متابعتها . نشأت جميع هذه الإيديولوجيات في تراكيب كذبتها الوقائع ولم تستطع أن تضبط في منطقها الخاص مجرى الأحداث . المعلومات متوافرة على ذلك يعرفها الجميع. لماذا إذن استطاعت الإيديولوجيات أن تفرض ذاتها على الذهن الفردي وأن تستمر في فرض ذاتها على الرغم من تناقضها مع الواقع ، وعلى الرغم من خروج حركة الواقع على منطقها ؟ السبب يرجع إلى حد كبير إلى مضمونها

الميتافيزيقي . فنتائج التحليل قد تتمكن من نقض جميع العناصر التي تتكون منها ، ولكنها تعجز عن تأكيد ذاتها تأكيداً مباشراً سريعاً أمام ذاك المضمون .

الإيديولوجية الإنقلابية هي واقع فكري سياسي نفسي ككل واقع آخر نجده كمذهب أو كفلسفة اجتماعية في كتب ومؤلفات ومقالات ومحاضرات الخ... ولكنها في جوهرها ، في روحها أو مضمونها الميتافيزيقي ليست واقعاً لأن الواقع يعني إلى حد ما ، على الأقل ، وجوداً خارجياً تمكن دراسته بشكل موضوعي تجريبي ، بل هي ولاء واختيار . فادراكها لا يعني إدراك المبادىء والعناصر المختلفة التي تتكون منها ، بل تقليد موقف أو مسلك من قد أعطاها ولاءه أو تقمصها إلى حد ما . فدراسة أي إيديولوجية تعني إذن إخضاع ذاتنا إلى ذاتية أخرى خارجية وغريبه عنا، ومحاولة تقمص الأخرى إلى مدة ما ، أو معاناة الإرادة التي صنعتها . لهذا، يصعب على الفكر المجرد ان يدرك "منطق " استمرار الإيديولوجية بعد أن تكون جميع عناصرها قد أفلست فكرياً وعلمياً .

واجهت الايديولوجية الليبرالية مثلاً نقداً حاداً عند ظهورها ، وما لبث أن تبلور النقد في ردة عامة خبرها القرن التاسع عشر ضدها . ثم جاء تطور السوسيولوجيا والبيولوجيا والاقتصاد والسيكولوجيا يدعم الردة تلك إلى أن استطاعت أن تقوض أركانها وقواها . و لكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من أنه أصبح من العسير جداً أن نجد أي مفكر اجتماعي رزين يدافع عنها في الأشكال التي ظهرت فيها ، فهي لا تزال قاعدة تمد الحركات السياسية بمنطقها وبالتبرير الذي تحتاجه بعد ان اصابها التهديم من كل جنب ، ففارقتها دلائل الحياة ، واصبحت مبعثرة الأجزاء .

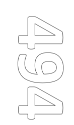
الإيدبولوجية الإنقلابية هي ذلك الإطار الشامل الذي يُعتبر قاعدة لوجود الإنسان ووضعه ، وقضيتها لا تبرز في مقاصد ننتقيها بوعي وإرادة ، أو في مبادىء يمكن الاختيار بينها أو في برنامج منسق الخ ... بل في اعتبارها جواباً نهائياً على مشكلة الإنسان في علاقته مع الحياة والتاريخ ، أي في مضمونها الميتافيزيقي .

كانت النظم الاجتماعية السياسية مثلاً ترجع في الماضي إلى إرادة الله، أما الآن فأصبحت ترجع إلى إرادة الشعب . ولكن أين الفرق بينهما من ناحية فلسفية أو ميتافيزيقية؟ أليس كلاهما حقيقة عليا نفترضها افتراضاً ونتجاوز بها حدود الواقع والتحليل التجريبي ؟ ففي جميع الحركات الإنقلابية الحديثة نجد تأكيداً على المصلحة العامة ، وأن كلاً منها أكد ذلك من زاوية مختلفة ، ولكن ليس هناك تجريبياً و حسياً من مصلحة أو إرادة عامة تضم المجتمع ككل ، يمكن أن تتوافق وتلتقي عندها جميع الإرادات والمصالح الفردية. أن المصلحة أو الإرادة العامة ليست واقعاً يفرض ذاته بالبرهان على عقل الأفراد والجماعات ، بل قيمة من القيم النهائية التي تكمن وراء النظم المختلفة ، تعطيها وحدة وتبريراً . إن مصلحة أو إرادة عامة من هذا النوع مفقودة ويستحيل وجودها ، ليس لأن هناك أفراداً وفئات قد يرغبون في أشياء ليست من طبيعة المصلحة ولا تتفق معها ، بل لأن المصلحة أو الإرادة تعني أشياء مختلفة للجماعات والحرف والمهن المختلفة في المجتمع .هذا التباين ليس ظاهرة عابرة في مظاهر السلوك الاجتماعي ، بل هو خاصة أصيلة فيه تلازمه ولا يمكن فصلها عنه طالما يفرض التركيب الاجتماعي تعدداً غير محدود في أوجه النشاط الانساني ، وطالما يوسع نمو الإنسان الحضاري من هذا التعدد ومن نطاق الاختصاص . تقود هذه الحقيقة التي لم تنكشف للعقلانية

الليبرالية أو الفلسفة النفعية أو الماركسية ، بسبب ما يسودها من مضمون ميتافيزيقي ضيق ، إلى اختلافات عقائدية واضحة لا يمكن إيجاد حل لها بنقاش عقلاني أو حجة علمية . هذا لا يعني أن المصلحة أو الإرادة العامة اقصوصة كما حاول البعض أن يصفها ، بل قيمة من القيم النهائية يبنى عليها ، بمعناها الأصيل، برهان تجريبي حسي . فهي ككل قيمة من القيم النهائية تكمن وراء هذا النوع من البراهين، تعطيه الإطار الذي يبرره وتسبغ عليه الحياة من ناحية إنسانية . إنها مضمون ميتافيزيقي يتغلغل في النظم الاجتماعية السياسية ويحل فيها محل الحياة الباطنية والوجدان .

تعتبر الإيديولوجية الشيوعية المبادىء الماركسية التي تسودها نظرية علمية أو بالأحرى العلم الحقيقي الوحيد في تطور المجتمع والتاريخ . يماثل هذا الموقف ، فى الواقع ، موقف الكنيسة . فالمبادىء والفرضيات الأساسية أمور معطاة بشكل مطلق ونهائي ، وهي ثابتة لا تتغير، إنما تتغير فقط في الشروح والتفاسير . لهذا رأى دجيلاس إن الماركسية تحولت الآن من مذهب ثوري حر إلى لاهوت ينبري إلى ترجمته وتفسيره كهنة عاجزون عن توليد أفكار جديدة ، عملهم الوحيد أن يحفظوا المذهب و عقائده المقدسة ، وأنه ، منذ ثلث قرن ، لم تظهر أي كتب ذات أهمية عن الموضوع .

قصد الميتافيزيق هو الوحدة العامة في الأشياء . فالوحدة تشكل المثال الذي نهفو إليه . غير أن المثال هو قصد العلم الأعلى وقصد المفكر الأخلاقي ، وقصد الفيلسوف الاجتماعي ، وقصد الإنقلابي . فكل منهم يحاول أن يلغي المناطق المحدودة ، ويتبع طريقاً بإمكاننا تسميته بالطريق الميتافيزيقي. فمن اللحظة التي أخذ الناس يرون فيها أن هناك روابط داخلية



بين الأشياء لم يص بح العلم والفلسفة ممكنين فقط ، كما يلاحظ دركهايم ، بل المواقف الإيديولوجية ذات القاعدة الميتافيزيقية أيضاً .

يحاول الميتاقيزيق أن يكشف عن سبب ما هو كائن ، وأن يفتش عن حقيقة أولى تفسر لنا أفكارنا ، وتقدّم دليلاً ونموذجاً يوجه سلوكنا وخطانا . فهو يحاول إدخال الوحدة والانسجام في التعدد اللانهائي الذي نجده في الحياة . تلعب الإيديولوجية الإنقلابية الدور ذاته ، ولهذا كانت ذات طبيعة ميتافيزيقية ؛ فبدون إيديولوجية من هذا النوع يخسر الوضع الإنساني قاعدته والتوجيه الذي يحتاجه ، وبذلك ينهار ممزقاً في تيارات أفكار وقوى متنافرة مختلفة ، الإيديولوجية الانقلابية هي بهذا المعنى ما يسودنا ويوحي بالحياة ، ما يبرز من أعماقنا ، فيتجاوز بها الفرد ذاته ويتصل بينابيع كينونته ذاتها .

ميتافيزيكية التمرّد ضد الميتافيزيك

في الايديولوجية الانقلابية

حاول الميتافيزيق دائماً أن يصل إلى حقيقة أولى لا تتغير، تكتفي بذاتها ، خالدة ، لا نهائية ، ضرورية . المهم في الموضوع ليس أن نجد حقيقة لا تتغير ، تكتفي بذاتها ، ولكن أن نعرف أن الفكر الفلسفي هو الذي يعطيها هذه الميزات والخصائص . فمن أفلاطون، إلى اوجستين واكويناس إلى اسبينوزا ولايبنتز، لم يكن الأمر الأساسي وجود حقائق تتميز بهذه الصفات ، بل اعتبار الحقائق وكأنها تتميز بما تقدم .

إن أشكال التمرد الفلسفي الحديث ، وان كانت نقضت الميتافيزيق التقليدي وقدمت حقائق عليا ترجع إلى المجتمع والتاريخ ، حقائق تتحول لأنها حركة ، فإنها حقائق تبقى في الواقع ثابتة لا تتغيرلأنها تستثني كل شيء خارجها يمكن أن يؤثرفيها . هذا ينطبق على الديالكتيكية المادية، كما ينطبق على الروح الهيجلي المطلق ، على " الطاقة الحيوية " لبرجسون أو " قانون الأطوار الثلاثة " لكونت .

حدد كنت الجوهر بأنه ما سيكون كما كان . إن إرجاع مظاهر وأحداث الحياة والتاريخ إلى شكل من أشكال هذه القاعدة الميتافيزيقية أو هذا الجوهر صفة لازمت الوضع الإنساني بشكل مستمر ؛ وذلك يعني آن هناك في طبيعة

الوضع ما يُلزم بها ، وأن الرجوع الدائم إلى تلك الأشكال يلبي ما يولده الوضع فينا من حاجة إلى إضفاء الوضوح على الأشياء واعطائها معنى. فقد نعجز عن التنبؤ بالمظاهر التي قد تؤدي اليها ، وقد يستحيل أن تساعدنا في تحديد المستقبل ، ولكن الاعتماد عليها يولد فينا طمأنينة لأنه يقنعنا على الأقل ، بأن ما سيحدث في المستقبل لا يمكن أن يكون خارج طبيعتها .

فعلى الرغم من أي نقد يوجه للاتجاه ذاك ، نجد أن الناس يشعرون دائماً بميل إلى أي فلسفة أو ايديولوجية تفسر الأشياء والأحداث بالرجوع إلى بعض الحقائق الثابتة . رأى جايمس على ضوء هذا الواقع أن فلسفات التشكك قد تؤدي خدمة كبرى في تصحيح فلسفات التفاسير المطلقة أو المتكاملة ، ولكنه من المستحيل قبولها قاعدة للحياة . فهي ضرورية أو بالأحرى طبيعية في فترة إنتقال أو أزمة تحول من وجود إلى آخر ، ولكنها ، بعد أن تقوم بمهمتها في نقد الوجود السابق ، تفسح في المجال لفلسفات أخرى أكثرإيجابية ، وهي تلك التي يتركز عليها الوجود الجديد . إن العقل الإنساني يرفض أن يطمئن إلى مجراها .

رافق هذا الموقف دائماً الفكر الفلسفي والدافع الإيديولوجي . وهو يلازم دائماً ، الحركات التي تخرج وتتمرد عليه . إنه موجود بأحد أشكاله فيها كلها ، وعلى الرغم من تصميم الفكر الحديث على التنصل منه ، فقد تنصل فقط من الأشكال الميتافيزيقية التقليدية . فالفرق بين العصر الحديث والقرون الوسطى . بين الفكر الفلسفي المعاصر والفلسفة المدرسية مثلاً ، يبرز في الطريقة التي نواجه بها مشاكل الإنسان . المشاكل واحدة ، في الواقع ، ولكن الفكر الفلسفي كان في الماضي يرجع عادة إلى عالم غيبي يستمد منه ذاته

ويدور حوله ، ولكنه أصبح حالياً يرجع إلى التاريخ والمجتمع ويفرض ذاته في تنسيق مظاهرهما .

كان الميتافيزيق التقليدي يعني ، في معناه العام ، محاولة فكرية تدور حول حقائق تنشأ خارج أو وراء العالم المادي المتغير ، تزعم أنها تعتمد في ذلك على أسلوب غير الاسلوب العلمي في الكشف عن الحقيقة ، وتريد أن تتجاوز حقائق العلم النسبية كي تحل المطلق مكانها . كان الميتافيزيق يفرض وجود حقيقة او كائن يتجاوز الصيرورة والعالم ؛ فهو ميتافيزيق خالد في ذاته لأنه ينقض كل نقد يحدث باسم هذا العالم ، هذا عندما لا يتجاهله تماماً .

كان النقد الحديث للميتافيزيق نتيجة رجوع العقل الفلسفي إلى التاريخ والمجتمع في بناء ذاته ، بدلاً من الرجوع إلى طبيعة الكون أو إلى ما وراء الطبيعة . يعبر النقد عن ذاته كنقد للفكر التجريدي الذي خسر كل علاقة مع الواقع ، أي كجهد في ربط الفكر الفلسفي مع الواقع الحسي. ثم إن الميتافيزيق التقليدي كان يماشي اللاهوت ويعبر عن الدين ، لهذا كان النقد الفلسفي الحديث له يحصر معناه في المذاهب التقليدية التي برزت فيه ، فلا يرى إمكان تحقيقه في جوهره بمذاهب ترجع إلى التاريخ والمجتمع .

لا شك أن الإنسان يستطيع أن يتحرر وأن يستغني عن الميتافيزيق بمعناه التقليدي ؛ فهناك مجتمعات لم تتعرف إليه بهذا الشكل ، كما أن العقل الحديث لا يرجع إليه في شكله الماضي . ولكن إن نحن اعتبرنا إن الميتافيزيق يدل على مذهب فلسفي أو عقائدي كلي يحاول أن يفسر طبيعة المجتمع والتاريخ ككل ، وأن يعطي بضع حقائق أولى أساسية تعتبر نهائية ثابتة ، تبرز وراء حركة المجتمع آو التاريخ ، وتضيف الوحدة والمعنى والتبرير عليها ،

يمسي من الممكن القول إنه من المستحيل على المجتمعات أن تتحرر من الميتافيزيق .

الميتافيزيق يعني أنه من الممكن الوصول ، عن طريق الفكر، إلى قيم أو حقائق تنطبق على أي دور من أدوار التاريخ ، وإلى أخلاقية غير نسبية لا تخضع لتحولات التاريخ بل تعلو عليها وتسودها ، أي إلى مذاهب فلسفية غير نسبية . فهو يزعم أنه يتجاوز المعارف العلمية ويتركز أساساً لها . كان يرتبط عادة بفكرة الله ، ولكن هناك أشكالاً لا ترجع إليها . فكنت مثلاً يرى أن الأساس المطلق للمعرفة يبرز في الوعي المحض التصاعدي ، وهايدجار يراه في معرفة ما يسميه بالكينونة أو الوجود . تجدر الملاحظة الآن بأن كل ايديولوجية انقلابية هي ، من ناحية فلسفية ، نسبية ، ولكن المهم في الموضوع أن الإيديولوجية نفسها لا تؤمن بأنها نسبية ، ولا تبدي ذاتها في هذا الشكل .

تنتهي الايديولوجيات الانقلابية ، مهما نقضت الميتافيزيق ، في حقيقة ثابتة لا نهائية ، لأن العناصر والأسباب التي تنشأ منها هي عناصر وأسباب تشارك فيها مع الميتافيزيق . الواقع الذي يحيط بالإنسان هو ، في الواقع ، صيرورة دائمة ، وكل من هذه الايديولوجيات تحاول أن تكشف عن العنصر الثابت المشترك الكامن في تلك الصيرورة المعقدة الأوجه ، لأنها تستطيع عن طريق هذا الكشف وحده أن تعطي معنى للحياة في دنيا تدل مظاهرها على الزوال والتغيير .

فليس هناك من مخرج أو مهرب من الميتافيزيق في أي موقف فلسفي أمام الحياة ، والطريقة الوحيدة في تجنب الميتافيزيق هي ، حسب تعبير بورت، أن لا نقول شيئاً . إن محاولة تجنب الميتافيزيق تعلن ، عند تحديدها ، عن

فرضيات ميتافيزيقية تنطوي عليها ، وتاريخ الفكر يكشف بوضوح أن الفكر الذي ينكر الميتافيزيق يحمل ، في الواقع ، ميتافيزيقاً من نوع آخر ؛ فهو قد يشارك أولاً في أفكار عصره حول القضايا النهائية الكبرى طالما لا تثير تلك الأفكار نقده . وإذا ما كان مفكراً خلاقاً أو إذا عبّر عن تحويل ايديولوجي ، فإنه ينتج مفهوماً معيناً في الحياة لا يلبث أن يجد نفسه مضطراً إلى إعطاء المفهوم معنى ميتافيزيقياً ، أي اعتبار المجتمع أو التاريخ أو الوضع الإنساني من نوع معين ينفتح للمفهوم الذي يقول به . وأخيراً ، وبما أن طبيعة الإنسان كما نراها في وضعها الإنساني تفرض الميتافيزيق ، كما يكشف التاريخ ، لأجل اطمئنانها الفكري الذاتي ، فليسى من مفكر كبير أو إيديولوجية صحيحة تستطيع أن تتجنب القضايا النهائية الكبرى. ومعالجة هذه القضايا تعني دائماً موقفاً ميتافيزيقياً . ان الميتافيزيق هو دراسة الواقع ككل ، وكل إيديولوجية صحيحة أو فكر خلاق يحاول أن يعالج الواقع ذلك ككل .

إن وقائع الاجتماع والتاريخ هي وقاتع انسانية اجتماعية نعانيها . فهي ليست وقائع زمانية محضة . كل علاقة فيها تتخد أشكالاً عديدة ، من مودة أو حقد ، لا مبالاة أو عطف ، تحبيذ أو استنكار الخ ... لهذا ، تحتاج العلاقات إلى مفاهيم إضافية إلى جانب مفاهيم الفيزياء والبيولوجيا ، وهي مفاهيم سياسية ، أقتصادية ، اخلاقية دينية الخ ... لا يتحرك الإنسان في الزمان و المكان ، بل بشكل معين . فيعبد و يفكر، ويفضل . ويقترع ، ويحارب، ويتمرد ، ويقتل ، ويثور الخ ... لذا ، رأى جاسيرز في كلامه عن الفلسفة الحديثة بأنها تحاول آن تعطي شكلاً علمياً لشيء لا يمكن أن يكون موضوعاً علمياً . وجد كنت ، بعد أن دلل بأن الميتافيزيق مستحيل كعلم ، أن لامناص من الاعتراف بأنه قوة لا تدمر، وميل فكري في الإنسان ، وأن فلسفته تكون

غير كاملة إن لم يقل عنه شيئاً إيجابياً . لقد أنكر الميتافيزيق التقليدي ولكنه أقام فلسفته على ميتافيزيق تصاعدية الذات اللازمانية .

تبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت ، ولكن عند ديكارت نرى أن الحقيقة الوحيدة هي وجود الذات وآفكارها ، أما العالم الخارجي فيشتق من هذه الذات . انتقل هذا الموقف إلى باركلي وكنت وفختة وغيرهم حيث جسّد الحقيقة الأولى والنهائية في الذات ، وأن كل شيء آخر هو تعبير عنها . يتضح من هنا أن الفلسفة الحديثة بدأت من قاعدة ميتافيزيقية صريحة على الرغم من خروجها على الميتافيزيق التقليدي .

لم يكن الاعتراف بهذا الشوق إلى حقيقة ميتافيزيقية من نصيب " المؤمنين " فقط ، بل أعترف به أيضاً كثيرون من ذوي المفهوم المادي الالحادي . فراسل مثلاً رأى أن التفتيش عن شيء ثابت لا يتغير يشكل أعمق الغرائز التي تقود الناس إلى الفلسفة ، وتشتق دون شك من محبة الإنسان لبيته وشوقه إلى ملجأ من الخطر ؛ ثم يعطف على ذلك فيقول بأننا نجد لذلك أنها تتخذ أكثر الأشكال حماسة عند هؤلاء الذين يتعرضون أكثرمن غيرهم للكوارث والأزمات .

الإنسان كائن ميتافيزيقي ، إن لم يكن في طبيعته ، فعلى الأقل بسبب الديالكتيك الذي يسود علاقته مع الوضع الإنساني . تفرض عليه طبيعة هذا الوضع بما فيه من متناقضات وقضايا وأسرار موقفاً ميتافيزيقياً . ليس باستطاعة الانسان نفسه أن يعيش في فراغ روحي ، وتقديس وعبادة حقيقة عليا ثابتة ، تشمل التاريخ والوضع الإنساني ، خاصة لايمكن تجريد الإنسان منها. الإنسان كائن لا يستطيع أن يحيا بدون تجاوب مع حقيقة تعلوه وتسود

وضعه ، وحقيقة من هذا النوع تصنع فكرة الإنسان ذاتها . وهكذا ، عندما يزول الله كشكل لتلك الحقيقة ، فإن الإنسان لا يلبث أن يجد شكلاً آخر لها . يرى بارديايف أن العدمية نفسها موقف ميتافيزيقي . فنحن إن نظرنا إليها نظرة ضيقة كانت حركة سلبية تامة تنكر كل شيء وتلغي كل شيء ؛ ولكنها من ناحية أخرى ، تحاول أن ترفع بعض القيم النسبية إلى مرتبة المطلق ، وأن تؤله شيئاً آخراً . أما برينتون فيرى أن الناس جميعهم ميتافيزيقيون ، لأنهم كلهم يتشوقون إلى وضع أنفسهم في سيستام ، في كون ، في حركة تعلو، على الأقل، فوق علاقات الفرد اليومية المباشرة بينه وبين وسطه، فيولد أي نقص في هذا الشوق أو كبت له ، عند جميع الناس ، قلقاً ميتافيزيقياً .

فلولا الخاصة الميتافيزيقية التي تعني تجاوز المظاهر والأحداث في أشكالها الفردية الخارجية ، وفي تغيّرها وتحولها ، ومحاولة الكشف عن مبادىء أو حقائق ثابتة تكمن وراءها تفسرها في تعددها ، وفي تغيّرها ، ككل ، لما كان بإمكان الوضع الانساني أن يتحقق للإنسان . فعندما نقول مثلاً عن حيوان ما إنه بقرة ، نعني ولا شك أن هذا الحيوان يتصف بشيء آخر لا تتصفف به البقرة بمفردها ، وهو مشاركتها في طبيعة عامة تشارك فيها الأبقار كلها . الطبيعة تلك ليست هذه أو تلك البقرة ، بل صفة عامة تنطبق على جميع ما يوجد ، وما وُجد ، وما سوف يوجد من أبقار في العالم . وهي لا تولد أو تموت عند ولادة أو موت أي بقرة ، وهي غير محدودة بأي حدود زمانية أو مكانية ، بل تتجاوز الحدود بثبات دائم لا يداخله التغير أبداً . تستحيل الحياة الانسانية في معناها الأصيل دون الرجوع إلى معانٍ من هذا النوع ودون استخدامها . إن اللغة ، والعلم ، والفلسفة والفن ، وكل ناحية من النواحي الفكرية العلمية التي تميّز وضع الإنسان تستحيل بدون الخاصة الأولى في الإنسان أو الوضع الإنساني

ألا وهي الرجوع إلى مجردات تتجاوز حدود الزمان والمكان ، والتعدد والتغير في الزمان والمكان . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الإنقلابية هو في الواقع عبارة عن امتداد تلك الخاصة إليها .

المضمون الميتافيزيقي هو ما ينطوي عليه شيء من الأشياء في طبيعته المحضة . إنه ذلك العنصر من الصفات والخصائص التي لا يستطيع الشيء أن يخسرها دون أن يخسر طبيعته ذاتها . إن الإيديولوجية هي قبل كل شيء مفهوم ثابت في الحياة تدور حوله وتعبر عنه ، وبذلك تمثل موقفاً ميتافيزيقياً معيناً لا يصح الوضع الإنساني بدونه .

***

لم ينج العلم ذاته من ذاك الشوق إلى الثابت والخالد الذي لا يتغير ، فحاول ، كالفلسفة ، أن يجد ، على طريقته الخاصة ، العنصر الذي يحقق نجاته من التغير الدائم ، ففي ابتداء الأمر، وجد العلم أن العنصر الثابت في المظاهر المتحولة يقوم في الذرة التي تستحيل على التدمير أو التحويل ، وأن كل ما يحدث من تغييرفي العالم الطبيعي هو عبارة عن ترتيب معين أو ترتيب آخر جديد للذرات أو لعناصر ثابتة لا تتغير . ولكن تبين فيما بعد بأن تلك الذرات ذاتها تتغير ويمكن تحليلها ، وبذلك قضي على النظرية تماماً . ولكن علماء الطبيعة أحلوا محل الذرات وحدات أصغر هي الالكترون ، والبروتون التي تتكوّن الذرات ذاتها منها ، ورأوا أنها تستحيل على الهدم والتحوّل ؛ ولكن العلماء أيضاً ما لبثوا أن اكتشفوا بأن الالكترونات والبروتونات يمكن أن تتفجر تاركة وراءها ليس مادة جديدة بل موجة من الطاقة تنتشر في الكون بسرعة

الضوء . هكذا حلّت الطاقة كعنصر نهائي محل ما سبقها ، وإن كانت غير مادية بل صفة من صفات الحركة الطبيعية .

يعتبر العلم أن العالم الذي نكشف عنه بحواسنا ، عالم الألوان والأصوات والأشياء كالأشجار والأزهار الخ عالم ذو مظهر خدّاع ، لأن العالم الحقيقي يختلف عنه كل الاختلاف . فالألوان والأصوات ليست في الواقع صفات للأشياء بل تموّجات في الأثير . ثم إن غاية العلم الأولى هي الكشف عن القوانين والسنن الثابتة العامة الكامنة وراء المظاهر المتغيرة المتحولة التي تسودها ، وذلك يكون ذا طبيعة ميتافيزيقية محضة .

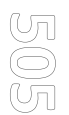
ليس هدف العلم ذاته معرفة الأفراد ، فرداً فرداً ، بل الأنواع ؛ ليس كيت وكيت من الطير ، وليس دعد أو عمرو ، بل العصور والإنسان . ولكننا لا نجد في عالم تجاربنا سوى الأفراد ، العصافير ، الورود ، وكل منها يختص بأشياء تميّزه عن الآخرين الذين يشاركون في النوع ذاته . إننا في هذا العالم الحسي التجريبي نفتش عبثاً عن الرجل ، المرأة ، الوردة ، الإنسان الخ ... تبعاً لوصف البيولوجيات أو علم النبات . إن العلم ، كي يتمكن من تحقيق ذاته والقيام بتجاريه ، مضطراً للرجوع إلى نماذج عامة أو مجردات لا وجود لها في الواقع . فوراء الكائنات الفردية تكمن دائماً صورة مجردة نرجع إليها كجوهر لها، كحقيقة تقوم فيها وتعبر عنها . هذا لا يعني أن النماذج أو المجردات موجودة فعلياً في مكان ما على طريقة أفلاطون ، ولكنها فرضيات لا مفر من الرجوع إليها والاعتماد عليها في نشاطنا الفكري والعلمي ، وبدونها يستحيل النشاط . الخط المستقيم ، أو الدائرة ، أو المثلث أمور لا توجد بشكل كامل في أي مكان في العالم . إنها مجردات موجودة في الفكر فقط ، ولكنها لا تعود إلى طبيعة

الفكر فتكوّن جزءاً من تركيبه ، كما يقول كنت ، بل إلى المظاهر الفردية العديدة التي تمثلها في العالم .

قد تختلف فرضيات العلم عن فرضيات الميتافيزيق لأنها تخضع للتحقيق والتمحيص بشكل غير مباشر، بينما قيمة الثانية تأتي فقط من الوحدة والانسجام اللذين بإمكانها أن تولدهما في فكرنا وفي حياتنا . غير أن العلم الحديث لم يكن في الواقع نتيجة طريقة أستقرائية أو تجريبية محضة تبرز في وقائع التجربة ، كما تصور باكون وذوو المذهب الوضعي . فالمنهجية الاستقرائية التجريبية ذاتها تنشأ ، كما يصفها هوايتهد ، على ميتافيزيق خاص بها ، وإمكان العلم ذاته يعتمد على عقلانية الكون النهائية . تجد العلوم الطبيعية قوتها برجوعها إلى هذا الأساس الميتافيزيقي ، وهو الإيمان بأن هناك نظاماً ، وثباتاً ، وانسجاماً ، وانتظاماً في المظاهر الطبيعية، مما جعل كثيرين، كتيليك مثلاً يرون أن التغييرفي الموقف العلمي هو نتيجة تغيير في الموقف الميتافيزيقي .

يتميز الوضع الإنساني بنقص أصيل ، وهو ينفتح دائماً ، بسبب ذلك ، للميتافيزيق . فالميتافيزيق يرافق ، بشكل أو بآخر، وضع الإنسان باستمرار، لأن دوره يبرز في تغطية النقص ذاك واعطاء الوضع تكامله ، فيبدو كشيء طبيعي وإنساني . كان شارل بيجي يعني ذلك تماماً عندما كتب بأن لكل ميتافيزيقه الخاص ، عميقاً كان أو سطحياً ، قوياً أو ضعيفاً ، صالحاً أو فاسداً، جافاً أو مصقولاً ، وبأن ليس هناك ما هو أكثر انتشاراً من الميتافيزيق .

كتب هنري بوانكاره ، الفيلسوف العلمي الفرنسي الشهير، مرة، عن المنهجية العلمية وفرضياتها بأن التصميم بالخضوع للاختبار غير كاف ، إذ لا



تزال هناك فرضيات خطرة ، منها ، أولاً وقبل كل شيء ، تلك التي نتآثربها بشكل ضمني لا واع . فبما أننا نعبر عنها دون أن نعرف ذلك نمسي عاجزين عن اطراحها .

الميتافيزيق في تحديد ، هايدجار، هو إستفهام يبدو وراء الأشياء والوقائع القائمة للكشف عنها في حقيقتها الكاملة . فبدون الرجوع الى ما وراء المظاهر والوقائع والأشياء الخارجية للكشف عن حقيقتها ، يستحيل العلم ، وتصبح المعرفة قضية إحصائية محضة ، وتجميعاً وضعياً وترتيباً آلياً للوقائع .

كانت المجردات أو القوانين أو النماذج العامة التي ينشأ العلم فيها تسود أيضاً الفلسفة في جميع أشكالها الأساسية ، حتى القرن التاسع عشر . فمن فلاسفة اليونان ، إلى فلاسفة ومفكري المسيحية ، إلى فلاسفة النهضة ، إلى فلاسفة العقلانية ، والمثالية ، واللاأدرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر نراهم قد أقروا جميعاً بوجود نموذج إنساني عام اعتبروا أنه من واجحب الإنسان أن يحاول تقليده . كانت الوجودية ، وخصوصاً في يد سارتر ، الفلسفة الوحيدة المنظمة التي نقضت إمكان نموذج إنساني من هذا النوع . ولكن الوجودية لم تستطع أن تتهرب من حقيقة نهائية ترجع إليها وتقيس بها سلوك الإنسان وقيمته والوضع الإنساني ذاته . فالحرية أصبحت الخير المطلق وأساس الأخلاقية الجديدة التي نادت بها الوجودية .

تحتوي كتب اميل مايرسون ، بالارجح ، على أهم عرض للمتناقضات التي تنطوي عليها التفاسير التي يقدمها العلم حول الطبيعة . نجد من بينها الميتافيزيقية . فالمؤلف ينظر إلى العلم كاستمرار للفلسفة اليونانية في محاولتها الكشف ، عما يمكن وراء حركة المادة وتعددها المذهل ، من عناصر ثابتة أو

جوهر يستطيع الإنسان ، بالاعتماد عليه ، أن يميّز بين الجوهر والعرض . لقد وجد أن جميع النظريات العلمية الكبيرة تتجه نحو القصد ذاته ، أو تحاول كلها ان تدل على شيء ثابت لا يتغير ينشأ الجوهر النهائي للواقع فيه . يجد العالم نفسه ، بسبب هذا القصد ، مضطراً لأن يلغي التغيير . حاول جايمس باستمرار أن يبيّن بأن جميع الافتراضات العلمية هي افتراضات عملية ، وبأن العلماء يؤمنون بافتراضهم لأنها عملية فقط ، ولأنها تساعدهم في تجاربهم وفي التحكم بالعناصر المادية . لقد كان يقول بأنه ليس من أحد رأى الذرة ، ومن الممكن أن لا يراها أحد أبداً ، ولكننا نؤمن بحقيقتها ، لأن النظرية الذرية تساعد في تشكيل عدة مركبات كيماوية .

إنه من الممكن القول ، بكل موضوعية علمية ، بأن العلم التجريبي كله يقوم في افتراضات فلسفية . هناك بعض المفكرين أخذوا ، كبورت، يكتبون عن أسس العلم الميتافيزيقية. وجب دائماً على العلم ، كي ينشأ ، أن يفترض على الأقل ، بأن العالم يشكل وحدة منسجمة متجانسة ؛ وبأن القوانين التي يكشف عنها تعكس هذه الوحدة وحقيقتها . يستطيع العلم الذي ينطلق من تعدد الأشياء والوقائع اللانهائي ، أن يعيدها جميعها إلى وحدة عامة ، لأنه يضحي ، في الواقع ، بجميع المظاهر التي تخرج عن نطاقه .

العلم هو أيضاً من الميتافيزيق ، أو حتى الدين ، في ولائه واخلاصه للحقيقة ، دون أي اعتبار للظروف التي يبرز فيها . فرجل العلم يؤمن أن الحقيقة أصلح للإنسان من الخطأ ، وإن كانت مؤلمة مثيرة ، وهو يقف حياته و نفسه على خدمة العلم ، كما أن رجل الدين المؤمن يمنح ذاته لمعتقده . إنه رجل يكرس جهده ووقته ، مشاعره وعواطفه كي يخدم قصده . لم يقتصر

الاستشهاد على الدين والمواقف الدينية فقط ، فالعلم ليس فقيراً بالشهداء ، واستشهادهم لا يقل أصالة عن استشهاد أبطال الدين .

***

تلك الخاصة تعيد ذاتها دائماً في موقف انقلابيي العصر الحديث الذين لم ينقضوا العقائد التقليدية فقط ، من ميتافيزيقية ودينية وسياسية ، بل رفضوا أيضاً أن يقبلوا بأي سيستام جديد يحل محلها . ثار بالينسكي مثلاً ، وهو من أكبر الانقلابيين الروس في القرن التاسع عشر ، ضد العام ، والشامل ، والكلي من أي نوع ، كالله ، والعقل ، والروح ، الخ .. لأن حقيقة من هذا النوع تستبد بالفرد . ولكن الثورة ضد العام والكلي ، في سبيل الفرد ، أصبحت كفاحاً في سبيل حقيقة عامة كلية جديدة هي الانسانية التي كانت ، كمطلق كلي جديد ، موضوع إيمان لكثيرين من الانقلابيين في القرن التاسع عشر . رسم باترشفسكي وهو انقلابي روسي آخر ، صورة واضحة عن ذلك عندما قال : " لقد عجزت عن الكشف عن أي شيء ذي قيمة يكسب ولائي في النساء والرجال، ولهذا فقد اتجهت إلى الانسانية لأكرس لها خدمتي وذاتي " . نجد هنا مثلاً بليغاً عن الموقف الانقلابي الحديث ، الذي مهما بالغ في نقضه لكل نزع من أنواع الحقائق الثابتة التي تتجاوز الفرد ، فإنه يرى ذاته منساقاً دون وعي إلى مضمون ميتافيزيقي من نوع جديد .

أنكر ماكس شتارنر الله والميتافيزيق وكل فكرة أو مذهب ينشأ خارج الفرد وحقيقته ، ولكن شتارنر أضفى على " الأنا " المادية الفردية جميع ما يميز الله أو الإنسان كفكرة مجردة . إنه تمرد على فكرة الله ، فكرة الإنسانية ، فكرة

النظام ، فكرة الحقيقة ، وما هناك من أفكارعامة مجردة ، ولكن " الأنا " الفردية الأنانية التي يعلنها لا تسلك نهائياً بشكل مختلف عن سلوك الله والإنسانية .

كان سوريل من أكثر الفلاسفة الاجتماعيين الإنقلابيين تحليلاً لحركة المجتمع ، ولكنه لم ينج من التهمة الميتافيزيقية . أطلق جوريس عليه مثلاً لقب "ميتافيزيقي النقابية " لأنه رفض أن يرسم صورة معينة عن المجتمع المقبل أو حتى الإفصاح عن الوسائل التي يمكن أن تقود إلى المجتمع ذاك .

تجاهل فرويد الفلسفة ، ونقض الميتافيزيق نقضاً تاماً ، ودعا إلى إلغاء فكرة الله وتحرير الإنسان منها ، ولكن مفهومه عن الغريزة الجنسية أكسبها خاصة المطلق فأصبحت كالله تسود كل شيء وتحدده . تعني عقدة أوديب في الفرويدية وفي البسيكوأنليز (التحليل النفساني) أساس كل ثقافة ، وتسود جميع المظاهر الثقافية الاجتماعية . إنها تشكل أيضاً قوة تصاعدية لأنها تتقدم زمانياً على جميع هذه المظاهر .

لم يكن هذا الواقع الميتافيزيقي الذي انطوت عليه انقلابيتهم واضحاً لكثيرين منهم ، فلم يدر بخلدهم أنهم . بعد آن ثاروا ضد جميع الأشكال الميتافيزيقية التي أخضعت الناس وسادتهم في الماضي ، قد رجعوا فقادوا الفرد إلى شكل منها .

قد يرجع الميتافيزيق إلى طبيعة الاشياء النهائية ، وفي هذا المعنى تلتقي المادية بالمثالية لأن كليهما محاولة في الاتجاه ذاته . ولكنها قد ترجع إلى أشياء تتجاوز نطاق التجربة الانسانية ولا يمكن التحقق منها أو التحقق من علاقتها بالتجربة . هذا الميتافيزيق ، هو ذاته الذي ساد في الماضي ، وهو الذي يسود العصر الحديث . يتخذ فلاسفة العصر الحديث أشكالاً ومواقف

مختلفة متناقضة ، ولكن ، إن نحن نظرنا إلى ماوراء المظاهر الخارجية نرى أن هناك موقفاً فلسفياً واحداً يخترق الفكر ، ألا وهو نظرة طبيعية إلى الحياة . يعمل الفكر ذاك ، وإن كان مرتبطاً بالعلم محدوداً بالتاريخ والمجتمع ، على صعيد ميتافيزيقي . يشكل موقف المجتمع البورجوازي أو المجتمع الشيوعي مثلاً نقضاً للميتافيزيق ، ولكنه يكوّن موقفاً ميتافيزيقياً لأنه يقوم على الإيمان باكتفاء ذاتي يسود العالم وأشكاله .

إن المضامين الميتافيزيقية التي ينطوي عليها فكر علماء الطبيعة ليست أحسن أو أكثر علمية ، لأنها موجودة بشكل لا واعٍ أو غير انتقادي . إنهم مثل غيرهم يلتقطون مفاهيمهم الميتافيزيقية مع اللغة التي يتعلمونها ومع طرق التفكير السائدة في أي دور أو مجتمع .

يذهب كروشه إلى أبعد من ذلك فيكتب بأن التقدم ، الحرية ، الاقتصاد، التكنولوجيا ، العلم كلها أساطير طالما أننا ننظر إليها كقوى خارجة عن الوقائع . إنها أساطير لا تقل في ذلك عن أسطورية الله ، الشيطان ، مارس . فينوس ، يهوه ، بعل ، أو أي شكل إلهي آخر أكثر بدائية .

كانت الإيديولوجيات الإنقلابية والمواقف الفلسفية الاجتماعية الحديثة تاريخية تطورية ترجع إلى التاريخ والمجتمع ، ولكن رجوعها هذا قادها إلى ميتافيزيق جديد . يصف ماكس استمان هذا الميتافيزيق بتشبيهه بسلّم آلي كهربائي . فالإنسان يستطيع أن يتعاون بالصعود معه أو يستطيع أن يعترض عبثاً على حركته . يسير السلم دائماً وبشكل حتمي في الاتجاء المعين له . يلتقي ماركس وهيجل ، حسب تعبير بانتلي ، هنا ، في ميتافيزيق السلّم الآلي الكهربائي . إن ما ينقضانه هو ميتافيزيق الافلاطونيين والمسيحيين ، من جهة،

والإرادة الحرة في فلسفات كالبراجماتيسم من جهة أخرى ؛ ولكن لكل منهما ميتافيزيقه الخاص . يصف نيتشه فكرة الإله التطوري في الهيجلية كتصور اسطوري للحركة التاريخية . فعندما يكون العقل الفلسفي دينياً إلى درجة يحاول فيها التوصل إلى أحد الآلهة ، وتاريخياً إلى درجة يفرض فيها فلسفة تطورية ، تكون النتيجة الطبيعية الماركسية أو الهيجلية .

قد تكون فلسفة التحول المستمر التي قال بها هرقليطس منذ الفين وخمسمائة عام ، موضوعية ، ولكنها ، دون شك ، مؤلمة ، وخصوصاً عندما نرى أن العلم عاجز عن نقضها . كان الفكر الفلسفي يحاول دائماً ، ومنذ ذلك التاريخ ، أن يحتال على هذه الفلسفة وأن يتجاوزها. سمح هرقليطس لنفسه ، على الرغم من فلسفته التي تدور حول التحول الدائم المستمر في جميع الأشياء ، بشيء ثابت خالد لا يتحول ، وهو النار . كان الإنسان ، عن طريق فلسفاته ومواقفه العقائدية المختلفة ، يحاول دون كلل أو ملل ، التوصل إلى الثابت المستقر الذي لا يخضع لمنطق الزمان وشريعته . يرى راسل أن هذه المحاولات ابتدأت منذ الفين وخمسمائة عام أيضاً مع بارمنيدس . فالفلسفة منذ ذلك التاريخ . وإن لم تقبل من هذا الأخير الرأي القائل باستحالة أي تغيير، فإنها قبلت منه ، على الأقل ، استحالة هدم الجوهر، أي العنصر الثابت في مجموعة متعددة من الخصائص والصفات .

منذ هذه المحاولة الأولى ، محاولة هرقليطس ، في التأكيد على عنصر التحول أو الصيرورة الدائمة ، إلى المحاولات الحديثة العديدة كمحاولة هسرل في نقض الميتافيزيق، نرى في الوقت ذاته محاولات مستمرة تريد ان تكشف ، من وراء التغير والصيرورة بعض العناصر أو الحقائق أو القوانين الثابتة التي يمكن أن تفسرهما بدون أن تتأثر بهما . الفلسفة الظاهرية هي من

أشد أنواع النقض للميتافيزيق ، ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ .. فبدلاً من جوهر فرد عام ، أو حقيقة واحدة كلية تشمل كل شيء . لم تفعل ، في الواقع ، سوى تجزيء الجوهر الواحد إلى عدد كبير ، فجعلت عالم المظاهر والأشياء مناطق عديدة كما يظهر وأرادت الكشف عن الجوهر السائد وراء كل منها ، الظاهرية هي جهد في الوصول إلى الشيء في ذاته ؛ والكشف ، بالاعتماد على نوع من الحدس عن جوهر هذا الشيء ، وذلك بإزالة جميع ما تراكم فوقه من طيات تاريخية ثقافية . يصف هسرل الفلسفة الظاهرية ، ولكن لا يلبث أن يقول ، في تفسيره لتحديده ، بأنها يجب ان تبرز كعلم للجوهر ، كعلم قبلي . من هنا يقوم طموحه إلى بناء " علم – فلسفة " .

كان النقض الذي كتبه كونت للميتافيزيق من أهم المحاولات الحديثة التي عملت على تحرير الفكر من المواقف الميتافيزيقية ، ولكنه هو الآخر قدم فكراً ينطوي على عنصر أو مضمون ميتافيزيقي . لقد أنكر كل فكرة وكل مذهب مطلق ، انكر امكان أي معرفة لطبيعة الأشياء ، لجوهرها ، ولمقاصدها ، وقال بضرورة الاكتفاء بالدراسة العلمية والكشف عن قوانين المظاهر فقط ، أي العلاقات الثابتة بينها . لقد حدد روح المذهب الوضعي الذي نادى به بأنه يعني دراسة السنن العامة الثابتة التي تسود المظاهر الاجتماعية التاريخية بدلاً من دراسة العلل المزعومة . ولكن كونت وجد أن الدور الوضعي لا يفرض فقط ظهور علم جديد هو السوسيولوجيا ، بل يفرض نشوء دين جديد ، هو دين الإنسانية . كان هدفه اشادة النسبي في كل مكان ، بدلاً من المطلق ، ولكنه تحول سريعاً أمام منطق الأحداث والواقع إلى تأليه النسبي والانتهاء في ديانة جديدة شاملة عامة ، ولكن بدون إله . عبر عنها بقوله : " اطرحوا الله جانباً باسم الدين " ، أي دين الإنسانية الجديد . الدين الجديد ذاك الذي أراد إبرازه

يشبه في تركيبه تركيب الدين المسيحي . ففيه ، نجد أولاً الثالوث المقدس الذي يتألف من الكائن الأكبر أو الإنسانية ، من الطوطم الأكبر أو الأرض ، ومن الوسط الأكبر أو المكان . هذا بالإضافة إلى روزنامة جديدة ، وطقوس ونظم عديدة يصبح فيها كونت نفسه البابا الجديد الذي يتخذ كاتدرائية نوتردام منبراً لتبشيره بالدين الجديد . تتميّز الوضعية التي نادى بها في رفض الميتافيزيق بمضمون ميتافيزيقي جديد، وهو القوانين العامة التي تسود التاريخ والتي لا مكان فيها للفرد وللفردية .

يؤكد أصحاب المذهب الوضعي دائماً ، من كونت وهيوم وفاهينجر، إلى شيلك وأيار وكارناب ، أن التحديدات أو العبارات ذات الطابع الميتافيزيقي هي دون معنى . و لكن الموقف ذاته هو موقف ميتافيزيقي . فإن نحن حددناه بأنه يرجع في تفسير مظاهر المجتمع أو التاريخ أو الطبيعة إلى حقيقة نهائية مستورة لا تمكن ملاحظتها وراء المظاهر ذاتها ، فإن الوضعيين لا يؤلفون ، ولا شك ، موقفاً ميتافيزيقياً جديداً . ولكن الخاصة الأساسية في المواقف الميتافيزيقية ليست ، في الواقع ، الحقاتق التي تكمن مستقلة مستورة وراء المظاهر، بل في علاقة الحقائق ذاتها مع المظاهر، أو في الدور الذي تلعبه تجاه المظاهر . قيمتها ليست في ذاتها ، بل في أنها مجموعة من المبادىء والفرضيات الأساسية التي تفسر المظاهر وتضبطها ، تترجمها وتعطيها وحدة ومعنى . إنها بكلمة أخرى ، تلك التي تحتاج أن تتجاوزها إلى مبادىءئ وفرضيات أخرى في تفسير مظاهر الاجتماع والتاريخ . فأن تكون موجودة وجوداً مستقلاً في شكل حقائءق منفصلة عن مظاهر التاريخ والاجتماع التي تعبر عنها او تعبر فيها عن ذاتها ، كما نرى في الميتافيزيق التقليدية ، أو أن لا يكون لها أي وجود سوى ذلك الوجود الذي يجعلها جزءاً من المظاهر أو

خاصتها الأساسية ، كما نرى في الفكر الفلسفي الحديث ، فمسألة فلسفية لا تحد من الدور المعطى لها ، وهو تنظيم تلك المظاهر وسيادتها . بهذا المعنى ، تكون الفلسفة الوضعية في شتى أشكالها ، موقفاً ميتافيزيقياً لأنها تقدم مفهوماً كلياً في طبيعة التاريخ والمجتمع والطبيعة . ففيها جميعاً نجد مبدأ أساسياً يسودها ، وهو أن الطبيعة والمجتمع أو الترايخ ليست سوى مجارٍ من الأحداث المتتابعة دون قصد أو معنى عام ؛ وهذا يعني ترجمة أساسية وتفسيراً نهائياً لطبيعة الأحداث التي يتكون منها المجتمع أوالتاريخ . ليست المسألة هنا مسألة خطأ أو صحة الوضعية ، بل كيف أن الوضعية تعطي مفهوماً عن طبيعة المجتمع والتاريخ عن طريق إعطائها مفهوماً عاماً عن الوقائع والأحداث التي يتشكلان منها .

***

كانت أولى الثورات الفلسفية و السياسية المنظمة ضد المواقف الميتافيريقية التقليدية ، عقلانية القرن الثامن عشر وما جاء في ذيلها من ايديولوجية وثورات ليبرالية . ولكننا هنا أيضاً نرى ، على الرغم من المظاهر ، موقفاً ميتافيزيقياً واضحاً . فالفلاسفة والمفكرون الذين حققوا ذلك كانوا لا يكلّون عن الترديد بأن جميع الناس يولدون ويبقون أفراداً متساوين في الحقوق . القانون تعبير عن الإرادة العامة ، والإرادة العامة عاقلة وعادلة داءئماً ، والطبيعة وضعت في قلب كل إنسان مبادىء خالدة يجب العمل بوحيها .

ركّز بورك هجومه على المفكرين الثوريين آنذاك ، على هذه الناحية ، وحاول أن يبين بأنهم مدفوعون بنظريات ميتافيزيقية بدلاً من الاهتمام باحلال إصلاحات حسية واقعية . وبانتام أيضاً ، انتقد ، على الرغم من ثوريته ، فكرة

الحقوق الطبيعية التي جاؤوا بها بسبب طابعها الميتافيزيقي . قالت الإيديولوجية التي نشأت من هذه العقلانية إن الواقعية أو الموضوعية تبرز في المجردات العامة فقط ، ولم ترَ في نطاق الواقع شيئاً سوى تعبير فردي عن العام والمجرد . كانت المجردات التي توصلوا إليها في سعيهم وراء " النموذج الخالد للنظام الأكمل " تسود الكائنات الانسانية الحسية الفردية وتطلب من كل منها ، حسب تعبير سوريل ، تضحية دائمة بالدم والحرية . يجب على الفرد أن يطمئن إلى نشاطه العقلي وحركته الفكرية بسبب صفة الشمول التي تميّز العقل. فالعقل واحد عند جميع الناس ، ذو طبيعة واحدة في جميع الأزمنة والأمكنة لا يتغير ولا ينطوي على أي فروق ، يعني معرفة بضع حقائق بديهية بسيطة قائمة في ذاتها ، وهو واحد عند جميع الناس ، يملكه الناس بالتساوي، ولهذا وجب أن يكون دليل الحياة .

كان المبدأ القائل مثلاً بإعطاء فرص متساوية للجميع تفتح أمامهم جميع الأبواب ، مجرداً كغيره من المجردات ، يعني في الواقع . بأن الفرد يستطيع ، بشكل فردي مستقل . أن يبني حياة جديدة خاصة به دون أي اعتبار لقوى التاريخ والاجتماع التي تحدد وتبلور الفردية من الخارج ، إن هذا المبدأ يعني ، كمبدأ المساواة ، إشادة مجتمع بدائي من جديد ، أي مجتمع لا تاريخي تزول وتمحى فيه جميع النظم والفروق التي تشوه صورة هذا الجوهر الإنساني الواحد ، لأن مجتمعاً كهذا يستطيع أن يوفر الحقوق المتساوية للجميع أو أن ينطلق دائماً من نقطة واحدة متساوية .

تتباين الأفكار التي بشّر بها المفكرون والفلاسفة الذين ترجع إليهم الثورة الفرنسية وتختلف إلى حد قد يستحيل التقاؤها في مذهب اجتماعي سياسي واحد منسجم . ولكن إن نحن أهملنا التفاصيل وركزنا الإنتباه على

الأفكار الأساسية ، أو انتقلنا من الصعيد السياسي إلى الصعيد الفلسفي المحض ، لرأينا جميع هذه الأفكار والفلسفات المختلفة تنبع من مبدأ واحد ذي طبيعة مجردة تتفرع منه ، وأن مفكري الثورة وفلاسفتها اعتبروا هذا المبدأ قاعدة انطلاق لتفكيرهم الفلسفي والسياسي ، ألا وهو ضرورة إلغاء النظم التقليدية التي تسود المجتمع واستبدالها بقواعد بسيطة بديهية تشتق من ممارسة العقل الإنساني . ففكرة العقل الإنساني الواحد كحقيقة أولى ، وكنقطة انطلاق ، كانت الفكرة التي كمنت وراء جميع ما جاءت به الفلسفة في نطاق السياسة والاجتماع.

هذا ما جعل الكائن الإنساني الفردي جزءاً من حقيقة عامة هي العقل. ولكن هذه الحقيقة المجردة كانت تطلب مثل مولوخ – أحد آلهة الكنعانيين الذين كانوا يضحون بأولادهم إكراماً له. تضحية الفرد على مذبح التجريد . حاولت هذه الفلسفة التي أظهرتها الايديولوجية الليبرالية جاهدة أن تستبدل فكرة الله بالعقل ، ولكن العقل بقي مجرداً لا يقل تجريداً عن فكرة الله السابقة . كان ذلك ظاهراً واضحاً في مؤلفات فلاسفتها . فتاين وجد أن التجريد الذي يهمل الواقع الحسي يسود فكرمونتسكيو نفسه ، وهو تجريد عبّرعن ذاته بوضوح في الثورة الفرنسية والثورات الليبرالية الديمقراطية الأخرى التي أهملت الواقع السائد إهمالاً تاماً وركزت اهتمامها على مفاهيم عامة مجردة تعالج الواقع باسمها وتحاول تغييره تغييراً تاماً عن طريقها . كانت الحرية التي دعت إليها مجرداً محضاً ومفهوماً اخلاقياً كالإرادة العامة التي نشأت عليها .

لهذا ، نجد اعتقاداً عاماً بأن ما لا يعرفه الناس كلهم هو شيء لا يحتاجه أحد ، وأن ما أسموه بالدين الطبيعي ينطوي ، حسب تعبيرفولتير، فقط على المبادىء الأخلاقية العامة المقبولة في جميع المجتمعات الإنسانية .

وصف سويفت هذا الموقف الميتافيزيقي المجرد ساخراً ، فقال بأن أي افتراض لا يكون مفهوماً من أضعف العقول لايشكل جزءاً من الدين الطبيعي . كان فلاسفة ومفكرو الإيديولوجية الليبرالية الديمقراطية يفتشون في التاريخ عن "الطبيعة الإنسانية" كما هي في ذاتها ، فدرسوا التاريخ وهم يحاولون أن يستخرجوا منه تلك الأفكار ، والعادات ، والنظم التي تنتشر بشكل عام والتي ترافق دائماً التجربة الإنسانية ، لأنهم رأوا فيها تجسيداً للخصائص الثابتة العامة في الطبيعة الإنسانية ، والتي يمكن الرجوع إليها والاعتماد عليها في بناء مجتمع عادل . كان على الفرد . لذلك ، عندما يواجه أي مذهب أو عقيدة أو إنتاج فني الخ... أن يحاول أولاً أن يرى إن كان هناك أي عنصرلا يمكن إدراكه بأي عقل عن طريق نور الطبيعة الصرف ، أو عن طريق التجارب الواحدة التي يشارك بها الناس كافة ؛ فإن وجد أن هناك عنصراً لا تتحقق فيه الصفة الشاملة تلك ، وجب أن يطرحه جانباً كعنصر ديني أو أخلاقي مزيف فاشل أو أي انتاج فني أو فلسفي فاسد . لقد كانوا ، في الواقع ، يفتشون عن الإنسان كإنسان ، في ذاته المجردة . ولكن الإنسان ذاك ، كالإنسان الاقتصادي أو الإنسان العقلاني ، مفهوم ميتافيزيقي لأنه كائن غير موجود في حدود المكان والزمان ، والطريقة الوحيدة للوصول إليه تبرز في استخلاص تلك الميزات والخصائص التي يساهم فيها الناس جميعاً ، وفي جميع الأزمنة والأمكنة ، في الكشف عن جميع الأفكار والعادات والنظم الواحدة التي نراها عند جميع الشعوب في كل زمان ، وفي استثناء أو شجب جميع الأفكار والعادات والنظم والقيم الأخرى المحلية أو المؤقتة . إن ما ينتج عن ذلك يمثل الحقائق الواحدة المشتركة بين جميع المجتمعات ، أي الطبيعة الانسانية .

عندما أراد توماس باين أن يدافع عن مبدأ الحرية في دفاعه عن قضية الثورة الاميركية نقض موقف أولئك المفكرين الذين يحاولون أن يبرهنوا على الحرية أو على الحق فيها ، لأن الحرية مستقلة عن أي إرادة أو تفسير أو تبرير ؛ فهي تجد بذورها في كل إنسان ، ناشئة في كل فرد ، وهي في طبيعة كل الناس ، ولا يمكن التنازل عنها . كان هذا المفهوم في الطبيعة الإنسانية مفهوماً لا تاريخياً ، أحل فكرة التقدم التي استقاها من الطبيعة تلك مكان فكرة الله، فجعلها تسحق هذه الفكرة على الأقل في ذهن الطلائع الثورية . فليس هناك ، في الواقع ، من شيء ثابت لا يتغير سوى حقوق الإنسان الأصيلة التي لا يمكن التفريط بها .

كان هذا الموقف الميتافيزيقي من الاسباب الأولى التي قادت العقلانية والإيديولوجية الليبرالية إلى معارضة المسيحية لأن صفة الشمول تنقصها من ناحيتين : فهي ، أولاً ، تاريخية ، أي أن مبادئها لا يمكن أن تكون معروفة من الذين عاشوا قبل ظهورها ، أو من الذين لم يعرفوا بوقائعها التاريخية ؛ وتعبر، ثانياً ، عن ذاتها في مذاهب معقدة وطقوس مليئة بالأسرار والألغاز، وبذلك لا تكون من ذلك النوع الذي يمكن لجميع الناس ، من بدائيين ومتحضرين ، من بسطاء ومثقفين ، أن يدركوها تلقائياً ويكشفوا عن حقيقتها دون عناء أو جهد .

***

الى جانب العقل يقف مفهوم ميتافيزيقي آخر هو مفهوم الطبيعة التي أعطوها في الايديولوجية الليبرالية فضيلة أكبر من العقل وميّزوها عنه ، لأن الطبيعة هي مصدر النور وضمانة العقل . إنها حكمة ونبل فليصغ إليها الإنسان إن أراد أن لا يخطىء ، لأن الطاعة لقانونها العادل كافية . على الدين

الجديد أن يكون ديناً طبيعياً ، وهو طبيعي لأنه امتداد للطبيعة فقط ، ولأنه يتبع الغريزة التي ترسخها الطبيعة فينا وتسمح لنا بالتمييز بين الحقيقي والفاسد ، بين الشر والخير، ولأنه بدلاً من اعتبار حياتنا الفانية تجربة شريرة ، فإنه يخضع لقانون الطبيعة التي تجعل من الحياة تجربة سعيدة .

هذا يعني أن العقلانية آمنت بوجود مبادىء عامة شاملة كلية ينشأ عليها الوضع الإنساني ، وتفسره ، وتتحقق في سلوك وعقل كل فرد . هنا ، نرى صورة اضحة بليغة عن الموقف الميتافيزيقي في جميع اتجاهات القرن الثامن عشر الأخلاقية ، في ما أسموه بالعقل والطبيعة . وصفه بعضهم بقوله إن مبادئه واضحة لدرجة يقدر بواسطتها أي رجل ، يستطيع قراءة أبسط العبارات ، أن يكشف عنها . هذا المفهوم ، مفهوم قانون العقل والطبيعة ، كان ينطوي على جاذبية ساحرة تفسر كل شيء . فوثيقة إعلان الاستقلال في الثورة الإميركية تبرر الثورة والحقوق التي تدعو باسمه ، ووثيقة إعلان حقوق الإنسان التي كانت قاعدة الثورة الفرنسية ترّسخ الحقوق التي تبشر بها في هذه الفكرة وتعلن " أن إلقصد من كل نطام سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية" . يصف كارل باكر الوضع بقوله : " إن أتباع الفيزياء النيوتنية لم يرفضوا التعبد والصلاة ، ولكنهم أعطوا موضوعاً جديداً لعبادتهم وصلاتهم . فبعد أن رفضوا فكرة الله وشوهوا طبيعته ، ألهوا الطبيعة وقدسوها مكانه ".

كان مونتسكيو يقف وحيداً بين هؤلاء الفلاسفة عندما استنتج في دراسته عن " روح القوانين " بأن المبادىء العامة والثابتة في الطبيعة الإنسانية، المبادىء التي قال بها الفلاسفة هي في الواقع نسبية . هاجمه فولتير وكوندورسه . على الأخص ، بشدة لأنهما رأيا أن فلسفته تركز الحق على الوقائع أو الواقع ، وتهتم بما هو كائن بدلاً من الاهتمام بما يجب أن

يكون. هذه هي في الواقع مهمة المفكر الإنقلابي الأولى : أن يهتم بما يجب أن يكون . لهذا لم يكن مونتسكيو المفكر الذي بنى الثورة ، بل هم الآخرون من طراز فولتير وروسو وهولباخ .

هذه الخاصة تولّد في العقلانية وفي الإيديولوجية الليبرالية التي تعتمدها سذاجة فكرية بما تنطوي عليه من إيمان بقيادة المجتمع إلى عهد جديد . ففي هكذا منطق نجد نقصاً كبيراً في تقدير الصعوبات الجمة والمشاكل الكبرى التي تعترض الطريق المؤدية إلى هذا العهد . إنهم آمنوا أن الاعتماد على العقل فقط قمين بتحقيق أهم التحولات الثورية للتقاليد القديمة دون أي خطر أو مغامرة ، فوعدوا الإنسان بأن قبوله للعقل يغسله تماماً من الخطيئة الماضية ويرفعه إلى حياة جديدة . الإيمان ذاك ميتافيزيقي ، متهور في ميتافيزيقيته ؛ فقد كانوا مقتنعين كل الاقتناع بأن طريقهم طريق العقل الخالد ، طريق منطق شبه إلهي ، ووثقوا بأن استنتاجهم ينطوي على الدقة والثقة اللتين تميزان هندسة اكليديس .

لا تختلف المبادىء التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو عن المبادىء الخالدة التي لا تتغير والتي تشتق من طبيعة الإنسان والأشياء ، ويمكن البرهان عليها بدقة تامة كما لو كانت مبادىء هندسية .

" العقل والطبيعة هما الآلهة التي أؤمن بها "، هكذا عبّر دوبار في جمعية العهد ، عن الانقلاب الفرنسي في تمرده الميتافيزيقي الذي أقام العقل مقام الله في سيادة المجتمع والفرد. سادت هذه الفكرة جميع حركات وفئات هذا الانقلاب . فعلى الرغم من فوضوية وبدائية الاضطرابات التي قامت بها بعض الجماعات الهائجة تحت إمرة قادة من أمثال فارلة وجاك رو، وعلى الرغم من

سطحية الاشتراكية التي تراها في منشورات من النوع الذي كان يكتبه دوليفيه، لانج ، موموررو، وآخرون ، فإن هذه الجماعات كانت تستوحي الآمال الكبرى التي ولدتها فكرة الحقوق الطبيعية .

عبّرت العقلانية تلك عن ذاتها في الانقلاب الفرنسي وفي الايديولوجية التي كانت قاعدة لها عن طريق روسو . كان مبدأ روسو الأساسي مبدأ العقلانية الذي أنشأ تناقضاً بين الطبيعة والتقليد فرأى أن الفرد الذي يسمح لمشاعره وعواطفه بأن تنقاد لدين أو مذهب يخسر طبيعته بطريقة تماثل سقوط الإنسان في المسيحية . ما دعوته الشهيرة في الرجوع إلى الطبيعة ، في الواقع، سوى دعوة إلى تحرير ذات الفرد من جميع ألوان الضبط والضغط الاصطناعية. ولكن روسو الذي دعا إلى ذلك ورأى أن الإنسان أو على الأقل ، الإنسان الخلاق هو الذي لا يتطلع إلى أي مذهب يقوم خارج ذاته فيقلده ، بل يرجع إلى ذاته فيبلغ درجة واضحة من التعبير، لا تتحقق لمن يخضع للتقليد ، هو الذي خلق مبدأ الإرادة العامة التي تشكل ، في الواقع ، حقيقة تماثل جميع الحقائق الميتافيزيقية في طبيعتها. الطبيعة الميتافيزيقية تلك سببت ، في رأي راسل ، امتداد المجردات الميتافيزيقية واستمرار استخدامها ، بين فلاسفة الديمقراطية ومفكريها .

انطوت فلسفة روسو الثورية ، على ما أسماء بإرادة الجميع ، وبالإرادة العامة ؛ الأولى هي إرادة مجموع المواطنين بشكلهم الفردي الذري المحض ، وترادف ما تعتبره الديمقراطية الحديثة بإرادة الشعب ؛ والثانية هي تلك الإرادة العضوية العامة التي تتميز بوحدة في ذاتها تفصلها عن إرادة الأفراد في مجموعهم . إن روسو لم يعلن أي قياس موضوعي لقياس النوعين، أو تعيين الحركة او الحزب أو الفرد الذي يعبّر عن الإرادة العامة ، إرادة المجتمع ككل .

فعدد الأصوات عاجز عن ذلك لأنه يدل على إرادة الجميع فقط ، ولهذا كان من الممكن للإرادة العامة أن تتحول إلى قاعدة نشأ عليها العهد اليعقوبي الكلي .

هذه الإرادة العامة هي ، في الواقع ، الطبيعة الإنسانية الواحدة التي قالت بها العقلانية. إنها مطلق ذو مضمون ميتافيزيقي ، وككل مطلق من هذا النوع ، نشأت كحقيقة نهائية تكمن وراء المظاهر، يتم الكشف عنهما عن طريق الإدراك والوعي ، وذلك ممكن عندما تتحرر ذاتنا من جميع الميول والشهوات التي تميز كل فرد منا في فرديته الخاصة ، فلا يبقى سوى تلك المشاعر العامة التي يشارك بها كمواطن ؛ إذن فالإرادة تتخذ صفة الكينونة ذاتها ، وهي الينبوع النهائي الذي ينبثق منه المجتمع وجميع ما في المجتمع من مظاهر ونظم وقيم . لهذا، نجد روسو يصفها بأوصاف المطلق الميتافيزيقية ، فيجعلها واحدة لا تتجزأ ، ومعصومة لا تخطىء .

كانت عناصر فكرة العقد الاجتماعي التي كمنت وراء الإرادة العامة جميعها تصورات خيالية لايبنى عليها أي برهان تاريخي . فقد كانت لا تاريخية أو خارج التاريخ ، ولكنها استطاعت أن تسود العقل الحديث وأن تولد فيه شتى الحركات الثورية . كانت فكرة ميتافيزيقية محضة ، ولكن ذلك لم يمنع اشتقاق فلسفات اجتماعية عديدة منها اعتمدت عليها كقاعدة تولد فيها معنى التجانس والوحدة . كان ذلك ممكناً لأنها نشأت ، ككل مضمون ميتافيزيقي في أي ايديولوجية انقلابية ، في ظروف وأوضاع تاريخية انتقالية فرأت فيها مخرجاً من متناقضاتها. عاشت هذه الفكرة قروناً قبل هوبز ولوك ومونتسكيو وروسو، ولكنها بقيت فكرة تقتصر على بعض المفكرين والفلاسفة ، ولكنها ، في المراحل الانتقالية التي ابتدأت في القرن السابع عشر ، استطاعت أن تتحول إلى فلسفة اجتماعية متكاملة ، ومنها إلى ايديولوجية انقلابية تفرعت عنها حركات ثورية

عديدة . وجدت هذه الحركات في عناصر الفكرة عن الدولة والطبيعة الانسانية والملكية والعقل ما يتناسب مع القوى الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تثلها ، ويصلح في التعبير عنها فثبتتها . ان هذه الصلة الحية بينها وبين هذه القوى هي التي اعطتها حق الحياة ، وليس عقلانيتها .

دلّت الإيديولوجية الليبرالية ، في أشكالها المختلفة ، على أشياء كثيرة في الفرد الإنساني، ولكن هذا الفرد لم يكن نتيجة نمو تاريخي معين ، يتميز بعلاقات عائلية إنسانية معينة ، ينشأ في مجتمع محدد يخضع لعادات وتقاليد أعطته صفته الخاصة ، أو يتفاعل مع دور تاريخي اجتماعي يرتبط به مكانياً وزمانياً ، بل كان ، على العكس ، فرداً منعزلاً عن التاريخ ، مفصولاً عن الزمان والمكان ، وكائناً مزوراً مصطنعاً لا يرتبط بأي رباط صحيح مع الغير أو الوضع الإنساني .

كتب أكتون بأن الثورة الإنكليزية أحلت حق ذوي الملكية الإلهي محل حق الملوك الإلهي ، وذكر داوسن أن انكلترا بقيت لمدة قرنين جنة ذوي الملكية، ولكنهما نسيا أن يضيفا بأن الإيديولوجية الليبرالية الانقلابية أحلت ، قبل ذلك ، القوانين الطبيعية الاجتماعية الاقتصادية محل إرادة الله ، وأعطتها القدرة ذاتها وجعلت من انكلترا ، بالإضافة إلى تحويلها لجنّة يسكنها ذوو الملكية ، ميداناً حراً تعمل فيه القدرة الإلهية الجديدة ، قدرة القوانين الطبيعية التي حررت الله من عمله في التاريخ والمجتمع .

إن مبدأ الحقوق الطبيعية حول قضية الحد من سلطة الدولة من صعيد الحقوق الدستورية إلى صعيد الميتافيزيق أو الحقوق الميتافيزيقية . فهي ذات طبيعة ميتافيزيقية لأنها لا تأتي عن تقليد اجتماعي ، ولا تُمنح للفرد

من الخارج ، وغير محدودة بزمان أو مكان أو أوضاع اجتماعية تاريخية . إنها حقوق يولد الناس بها ومعها ، لا تقتصر على فئة دون أخرى بل تمتد إلى جميع الناس والأفراد بحكم طبيعتهم الإنسانية الواحدة . فهي حقوق لا تتأثر بمولد أو مرتبة أجتماعية أو طورتاريخي .

تمسك بانتام والنفعيون الإنكليز، على الرغم من الموقف الفلسفي الذي نقض فكرة الحقوق الطبيعية ، بمبادىء لا تختلف في جوهرها عن تلك الحقوق. فقد افترضوا قبلياً أن الملكية الخاصة في الأرض والملكية الخاصة لرأس المال هما نظامان طبيعيان ، و أعطوهما حياة جديدة بالقول بأن التقدم الاجتماعي ينتج عن ممارستهما . فوراء جميع نظرياتهم ومبادئهم وكتاباتهم يكمن قبول الملكية والحرية الاقتصادية كحقوق مطلقة وقاعدة للتنظيم الاجتماعي لا يدخل إليها الشك .

إن النفعية محاولة أريد بها تطبيق مبادىء نيوتن على الصعيد الأخلاقي السياسي فابتدأت باستخدام عبارات الفيزياء في تحديد العلاقات والقوانين التي تسود هذا الصعيد. إن مبدأ السعادة العامة ، أو المبدأ القائل بأكبر درجة من السعادة لأكبر عدد ممكن ، أو المبدأ الذي ينشأ عليه هذا المذهب . مبدأ ميتافيزيقي ، لأن المقصود به ليس فقط أن يكشف عن طبيعة ومعنى الاجتماع و الحركة الاجتماعية ، بل أن يكون مقياساً مطلقاً يقاس به كل شيء ، صحته ومعناه – حاول بانتام أن يشرح بأن الإنسانية تخضع لسيادة سيدين ، الألم واللذة . إنهما وحدهما فقط يدلان ماذا يجب أن نفعل ، فمن جهة مقياس الشر والخير ، و من جهة أخرى سلسلة الأسباب والنتائج التي تربط بهما . يؤكد مبدأ المنفعة أو ينقض كل عمل من أعمالنا تبعاً لما ينطوي عليه من ميل يزيد أو يُنْقص من سعادة الفرد ولذته . كانت النفعية تقول بأن مبدأ

المنفعة الذي تترسخ عليه يختلف عن بقية المبادىء الآخلاقية الأخرى التي سبقتها في كونه ليس تعبيراً عن تفصيل شخصي لفيلسوف أخلاقي . بل هو تعبير عن قانون موضوعي في الطبيعة الإنسانية . إنه مبدأ لا ينفتح لبرهان مباشر لأن ما يبرز للبرهان على كل شيء لا يمكن البرهان عليه ذاته .

هكذا، نرى أن الإيديولوجية الليبرالية في أشكالها المختلفة ، كانت تحاول ، في أدلتها وبراهينها ، أن تدعم صورة عن العالم فقط تبنتها قبل ظهور أي برهان عليها ، وهي تدور حول الاعتقاد بأن العالم يمكن أن يكون ذا تركيب عام واحد فقط . ففي العالم الطبيعي التاريخي الموضوعي ، لانجد أي أثر للقيم التي نادت الإيديولوجية الليبرالية بها من مساواة ووحدة وحرية . لقد كانت خلقاً محضاً من العقل ، وتصوراً من تصوراته ، ولكن في طبيعتها الثورية حولت الواقع وغيرته بشكل جديد .

لهذا نجد أن المبادىء التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو " لا تختلف عن المبادىء الخالدة التي لا تتغير والتي تُستخرج من طبيعة الإنسان والأشياء ، ويمكن البرهان عليها تماماً كما لو كانت مبادىءئ هندسية.

اعتبرت الإيديولوجية الليبرالية في ثوراتها وأشكالها المختلفة أن العقل واحد لا يتغير، يتجاوز حدود الزمان والمكان ولا يخضع لأي تبديل . لهذا فشلت وكان محتماً عليها أن تفشل ، في كل مرة حاولت أن تحقق أهدافها دون أي تحويل في فرضياتها الفكرية الأولى ، أو في أساليبها السياسية في ظروف تختلف أساسياً عن تلك التي رافقت ولادتها . آمن القرن التاسع عشر بأن هذه الإيديولوجية تجد تبريرها على ضوء العقل ، وتكمن بذلك وراء التاريخ وخارج الصيرورة التاريخية ، فأهمل العنصر التاريخي المتغير في الإطار الزماني

المكاني الذي نشأت فيه فلسفته والذي يبررها وحده ويحفظ فعاليتها . تجاهلت الإيديولوجية الليبرالية النسبية التاريخية الاجتماعية . فجعلت من ذاتها نظاماً ثابتاً من الفرضيات والمبادىء التي تنطبق على أي زمان ، بدون أي اعتبار للأوضاع التاريخية المختلفة . لهذا، كان من الطبيعي أن تفشل في إدراك أي وضع ، أو التجاوب مع أي مرحلة لا تنطوي على الأوضاع الأساسية التي رافقت ظهورها .

إن عنصر الحقيقة أو الخيال في موقف ايديولوجي انقلابي ، ما يؤكده أو ينقضه ، ما ينكره وما يقدسه ، ما يؤمن به وما يرفضه ، هو نهائياً واخيراً تعبير عن مضمون ميتافيزيقي يرافق دوماً السلوك الانساني عامة . والثورث خاصة ، في علاقته مع القدر التاريخي .

***

إننا نجد االتجربة ذاتها في الماركسية وهي محاولة أخرى منظمة . منسقة في نقض المواقف الميتافيزيقية . كان جدانوف يتكلم باسم الماركسيين جميعاً عندما كتب في " حول الأدب والفلسفة والموسيقى " بأن الماكرسية ليست مدرسة فلسفية من النوع التقليدي ، وبأنها على عكس المذاهب السابقة ، ليست علماً فوق العلوم الأخرى ، بل تمثل أداة بحث علمي ، ونهجاً يدخل إلى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية فيتمثل نتائءج هذه العلوم في مجرى نموها. إن الماركسيين أحرار في تريدي هذا وتكريره ، ولكن مما لا شك فيه أن الماركسية هي أكثر من ذلك بكثير ، لأنها تزعم الكشف عن طبيعة الواقع الثابتة، وعن طبيعة الحقيقة الأساسية ، فتؤكد أن المادة أو طبيعة المادية الديالكتيكية هي أساس كل شيء في عالم المظاهر المتغيرة النتحولة ؛ فتضع

بذلك أساساً مطلقاً للمعرفة ، وتصبح ميتافيزيقياً لأن طبيعة الميتافيزيق الأولى تنشأ في وضع أساس مطلق للمعرفة .

تنكر الماركسية الميتافيزيق التقليدي من النوع المثالي تماماً ، ولكنها تزعم ، على طريقتها الخاصة ، بأنها أنتولوجيا تحاول أن تجعلنا نتعرف إلى الواقع ، من ناحية علمية ودون إبهام . تنكر كل ميتافيزيق يؤكد حقائق روحية غريبة عن المادة ، مثل الله والروح ، و لكنها تريد أن تنشىء انتولوجيا مادية أو المادية الديالكتيكية التي تكشف لنا بالضبط عن حقيقة ذاك الواقع .

إن كثيرين من المفكرين الذين يمثلون جميع الاتجاهات من أمثال مونارو وكالفه وبيجو وأستمان وكوستلر وبراين وهيبوليت الخ... لم يتكلموا فقط عن الأساس الميتافيزيقي الذي تنشأ الماركسية عليه ككل ، بل الذي يعتمده الاقتصاد الماركسي ذاته ، فرأوا أن الاقتصاد ذلك هو امتداد فعلي لموقف ميتافيزيقي يكمن وراءه .

أرادت الماركسية متابعة المنهج الذي تعتمده العلوم التجريبية وترسيخ ذاتها على نتائج هذه العلوم . ولكن سلوك ماركس لم ينسجم مع هذا المبدأ ، وسلوك أتباعه كان أقل انسجاماً. فالوقائع وإن لم تشوّه تماماً كانت تعاني تحويلات شاذة أثناء ربطها بالديالكتيك الماركسي . فهي ليست نظرية تجريبية أو علمية ، لأنها لا تقتصر على وصف المظاهر واقتراح نظريات حولها أو حول تركيبها . ليست المادية الديالكتيكية افتراضاً ينفتح للتصحيح والتغيير تبعاً للوقائع ، بل عقيدة ميتافيزيقية تنكشف فقط عن طريق حدس خاص هو تاريخي لا تجريبي . إن رفض هذه المادية التي تنشأ بها يعني ، تبعاً لماركس،

رجوعاً إلى " المادية المبتذلة " التي تعترف بواقعية العلاقات والروابط التي ينشأ عليها برهان الحواس المادية فقط .

فوراء الإيديولوجية الماركسية لا تكمن تجريدات عقلانية أو مبادىء علمية ، بل حاجات وميول تثيرها أوضاع اقتصادية اجتماعية نفسية معينة أي وضع لا عقلاني . ولكن الماركسية تعتبر على الرغم من ذلك ، أنها مذهب عقلاني وعلمي ، وريثة المذاهب العقلانية السابقة ، وطليعة الفكر العلمي الحديث . إن هذا الموقف العقلاني الذي يرى أن الواقع يخضع لقوانين معينة تقوده في اتجاه معين تجعل اتباعها يثقون تماماً بانهيار النظام السائد وولادة النظام الجديد، يصبح ضرورة للعمل الثوري . فإن كان العالم خاضعاً للصدفة ، وإن كان التاريخ دون معنى، وإن كان من غير الممكن التنبؤ بالمستقبل ، يُصبح من الصعب بث روح الثقة بالاتباع أو وعدهم بالانتصار النهائي ، وهذا أمر تحاول الإيديولوجية تجنبه ، لأنها ، بدون هذا الأمل والثقة بالنصر كضرورة، لا تستطيع أن تكسب ولاء الأتباع في صراع عنيف طويل .

لقد بيّنا في فصل سابق أن هذه الفلسفة لم تكن أسعد حظاً من الموقف الفلسفي المتشكك في تفسير صيرورة التاريخ والكشف عنها . ولكن إقناعها الإنسان بأنه يعمل مع التاريخ وبأنه ينسجم مع القوى التي تعمل فيه كان كافياً لتوليد ثقة الإنسان بنفسه وفي تحديد وجوده ، وبالتالي في جعله قادراً على التأثير في التاريخ وعلى تحويله .

كانت الأوضاع التاريخية التي برزت الماركسية فيها تعاني أزمة في الموقف العقلاني . فقد كان هناك خيبة حول عقلانية القرن الثامن عشر الميتافيزيقية وحول عقلانية هيجل المثالية ، لأن أزمات ذلك الدوركانت تدل

بطريق غير مباشر على فشل أو عجز العقل عن تحقيق السعادة الإنسانية . ولكن تلك الخيبة لم تؤد إلى فشل العقلانية ، لأن الإنجازات الكبرى التي حدثت في العلوم الطبيعية كانت تدل ، من ناحية أخرى ، على التقدم الذي يمكن تسجيله بمنهج عقلاني . لهذا ، كان الموقف تجاه العقلانية مبهماً غامضاً ، وهو موقف وجد انكماشاً في بُناة الماركسية . فمن جهة آمن هؤلاء بأن العقل يستطيع أن يقود الإنسانية إلى السعادة ، ومن جهة أخرى آمنوا أيضاً بأن معرفة محضة لطبيعة الوجود الإنساني العقلانية لم تكن ضمانة كافية بأن التقدم سيقود إلى حياة أكثر عقلانية .

يصف كوستلر، الشيوعي السابق ، الحركة الشيوعية كإيمان، ويفسر بوضوح بأن السياسة الاشتراكية ليست مرتبطة إلى سياسة بل إلى إيمان . فكلما زعمت النظريات الاشتراكية أنها علمية ، كانت آنية أو موقتة ، بينما تبقى القيم الاشتراكية دائمة .

كتب إستمان وهو ماركسي عريق بأن ماركس لم يدقق في هذا العالم المادي كما يدقق صاحب المهنة بمواد مهنته ، كي يتبين بأي طريقة يمكن له أن ينتج شيئاً آخر . لقد دقق الكاهن في العالم المثالي كي يرى إن كان يجد فيه ما تتوق إليه نوازعه الخلاقة ، أو على الأقل ، كي ينقل إليه هذه النوازع والأهواء . فالماركسية في شكلها الفكري لم تكن خطوة من الاشتراكية المثالية إلى الاشتراكية العلمية ، بل كانت خطوة من الاشتراكية إلى دين اشتراكي ، وتدبيراً في اقتناع المؤمن بأن الكون نفسه سيولد المجتمع الشيوعي الجديد .

أما هارولد لاسكي فيؤكد بأن الشيوعية شقت طريقها بمثاليتها وليس بواقعيتها ، بوعودها الروحية وليس بإمكاناتها المادية .

لايجد مانهايم في دراسته القيمة حول " الإيديولوجية والطوبى" أي فرق في طبيعة الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، لأن كليهما في رأيه يعبر عن تفكير مثالي .

تطلعت الماركسية إلى التجربة لتأكيد وتبرير الأحكام والفرضيات التي جاءت بها ، لا لامتحان الأحكام تلك ؛ وإننا لنفتش عبثاً في " الكتب المقدسة " عن أي دليل أو مقياس يحدد البرهان الذي يمكن للماركسيين أن يقبلوه كنقض ممكن لعقائدهم . ولكننا ، بدون أي مبدأ عما يمكن أن يشكل نقضاً لأي نظرية من النظريات ، نبقى دون مفهوم واضح عما قد يكوّن تصديقاً لها .

تجدر الملاحظة هنا لأن هناك كثيرين يرون أن اتجاه عدد كبير من المفكرين إلى الماركسية وقدرتها على جذب الكتّاب والأدباء ، على نقيض المسيحية مثلاً التي قاومها الفلاسفة والمفكرون عند ظهورها ورأوا فيها تعبيراً شاذاً عن الطبقات الدنيا ، أمر يعود إلى العنصر العقلاني فيها . ولكنه تفسير غير مقنع .

لقد تعرضنا لهذه الناحية في فصل سابق ، وبإمكاني هنا الإضافة بأنه إن كان المفكرون قد أعطوا ولاءهم للماركسية بدرجة لا نجد شيئاً يماثلها في المسيحية عند ظهورها ، فذلك يعود إلى أسباب عديدة ، أهمها عدد المفكرين الذين يتجاوز بمئات الألوف من المرات عددهم آنذاك ، وانتشار الثقافة انتشاراً عمّ المجتمع كله ، وزوال الحواجز والمراتب الاجتماعية والهيارارکية الارستقراطية السابقة ، وانتشار الأفكار الديمقراطية الحديثة . هذه الأسباب جعلت من السهل على المفكر الحديث أن ينفتح للمفاهيم الماركسية . المفكر الحديث مفكر دون

جذور تربطه إلى تربة معينة ، والأسباب المتقدمة حوّلته إلى كائن يفتش عن جذور.

ونجد، من جهة أخرى ، أن القابلية على جذب المفكرين والفلاسفة لم تقتصر على الماركسية ، بل نراها في الكنيسة الكاثوليكية في العصر الحديث ، على الرغم مما أصاب الدين من انحلال وانهيار . فمن "هجرة " شليجل ومائة مفكر الماني إليها في القرن التاسع عشر، إلى هجرة مفكرين آخرين في القرن العشرين من أمثال مارسال وبردیایف وماريتان وجرين ، نرى أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تنال حظها أيضاً في جذب المفكرين .

لم تكن النازية أيضاً قاصرة في هذا الشأن . فقد جذبت هي الأخرى المفكرين بالمئات والألوف على الرغم من أنها كانت أكبر رفض ايديولوجي ظهر في القرن العشرين ، ضد التراث الغربي الحديث الذي أكد العقلانية والفردية والعلمية .

تُعيد هذه الظاهرة ذاتها بالنسبة لفلسفات حديثة تنقض أو تتجاوز العلمية والعقلانية . فمن البراجماتية إلى الفرويدية ، ومن البرجسونية إلى الوجودية ، نجد أن المفكرين والفلاسفة لا يترددون عن منح ولائهم لمذاهب من هذا النوع .

لا ترجع الظاهرة إذن إلى علمية الماركسية ؛ والجواب الماركسي نفسه، في أحد عناصره ، على الأقل ، يبرر ذلك إذ يجعل فكر المفكر يرجع إلى وضعه الطبقي ، أي إلى عناصر نفسية تنمو من هذا الوضع وليس من عقلانية محضة .

إن الأسباب ترجع ، في الواقع ، إلى خصائص تتجاوز العلمية والعقلانية . لا شك أن تأكيد الماركسية على " علميتها " كان سبباً أساسياً ، ولكنه يعجز عن تفسير هذه الظاهرة التي نجد تفسيرها في ترجمة عامة كلية لمظاهر الاجتماع والتاريخ . كانت هذه الترجمة ترجمة حية ، وهذه ميزة كل ايديولوجية انقلابية ، لأنها كانت تعبّر من وجهة معينة ، عن واقع يحياه الفرد ويعانيه في هذا العصر، فتفسر الوضع العام الذي يُحيط به ؛ فإن كنا نجد فيها لغة علمية تؤكد الاسلوب العلمي ودور العلم في تحرير الإنسان ، فإننا نرى فيها أيضاً لغة اسطورية دينية ، لغة تمزج بين المنطق والصوفية . كان روح العصر العلمي يترك المفكرين والفلاسفة ، بعد أن يحررهم من التقليد ، في عالم "جاف" دون حياة أو قصد أو حل نهائي . رغبت الحركات الايديولوجية السياسية التي نشأت في القرن التاسع عشر، في أن تعالج هذا الوضع أو الفراغ الذي تركه ظهور العلم والصناعة آنذاك ، فدعت إلى حل إنساني ، ولكن دون اعتماد تام على منطق العلم ، كاعتماد الماركسية ، مما يكوّن القوة الأساسية التي تتغلغل إلى كل مناحي الحياة . بيد ان الماركسية فعلت ما لم تفعله هذه الحركات . فقد مزجت بين اللغة الإنسانية واللغة العلمية ، وجعلت من مثلها وقيمها تعابير حتمية عامة تسود التاريخ والاجتماع ، وبذلك كان باستطاعتها أن توسع نطاق تفسيرها لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وتجعله أوسع من أي شيء جاءت به الحركات الأخرى .

هذا التفسير الشامل للوضع الإنساني في أدوار انتقالية كهذا الدور هو أهم ما ينزع إليه الفرد. وجد الفرد فيه لغة غيرمنفصلة عن اللغة التي أصبحت تحيط به من كل جانب ابتداء من القرن الثامن عشر، ووجد تبريراً يبرر وجوده ومقاصده إذ يجعل التاريخ نفسه يتجه بقوانينه في خدمة هذه

المقاصد . ولكن وراء ذلك يكمن شوق المفكر الملحّ إلى تفسير كلي لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وبالأخص إلى حل إنساني يعطي وضع الإنسان قصداً معيناً.

كان هذا المضمون الميتافيزيقي من الفروق الأساسية التي فصلت بين ماركس وباكونين والفوضويين الذين حاولوا دائماً أن يرفضوا كل موقف ميتافيزيقي ، فكروبوتكين ، وكان هو أيضاً رجل علم ، رفض الماركسية في ناحيتها الاقتصادية والفلسفية ، لأنه رأى أنها استدلالية وميتافيزيقية تجهل أساليب العلم ؛ وباكونين كان دائماً يهاجم ماركس بسبب " جنونه النظري المستمر " ولكن من المؤسف أن نعلن أن الوضع الإنساني يولّد دائماً في الإنسان ميلاً إلى هذا النوع من الجنون النظري ، وأن المواقف الفكرية التي باستطاعتها التي باستطاعتها أن تسود الوضع يجب أن تعلو دائماً إلى هذا الموقف النظري .

يقابل جاك ماريتان بين البورجوازية في فرديتها والماركسية ، فيرى أن الثانية تنطوي على ميتافيزيق لا يميز الأولى ، يجعل منها فلسفة أعلى ، وإن كان ميتافيزيقياً خاطئاً . فهو يرى في النقد الماركسي للاقتصاد والنظام الرأسمالي ولنتائجه على الحرية الانسانية وعلى الثقافة نوراً بارقاً من الحقيقة ، ولكنه يندب الأساس الميتافيزيقي للماركسية الذي يبرز، بصورة خاصة في إلحادها ، لأنه يؤله الإنسان الجماعي ويجعل جميع مقاصده أهدافاً تاريخية اجتماعية طبيعية .

تزعم الماركسية أن الشيوعية التي تنادي وتبشر بها لا تستوحي الشيوعية التي كنا نراها في الماضي ، كشيوعية بابوف مثلاً ، لأنها كانت تبرز

من مبدأ الحقوق الطبيعية ، بينما هي تلغي هذا المبدأ وتركز شيوعيتها على التطورات الموضوعية في صعيد الانتاج الاقتصادي .

ولكن ماركس يتكلم دائماً عن جوهر الإنسان أو الجوهر الإنساني ، حتى إننا نستطيع القول بأن جميع فكره ينبثق من هذه العبارة وأن المجتمع الشيوعي اللاطبقي الذي أراده ليس سوى وضع يُرجع الإنسان الى نقاء جوهره . فالشيوعية هي وضع يستطيع فيه الإنسان أن يكشف عن جميع امكاناته ، وعن جميع كفاءات طبيعته ؛ إنها الإنسان الذي يتحقق في جميع امكانت النوع الانساني ، أو الإنسان الذي يطابق ويوافق جوهره الإنساني .

لم يكن المفهوم الاقتصادي من صنع ماركس ، وكذلك لم تكن المادية أيضاً من خلقه. لقد وجد الاثنين في المجتمع الرأسمالي البورجوازي ، الأول في القرن التاسع عشر ، والثانية في القرن الثامن عشر . ولكن ماركس حوّل المفهوم الاقتصادي المادي إلى مفهوم ميتافيزيقي استقى منه مفهوماً أخلاقياً وطابعاً دينياً ، وأنشأ عليه رسالة خلاص تشمل الإنسان ككل . ترتبط القيم الماركسية مثلاً بمبدأ الصراع الطبقي وتبرز ، في الواقع ، عليه . ولكن المبدأ ذاته كان مبدأ " اكسيولوجياً " (Axiologica) أو قيمياً ، لأن التمييز بين البروليتاريا والبورجوازية هو تمييز بين الخير والشر . حاول ماركس دائماً في فكره الواعي أن يكون لا أخلاقياً ، ولكن تعاليمه في الصراع الطبقي والمجتمع اللاطبقي تعاليم اخلاقية صرفة . يشكل الاستثمار في نظره الخطيئة الأولى الكبرى التي تكمن وراء المجتمع الإنساني ؛ فأراد إعطاءه صفة اقتصادية محضة ، ولكن يستحيل ذلك من ناحية فلسفية ، إذ من الواضح أن مبدأ الاستثمار هو مبدأ أخلاقي .

يؤكد كامو المطالب الأخلاقية التي تؤلف أساس الحلم الماركسي، ويرى أن عظمة ماركس تبرز فيها وليس فيما زعمه من علمية .

اعتبرت الماركسية ذاتها مذهباً علمياً ، وانتقدها النقاد على هذا الأساس في أول الأمر . إن الكثيرين من أمثال سومبارت في المانيا ، وكروشه في ايطاليا عالجوها هكذا أيضاً . فسومبارت قابل بينها وبين ما أسماه بالاشتراكية الأخلاقية ، وقال بأنها تتميز عن جميع المذاهب الاشتراكية الأخرى باتجاهها اللا أخلاقي ، وينقضها لأي موقف اخلاقي . أما كروشه فقد أفرغها أيضاً من كل قضية أخلاقية .

كتب كاتوسكي ، الماركسي الألماني وفيلسوف الاشتراكية الديمقراطية الألمانية ، بحثاً حاول فيه أن يضيف إلى الماركسية المثال الأخلاقي الذي يجب أن يكافح العمال في سبيله ؛ وهو إن صنع ذلك فلأنه رأى أن الماركسية تعني الكشف عن بعض الاتجاهات التاريخية فقط ، وأنها لا تحكم إن كانت نتيجة هذه الاتجاهات المحتومة أمراً يجب على العمال أن يتشوقوا إليه أم لا .

تغير هذا الوضع في أواسط هذا القرن . فالدراسات التي ظهرت وتظهر عن الماركسية ، تكرر باستمرار بأن الماركسية هي أولاً سيستام اخلاقي ، وأن صحتها تتشأ أو تفشل على الصعيد الأخلاقي ، وأن "رأس المال " هو في الواقع، ليس دراسة اخلاقية بل دراسة ميتافيزيقية .

يدل المضمون الميتافيزيقي في الماركسية على ذاته بشكل خاص في الموقف الذي يتمسك بصحة الماركسية أو يقول بها ، على الرغم من فشل قوانينها في الكشف عن المستقبل . إن جورج لوكاس ، ويُعتبر أكبر شارح أو مترجم للماركسية ، يقول في هذا الصدد : " لنفرض جدلاً أن الدراسات

والاكتشافات الحديثة برهنت دون أي شك أبداً أن الوقائع بينت على خطأ كل تأكيد ماركسي عن المستقبل ؛ يستطيع كل ماركسي حقيقي في وضع كهذا أن يعترف بدون تردد أو شرط بالنتائج الجديدة ، وأن ينكر جميع نظريات ماركس وقوانينه بدون أن يتنكر بذلك لماركسيته الأصلية دقيقة واحدة . إن الإصالة الماركسية لا تقوم في اعتراف لا انتقادي للنتائج التي توصل إليها ماركس، ولا تعني أيماناً بتلك النظرية أو هذا القانون ، وليست ترجمة كتاب مقدس . الأصالة في قضايا الماركسية ترجع بشكك تام إلى المنهج . إنها الاعتقاد العلمي بأن الماركسية الديالكتيكية هي المنهج الصحيح في إجراء أي بحث أو دراسة علمية ، وأنه لا يمكن إنماء هذا المنهج وتعميقه واستمراره إلا في المعنى الذي أعطي له من قبل مؤسسيه ، ماركس و أنجلز . قادت جميع المحاولات في تجاوز هذا المنهج أو في تصحيحه ، وستقود دائماً إلى مواقف سطحية تافهة وغير منسجمة .

نرى هنا صورة واضحة عن المضمون الميتافيزيقي . يعبّر لوكاس ، في الواقع ، عن موقف جميع الذين يؤكدون الناحية الفلسفية في الماركسية . إنه موقف يتمسك بمنهج فلسفي على الرغم من فشل جميع نبوءاته ، ويجد صحته في ذاته ، ويأبى الاعتراف على الوقائع . فهو موقف يخرج ، في الواقع، عن التاريخ لأنه يرفض أن يكون لمجرى التاريخ وأحداثه أي أثر في تحديد صحته . تبرز صحة أي نظرية علمية أو منهج علمي في القدرة على تفسير الواقع ، أو على تفسير نطاق منه ، فإن فشلت النظرية أو أخطأ المنهج ، وجب علمياً إهمالها والتطلع إلى نظرية أخرى أو منهج آخر .

كان بارنشتاين ، وهو من كبار الماركسيين ، أول من قام بتصحيح عام للماركسية على ضوء التطورات والأحداث الحديثة التي لم تنسجم معها ،

فرأى أن الماركسية تنبأت بزوال الطبقة الوسطى ، وبازدياد حدة الاستثمار الرأسمالي ، وبتضاعف شدة النضال الطبقي الخ... وإن هذه النبوءات كانت خاطئة ، فأراد البرهان على ذلك وتطوير الماركسية تبعاً لتلك النتائج . لقد رأى أن جميع النبوءات الخاطئة تعود إلى تركز ديالكتيكي على التناقض ، فأطلق على المنهج الهيجلي الديالكتيكي اسم " شرك وأحبولة " استطاع بارنشتاين أن يحقق ذلك لأنه اتبع منهجاً تجريبياً ، ولكنه لو اتبع طريقاً فلسفياً لكان تمسك بصحة المنهج الماركسي المطلقة وأهمل ما يناقضها من تطورات وأحداث . لذا، لم يكن من الغريب أن تثور ثائرة الماركسيين ضده ، لأن الماركسية تتركز في مضمونها الميتافيزيقي أولاً ، والديالكتيك هو سدى المضمون ذاك . حدّد أنجلز، مثلاً ، الديالكتيك بأنه علم يدور حول القوانين العامة التي تسود حركة ونمو الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر ؛ والماركسية السوفياتية فرقت بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ولكنها جعلت الثانية امتداداً للأولى . تعلن الماركسية في الواقع ، من جهة ، بأن ليس هناك أي حقيقة مطلقة ، وبأن جميع أحكام الخير والشر، والحق والخطأ هي أحكام نسبية وخاصة ، ولكنها، من جهة أخرى ، تزعم أنها اكتشفت الحقيقة المطلقة حول معنى التاريخ وسيره.

***

يتكلم كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، كهوايتهد وباكر مثلاً ، عن مناخ الرأي أو "المناخ الفكري " للافصاح عن المبادىء والفرضيات الأساسية أو الميتافيزيقية التي تسود دوراً تاريخياً ما ، وتحدد علاقات الفرد والمجتمع فيه . هذه المبادىء والفرضيات هي التي يتكوّن منها ما يمكن تسميته بالموقف الإيديولوجي العام ، وتفترض مرجعاً للفكر والعقل في وضع تاريخي معين . إن عقلانية أو منطق فلسفة أو مذهب ما أمر يعتمد على فلسفة الحياة التي توّلد

الجو العقائدي السائد ، وقبول او نقض أي فكرة او مبدأ يتم على ضوء علاقته مع فرضيات هذا المناخ ومسلماته وعناصره .

ترتبط كل ايديولوجية انقلابية ، تظهر في العصر الحديث إذن ، بمناخ فكري فلسفي عام يتكون منه هذا العصر . يتميز هذا المناخ بموقف علمي يسوده ، ولذا فإن الايديولوجية تجد نفسها مضطرة للرجوع إلى وقائع وأحداث تجريبية ، وإلى منطق علمي . هكذا لم يكن غريباً أن نرى جميع الايديولوجيات الانقلابية التي ظهرت في العصر الحديث تزعم أنها تنشأ في هذا المنطق ، وأنها ترجع إلى وقائع العقل والعلم والتاريخ والاجتماع . ولكن هذا لا يعني أن المعرفة التجريبية تستطيع أن تصل في ذاتها إلى بناء ايديولوجية انقلابية . فهي تستطيع أن تبرهن على هذه الايديولوجية أو على تلك الحقائق ولكنها لا تستطيع أن تكشف عنها أو تقود إليها . فالوقائع تحتاج إلى وحدة كي تجد معنى ، وتجارب الإنسان في ذاتها لا توفر أو تعلن عن أي رابطة بينها . إن الايديولوجية الانقلابية وحدها تستطيع أن تحقق ذلك ، وتحليل هذه الايديولوجية يحتاج إلى نوع آخر من الناس غير النوع الذي يجمع الوقائع والأحداث ويحقق فيها . هو المفكر الانقلابي والفيلسوف الخلاق الذي يحسّ التاريخ إحساساً عميقاً عن طريق انقلابيتة ، فيلتمس عفوياً ووجدانياً القوى العاملة فيه. لا يستطيع المفكرالذي يهتم بالوقائع فقط أن يرتفع إلى صعيد الخلق الايديولوجي الانقلابي ، أو الخلق الفنسفي الصحيح . يسود هذا النوع من المفكرين في الادوار الثابتة ، الادوار التي لا يستطيع أو لا يهتم بها المفكر ، بإثارة الشك في شرعية المذهب المتبع. تعطي هاته الأدوار الأولوية لهذا النوع من المفكرين ، فوجودهم إذن يدل في ذاته على تقليدية الدور وجموده . أما الأدوار الانتقالية فغنها تفرض نشوء النوع الأول ، النوع الذي يتجاوز الوقائع والأحداث في

واقعيتها الصرفة ، فيحاول ان يكشف عن منطق الأحداث ككل . هنا فقط يبرز المفكر الانقلابي .

ولكن بما أن الايديولوجية الانقلابية في طبيعتها المحضة ، في فرضياتها الأولى التي تتكوّن منها والتي تحدد موقفها الأساسي حول طبيعة المجتمع والتاريخ والكون . أمر لا ترتكز عليه التجربة ، وتفترضه افتراضاً ولا تبرهن عليه تجريبياً ، فإن القول يصح بأن جميع الأدوار التاريخية التي تتميز بشخصية معينة هي ادوار ذات قاعدة ميتافيزيقية . أما القول بأن العقل البدائي أو عقل العالم القديم أو القرون الوسطى مثلاً هو عقل ميتافيزيقي ، وأن العقل الحدبث أو عقلانية القرن الثامن عشر يمثلان دوراً تاريخياً ساده العقل ، فقول ينطوي على مغالطة . نشأت جميع هذه الأدوار في فرضيات أساسية لا يرتكز عليها برهان أو تجربة ، كانت كلها في مراحلها الديناميكية الحية أدوار إيمان . أعلن العقل الحدبث عن ذاته كقوة ضد الإيمان وضد الميتافيزيق ، ولكنه كان ، في الواقع ، يبرز من فرضيات ميتافيزيقية جديدة ، وولّد أشكالاً من الإيمان لا تقل عن أي أشكال رافقت مواقف ميتافيزيقية أخرى .

تتجاوز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في مقاصدها وفرضياتها الموقف العلمي والمنهج الموضوعي التجريبي . غير ان العلم الذي يحالو بطرقه تطبيق المقاصد والفرضيات والتدليل عليها والدفاع عنها . قد يكون هناك سبب معقول لكل شيء في الايديولوجية ولكن ذلك لا يعني أن كل شيء فيها ينسجم مع العقل أو مع البرهان العلمي . يستطيع الفكر العقلاني الصحيح أن يدرك منطق الفكر اللاعقلاني ، ولكن الفكر اللاعقلاني لا يستطيع أن يفهم موقف الفكر العقلاني الانتقادي .

الايديولوجية الانقلابية هي العمل في العالم وعلى العالم ، وعمل كهذا يعني الخروج من الذات إلى العالم ؛ لهذا ، فإن قضية " علمية " أو " عقلانية " أي ايديلوجية في ذاتها ، كوحدة قائمة على حدة ، منفصلة عن العالم ، مستقلة عن علاقتها به ، هي مسألة " لفظية " مجردة يمكن الاستغناء عنها تماماً بدون أن يتأثر الإنسان ، أو موقفه ، أو فكره ، أو وضعه الإنساني بذلك . فقيمة الايديولوجية تبرز في قدرتها على سيادة العالم الخارجي وضبطه وإعطاء الفرد معنى لحياته وعلاقته بالعالم ذاك ، فإن نجحت كانت عقلانية ، وإن فشلت كانت لا عقلانية .

تعبّر الماركسية عن هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية خير تعبير . ونظريتها في المعرفة تقرر أن المعرفة هي للعمل وتنتهي في العمل ، وأن العمل يعني تجاوز الذات إلى العالم . كان ماركس لذلك يؤكد بأن " المشاحنة حول حقيقة أو خطأ الفكر المنفصل عن العمل هي مسألة مدرسية صرفة " ، وانجلز يكرر بأن نجاح عملنا هو الذي برهن على انطباق ادراكنا وتوافقه مع الطبيعة الموضوعية للأشياء الخارجية . " فالعمل " يجب ان يكون في رأيه " القياس الول والأساسي " لنظرية المعرفة " .

قرر فرويد بأنه إن كانت فكرة ما ، تلبي أو تعبر أو تحقق عاطفة من العواطف ، فإن ذلك لا يعني أنها فكرة خاطئة ؛ ورأى فروم أن هناك أفكاراً صحيحة عديدة توصل إليها الإنسان لأنه أراد أن تكون الفكرة صحيحة ، فأكثر الاكتشافات الكبيرة كانت نتيجة مصلحة في وجود شيء صحيح .

لم يصل الفلاسفة والمفكرون الانقلابيون الذين سادوا الفكر الإنساني ومواقف الإنسان العقائدية إلى فكرهم عن طريق تجريبي محض ، جمعوا فيه

واقعاً بعد آخر وانتهوا إلى فكرة عامة . لقد تميزوا ، إلى جانب ذلك ، بقابلية خاصة في الكشف مباشرة عن حقيقة فلسفية أو ايديولوجية يتمخض عنها منطق عصر أو دور ما ، وحاولوا بعد ذلك إعطاء هذه الحقيقة الحجج والوقائع التي تسبغ عليها أساساً قوياً تستند عليه ؛ إن الدور الذي يلعبه الحدس ليس في الفلسفة فقط ، بل في الاختراعات العلمية ذاتها أمر لا شك فيه ، وإن كان يأبى التفسير أو الإيضاح العلمي . تطالعنا هنا الخاصة الأولى التي تميز الخلاق أو العبقري المبدع .

إن كانت الايديولوجية صحيحة فإنها تمكن الإنسان من العمل بنجاح في الخارج ، وتساعده على سيادة الخارج ايضاً ؟ وان كانت لا تمثل الواقع أو الاتجاهات والقوى التي أخذت تسوده فإنها تفشل في تحقيق ذلك ، وقد تؤدي إلى كارثة ، فإن كانت من النوع الأول ، فهي لا تحقق فقط سيادة الإنسان للخارج ، بل تغير وتحول الخارج ذاك ، تحويلاً يولد بدوره قوى ووقائع جديدة تفرض ، في المدى البعيد ، تغيير الإيديولوجية واستبدالها بأخرى تعكسها وتمثلها .

فطالما أن هناك حساً حياً بالمشاركة في الايديولوجية ، وطالما أن هذه الايديولوجية قادرة على توليد المشاركة تلك وموافقة الأحداث الفردية بالأحداث العامة ، وطالما هي قادرة أن تعطي الفرد اعتزازاً بها ، وتوجيهه توجيهاً منسجماً فعالاً يعطي الحياة شعوراً بقيمة الحياة ومعناها ، وطالما أنها تستطيع أن تمنح أحداث الحياة ووقائعها انسجاماً معقولاً . وهي تستطيع ذلك طالما أن القوى العاملة في التاريخ باقية دون تغيير جذري ، فإنها لا تتأثر من طبيعتها الميتافيزيقية ومن متناقضاتها أو تزوير الواقع ، ولكن عندما تعجز عن ذلك فإن جميع ما فيها من متناقضات وتباين وتجنّ على الواقع ، يظهر بارزاً للعيان.

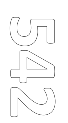
تميل وقائع التجربة التاريخية بوضوح إلى التدليل بأنه عندما تحدث تطورات تجعل الايديولوجية تقف في طريق حياة أفضل ، او قوى جديدة تؤكد ذاتها، أو وجود أكثر معنى ومغزى ، فإنها تختنق تدريجياً ومن ثم تموت . يتضح ذلك في جميع الايديولوجيات التاريخية ، والعصر الحديث لا يزال يعطينا صورة بارزة عنه، من المسيحية والبروتستانتية إلى الليبرالية والاشتراكية . تعاني التراكيب الايديولوجية التقليدية التي سادت آسيا الآن المصير ذاته من تقلص ، وانهيار، و موت ، بعد أن عاشت قروناً طويلة تسود الواقع وتخلقه في صورتها .

هناك كثيرون من علماء الفيزياء وفلاسفة العلم يطبقون المفهوم ذاته على العلوم الطبيعية ، فيقولون بأن العلم ليس عرضاً صحيحاً حقيقياً للعالم الموضوعي ، بل هو دليل يقود الإنسان فقط في فوضى الوقائع الطبيعية المعقدة .

فعندما نؤكد أن هذا أو ذاك الشيء يتميز بقيمة ما ، فإننا نعبر، حسب قول راسل ، عن عواطفنا ذاتها وليس عن واقع يستمركما هو ، حتى وان تغيرت عواطفنا . ولكن بما أن عواطفنا ترتبط بوضع إنساني معين ، وبما أن استمرارها بشكل معين يعتمد على استمرار تركيب هذا الوضع ، فإنها تتغير بشكل آلي عندما ما تتغير عناصر التركيب والقوى العاملة فيه ، وبالتالي تتغير الأشياء التي تعطيها قيمة في الحياة . لهذا ، يستحيل على الايديولوجية أن تستمر بعد ان يتغير التركيب الاجتماعي الفكري الذي رافقها عند ظهورها الأول .

***

كانت النظريات التقليدية في دراسة عقل الإنسان تلقي وقائعها الأولى في أفكار الإنسان عن ذاته . ولكن هناك موقفاً جديداً أكد نفسه ابتداء من هذا



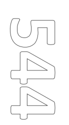
القرن ، وعبّر عنه اسبينوزا منذ مدة طويلة عندما قال : " إن ما يقوله بولس حول بطرس يجعلنا نفهم بولس أكثر من بطرس" . هذه العبارة لها صلة وثيقة بما أكده فيما بعد مفكرون كثيرون من أمثال جايمس وفرويد ، من أن الأمور المهمة في حياتنا تحدث وراءنا ، أي بطريقة شعورية لا واعية ، وأن أفكار الناس الواعية تعتمد على هذه المشاعر اللاواعية . أصبح الموقف ، في الواقع، موقف السيكولوجيا والعلوم الاجتماعية الحديثة . من أهم المشاعر والعواطف التي تحدد فكر الإنسان وسلوكه ، نجد نزوعه إلى اعطاء معنى لعلاقته مع الحياة . لهذا ، فإن قوة الايديولوجية الانقلابية لا تبرز في عناصرها العلمية أو الموضوعية ، بل في قدرتها على إعطاء معنى للحياة ، وعلى العمل بشكل يعطي مغزى وقيمة لتجارب الفرد اليومية ، وعلى تفسير الوضع الإنساني بشكل يسبغ على معاناة الفرد لتغيرات وتحولات وأوضاع هذا الوضع وأحداثه الجارية صفة معقولة . فمهما انطوت عليه الايديولوجية من طبيعة ميتافيزيقية، ومن تزويرللواقع ، ومن عنصر اسطوري ، فإنها تستطيع أن تؤكد وجودها كحقيقة تعطي معنى للإنسان ووضعه ، إن هي استطاعت أن تحقق ما تبديه بفاعلية حازمة . أما السبب الأول الذي يعطي الايديولوجية فاعليتها ، فإنه يعود إلى قدرتها على الارتباط بأحداث ووقائع دور معين من التاريخ ، والتعبير عن الاتجاهات الرئيسية التي تبرز في هذا الدور، أو المنطق العام الذي يسوده . فعالية الايديولوجية تستمر لذلك ، حتى تبرز قوى جديدة لم تكن بين القوى التي عبّرت عنها .

يؤكد بعض المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، كدي مان وكروبر، في دراساتهم عن الأزياء وكيف أنها تتبع في تحولاتها حركة محددة منظمة ، بأنه لا يمكن الكشف عن أسباب التحولات الموزونة عن طريق العلم ، وأن الشيء

الوحيد الذي يمكن الوثوق منه هو أن أهم هذه التحولات تتم في قطاع اللاوعي من الحياة الشعورية ، وأننا لا نستطيع تحديد الأدوار التاريخية ونماذج الأزياء التي ترافقها ، إلا كما نفعل في تمييز الأفراد ، أي بالرجوع إلى الشكل الخارجي وليس إلى قياسات عضوية أو تحاليل كيماوية وتحديدات مجردة .

ينطبق الشيء ذاته وإلى حد بعيد ، على الايديولوجية الانقلابية أثناء ظهورها ، وعند انهيارها أو موتها . أن التحولات التي تحدث تدريجياً وفي منطقة الشعور واللاوعي هي التي تهييء وتوجه وتكمن وراء تحولات الايديولوجية . إن هيجل نفسه ، أحد فلاسفة العقلانية المثالية الحديثة ومؤسسيها ، كتب في " فلسفة التاريخ " بأن نظرة واحدة نلقيها على التاريخ تقنعنا بان أعمال الناس تبرز من حاجاتهم ، ومشاعرهم ، وأ مزجتهم وميولهم ، وتولد فينا الاعتقاد ،بان الحاجات والمشاعر والمصالح هي ينابيع السلوك الوحيدة . لا تكوّن المشاعر والمقاصد والأهواء ينابيع السلوك الفعّالة فقط ، بل تبدو قوتها آيضاً في أنها لا تحترم أياً من الحدود التي تنشئها العدالة والأخلاق ضدها ، وفي أنها تتميز بتأثير مباشر على الإنسان في تحريره من النظم الاصطناعية المعقدة التي توحي بالنظام والانضباط الشخصي والقانون والأخلاق.

الفكر والشعور يتداخلان في كل موقف إنساني ، ومن الغريب حقاً أن يزعم أحد أن هناك فلسفة واحدة تكوّنت ونمت بدون الاعتماد على عنصر ذاتي، بدون إيمان ، أمل ، ثقة ، خوف أو مفاضلة شخصية . فوراء كل فلسفة أو تقدم علمي اعتقاد افتراضي بأن الحقيقة تظهر في اتجاه معين دون الاتجاهات الأخرى ، هناك وليس هنا . كل فكر أو مذهب هو مزيج لا يمكن التمييز فيه بين العاطفة والعقل ، وعندما ندرسه لا نكون ندرس شيئاً عقلانياً أو لا عقلانياً،

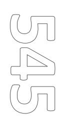


بل موقفاً انسانياً يندمج فيه التفكير المنطقي بالعاطفة . المخرج الوحيد من هذه المواقف الافتراضية أو، كما يقول جايمس ، من الإيمان ، هو في الشلل أو الفراغ الفكري ، لأنه يستحيل علينا ، في الواقع، أن نحيا أو نفكر دون نوع أو درجة ما من أنواع ودرجات الإيمان . فالأسباب التي نقدمها تبريراً لأعمالنا هي دائماً أقل من مشاعرنا وعواطفنا .

قد يكون العقل والشعور عدوين ، ولكن لا يستطيع أحدهما أن يحتفظ بذاته بدون الاعتماد على الآخر . فاللاعقلاني يطلب عقلنة موقفه ، والعقلاني يستطيع أن يعمل فقط عندما يعتمد بعض العواطف أو درجة من الإيمان بما يعمل أو بما يجب أن يعمل . إن النتائج المنطقية لعقلانية محضة هي الانتحار؛ حاول شوبنهاور جهده إيضاح هذه الناحية ، كما حدّد كيار كجارد ذلك بوضوح، عندما كتب بأن نتيجة وجود الفكر المحض هي الانتحار، ولهذا أعلن بأنه لا يمجد الانتحار بل يمجد الشعور .

لهذا تجد كل ايديولوجية انقلابية نفسها مدفوعة دفعاً آلياً إلى فرضيات ميتافيزيقية ، ليس فقط لأن دورها يبرز في تفسير علاقة الإنسان بالحياة تفسيراً شاملاً عاماً ، بل لأنها امتداد لعواطف إنسانية أساسية تعمل في القطاع الشعوري اللاواعي من الإنسان ، فتدفعه إلى تلمس هذه التفاسير النهائية التي تبرر وجوده وأهواءه ومنازعه الأساسية في الحياة .

فلو سألنا ، على طريقة هيوم ، رجلاً يمارس الرياضة البدنية ، عن سبب هوايته تلك ، فإنه يجيب بأنه يريد أن يحتفظ بصحته ، وإن سألناه حينئذ لماذا يُريد الصحة ، فإنه يُجيب لأن المرض مؤلم ؛ ولكن إن دفعنا السؤال خطوة أخرى وأردنا أن نعرف لماذا يكره الألم ، فإنه يستحيل عليه أن يعطي أي جواب.



وإن نحن سألنا ، على طريقة شوبنهور، أي إنسان لماذا يحيا ، فإنه يعطي جواباً مقنعاً طالما أن الجواب يرجع إلى أشياء نسبية ، فيقول مثلاً ، بأنه يحيا كي يحصل على هذا المركز أو يحقق هذه الغاية الخ... ولكن عندما يحاول أن يعطي جواباً يفسّر الحياة ذاتها وبالرجوع إليها ككل ، فإنه يعجز عن ذلك .

تلوح لنا هنا صورة عن الكيفية التي تجد فيها الايديولوجية الانقلابية نفسها مدفوعة إلى بعض الفرضيات الميتافيزيقية بسبب طبيعة الوضع الإنساني، وبسبب المشاعر الانسانية التي تكمن وراء السلوك الإنساني .

لا يقود الاختلاف في الحجة العلمية أو المواقف العقلانية إلى أشكال الصراع الايديولوجي العقائدي الذي يملأ التاريخ ، بل هو نتيجة هذا الصراع ، ويهظر في تبرير أشكاله . فعندما تكون هناك ، وراء سلوكنا ، قيم أو معتقدات عميقة ، أو عواطف ، و مشاعر قوية ، أو مصالح ومنافع أساسية ، يستحيل على أي شكل من أشكال الصراع أن يجد حلاً في التحليل المنطقي، أو في البحث التجريبي ، أو في البرهان العقلي . تقوم ههنا حدود العقل الإنساني في معالجة القضايا الإنسانية . إننا نستطيع أن نكشف عن القيم أو المشاعرأو المصالح عن معناها وعن نتائجها، فندل عليها ونبررها منطقياً وعقلياً ، ونعطيها على أساس البرهان ، ما نعطيها من أولوية . ولكن نجد أنفسنا في نهاية الأمر، لا نواجه إقناعاً أو اقتناعاً بل معركة حجج وبراهين. عندئذ نترك هذا الصعيد، صعيد البرهان المجرد والعقل، و ننتقل إلى صعيد الدعاية والتثقيف. وهكذا تتحول القضايا الفكرية إلى قضايا أخلاقية إنسانية ؛ ولكن القضايا الاخلاقية الإنسانية لا تلبث أن تتحول بديالكتيكها الخاص إلى قضايا

سلطة و قوة ، وهذه تتحول بدورها إلى قضايا عنف، لأن طبيعة السلطة والقوة تترسخ في العنف.

الحياد أمام هذه القضايا الاخلاقية الإنسانية الأساسية أمر مستحيل ذاتياً وخارجياً ، لأن العلاقات الاجتماعية الإنسانية التي تدخل فيها والتي تفرض ذاتها علينا تدفعنا إلى اتخاذ موقف ما تجاهها. قد يكون الحياد ممكناً لوكانت العلاقات ذات معنى مجرد محض ، ولكنها على العكس من ذلك ذات نتائج عملية حية في آي موقف نتخذه نحوها ، وبذلك تستثني الحياد .

عندما نقبل بعض الأفكار أو المذاهب لا نقبلها لأنها حقيقية أو واقعية أو علمية ، بل لأنها نافعة ، ولأنها تنسجم مع عواطفنا الأساسية واتجاهات وضع تاريخي معين . لم تجد هذه الحقيقة تعبيراً عنها عند فلاسفة كنيتشه وجايمس فقط ، بل تعلن تجارب القرن العشرين التي نشاهدها والعلوم النفسية الاجتماعية الحديثة عنها بوضوح وجلاء . الحقيقة هي ما يساعد في التعبير عن هذه المشاعر والاتجاهات الأساسية التي تسود الوضع الإنساني في مراحل معينة ، هي بكلمة اخرى، ما يساعد على الحياة والوجود .

يبحث رايشنباخ الفيلسوف العلمي ، في عرضه " للفلسفة العلمية " في الجذور السيكولوجية وراء أشكال المعرفة ومنها المعرفة العلمية ، فيعترف بالأسباب العاطفية التي تنشأ كقاعدة لها ؛ ثم يتابع فيقول بأن الحقيقة لا تشكل سلاحاً كافياً لإخراج الخطأ ، أو بالأحرى أن الاعتراف الفكري بالحقيقة لا يولد دائماً في العقل الإنساني ، القوة على مقاومة الجاذبية العاطفية العميقة التي ينطوي عليها نزوع الإنسان إلى التعميم والثقة .

يقرر ويليام جايمس بأنه يصعب الكشف عن واقع أو قانون واحد في العلم لا يكون نتيجة جهد يعبّر عن حاجة أو عاطفة إنسانية . فبدون ميل الإنسان إلى الكشف عز علاقات المظاهر التي تسود التاريخ والمجتمع والحياة والعالم . وعن انسجام عام في الأشياء التي تحيط بنا ، لما كان بإمكاننا أن نطوّر العم وننميه ، أو نصل إلى إيضاح وبرهان العلاقات المنسجمة .

هذا لا يعني أن الايديولوجية الانقلابية لا تستطيع أن تكون عقلانية أو علمية ، ولكن هناك جذوراً نفسية ترجع إليها بأشكالها العقلانية أو العلمية . إنها ، مهما أكدت على عقلانيتها وعلميتها ، تنشأ بقاعدتها الأساسية من قصد لا منطقي أو يتجاوز المنطق ، ومن مضمون ميتافيزيقي لا تصح عليه التجربة. إن كل ايديولوجية تكور عقلانية إن فهمنا من ذلك بأنها تستخدم العقل وتعتمده في ملاحظة الأشياء ودراستها . فعلى الرغم من ان الحقيقة النهائية أو الفرضيات الأولى التي تنبع الايديولوجيا منها هي غير عقلانية أو تجريبية ، فإن علاقة الانقلابي بها أو علاقتها هي بالواقع تتخذ شكلاً عقلانياً .

لم يكن هيوم يمارس رياضة فكرية أو لهواً فلسفياً في دراساته التي أراد أن يدل بها على قاعدة السلوك الإنساني اللاعقلانية . لقد كان ، على عكس ذلك . يريد ان ينقل إلى عصره اعتقاده الأليم بقصور العقل عن القيام كدليل للحياة بين الأكثرية الكبرى من الناس . فصاحب الإيمان الديني المعاصر كان ، في رأيه ، يعمل تبعاً لأهواء وحاجات ومدركات ، لا تختلف أساسياً عن تلك التي نجدها بين البدائيين الذين عانوا هذا الشعور . نرى هذا واضحاً جداً في المجتمعات " العلمية " الحديثة حيث نلمح الناس ، مثلاً ، يذهبون يصلون من أجل نزول المطر أو المزيد منه ، بينما نرى ، من جهة أخرى ، أن العلماء يُنزلون المطر بشكل اصطناعي .

أظن أن برادلي كان الفيلسوف الذي حدد الفلسفة بأنها إيجاد أسباب سيئة لما يؤمن به الإنسان غريزة وبشكل غير واعٍ . تشكل المواقف الايديولوجية التاريخ أو ، على الأقل ، شطراً كبيراً منه ، ولكن الموقف الايديلوجي يتجاوز البرهان الذي يمكن تقديمه من قبل أي مراقب فكري ، وهو إن تجاوز هذا البرهان فبسبب ما يجب ان يقدمه من تفسير عام للوضع الإنساني ، وبسبب مشاعر الإنسان الأساسية التي تأبى أن تعيش طويلاً دون تفسير من هذا النوع .

***

يتضح ذلك في سوسيولوجيا المعرفة التي تمثل فرعاً من السوسيولوجيا العامة يهتم بدراسة وتحليل الأوضاع الاجتماعية التي تنمو فيها الأفكار المختلفة ؛ فهي تمثل أيضاً نظرية في المعرفة ترفض الاعتقاد الكلاسيكي بأن هناك حقائق موضوعية حول القضايا والمظاهر الإنسانية . فالطبقات والمجتمعات المختلفة تضع نظارات خاصة على عقول أفرادها ، وتنظر إلى الأحداث من وجهة ضيقة ؛ والتجارب الاجتماعية التي تعانيها تصل بين كل منها وبين جزء يسير محدود من أحداث التاريخ والاجتماع ، ولهذا ، فهي عندما تفكر بالأحداث ، تعتمد على الأفكار التي تأخذها من الوسط الاجتماعي الذي تعانيه . التفكير الانساني هو واقع اجتماعي يستخدم لغة هي من نتاج اجتماعي ، ويتحرك في إطار نظري يخص جماعة أو مجتمعاً معيناً ، ولهذا، كان أي شكل من أشكاله متحيزاً وخاصاً لأنه ينطلق من قاعدة خاصة .

خسر المفهوم القائل بوحدة العمل الفكري الذي يرجع إلى نظرية أرسطو ، القائلة بأن معظم الفكر يبرز تبعاً لقوانين المنطق التي تطبق ذاتها

كقوانين الطبيعة ، وبأن جميع الكائنات الإنسانية تفكر بالطريقة ذاتها ، تبريره منذ مدة طويلة ؛ فمفكرون مختلفون في أدوار مختلفة يستخدمون عادة أساليب ومقاييس مختلفة . كان أول من ثار على هذه النظرية فرنسيس بايكون نفسه . فقد كتب بأن قوانين المنطق والتفكير الصحيح موجودة ولاشك ، ولكن الإنسان قد يرجع أو لا يرجع إليها ، وذلك يرجع إلى الأوضاع العاطفية التي تحيط به ، لأن الأفكار هي ستارات مسرحية تختبىء المشاعر والعواطف الشخصية وراءها. من هذا يتضح أن الفكر الحديث كان يعترف ، منذ عصر النهضة ، بأن المشاعر الإنسانية والميول الشخصية تقود الفكر وتبلوره. وجد هذا التحول تعبيره الأول في كتابات باسكال واسبينوزا . فقد أصبح من المعتاد اعتبار العقل، منذ هيوم ، بأنه عبد للعاطفة وذو دور يقتصر على تلبية الأهواء لا الحد منها فقط وضبطها . ثم منذ الحركة الرومانطقية ، أصبح من المعتاد أيضاً اعتبار العاطفة خاصة أساسية ، بل خاصة إنسانية أهم من العقل .

تعبّر الإيديولوجية الإنقلابية وما تولده من موقف ثوري عن قوى شعورية لا عقلانية وعن سيادة هذه القوى في التاريخ . يعبّر بُناتها ودعاتها عن تلك القوى في تركيب عقلي واضح الحدور العقلانية ، ويتبنون نظريات وفلسفات ومناهج ذات شكل عقلي لا جدال فيه . ولكن ذلك لا يغير من واقع الايديولوجية كظاهرة تدل ، في قواعدها الأولى ، على قوى شعورية عاطفية . فوراء كل إيديولوجية تكمن مشاعر وعواطف تحررها المرحلة الإنتقالية الثورية ، وتكشف عنها الإيديولوجية ، ومن ثم توجهها وتدير دفتها في وجهة أو قصد معين . يحاول دعاة الايديولوجية دائماً عقلنة العنصر العاطفي فيها ، وينجحون بذلك إلى حد بعيد ، ولكنهم يبقون أداة في يد هذا العنصر كقوة دافعة .

رأى لاروشفوكو في القرن السابع عشر ، أن الأخلاق لا تشكل محرضاً على السلوك بل هي نتيجة السلوك ؛ وبأن ليس هناك ، في الواقع ، مقاصد أخلاقية ، بلتفجرات عاطفية تبرر ذاتها فيما بعد ببعض الحجج والعقلنة .

كان الأثر الأول في ايديولوجية الانقلاب الفرنسي لروسو الذي أراد أن تتقدم العاطفة على العقل ، وليس لفلاسفة الانسكلوبيديا الذين بشروا بالعكس . رفض سان سيمون وأتباعه ، على الرغم من اعتمادهم على العلم والاسلوب العلمي ، أن يوصفوا بالعقلانيين أو بالعقلانية . أما السبب فيعود إلى اعترافهم بأن هناك قيماً ومواقف عقائدية عديدة لا تشتق من الأدلة العملية . ولهذا رأوا أنه من الخطأ إشادة نظام التربية الأخلاقية على العقل وحده . أما التفوق المزعوم للعقل فإنه يرجع في رأيهم إلى الخاصة الفردية في الحضارة الحديثة .

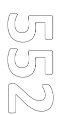
نجد هنا خاصة أخرى تردد ذاتها في جميع الايديولوجيات . وهي أن القوى الأساسية العميقة التي تولدها هي قوى عاطفية شعورية بدائية تتولد من تحولات لاواعية في نفسية الشعب والجماهير . ولكن المشاعر والعواطف تعقلن ذاتها في الايديولوجية الانقلابية التي تنبع من هذه التحولات النفسية التي تفرضها تحولات اجتماعية تاريخية تتراكم وتتكاثف عبر الوقت ، والتي تحاول أن تنسق وتوحد الحياة ، وأن تتخذ موقفها في قاعدة عقلانية تصبح صوتاً لها . كانت الايديولوجية الليبرالية مثلاً تبرر ثورات متعددة ، توحي بها وتلهمها ، ولكن الثورات كانت تقوم إثر تحولات نفسية عامة ، وتعبّر عن عواطف ومشاعر عميقة حادة تسود مجاريها . تهدف الإيديولوجية الشيوعية والانقلابات التي اعتمدتها أيضاً إلى تنسيق الوجود تنسيقاً عاماً منطقياً ، وإلى عقلنة الحياة بشكل تام يُخرج منها كل ستر أو لغز أو عنصر لا عقلاني . ولكنها نشأت من

مشاعر وعواطف ساعرة تحركت بحدّة بركانية . كانت الاييديولوجية في خدمة هذه الانقلابات والتحولات تساعدها في تحقيق ذاتها .

اعترفت النازية وأعلنت بأن الإنسان كائن لا عقلاني تسوده العواطف والغرائز، ولكنها هي الأخرى اعتمدت ايديولوجية حاولت أن تنسق فيها الواقع وأن تعقلن التاريخ والحياة وتخضعهما لمنطق موحد . لقد كانت ترى أن غايتها الكبرى هي في بناء علمي لمذهب يكون تمجيداً للعقل . كان ذاك من الأسباب التي جعلت النازية تخاصم الكنيسة والمسيحية إذ رأت فيهما ابتعاداً عن العلم وحقائقه .

كان المفهوم العقلاني يعتبر الإنسان كائناً يتجه تبعاً لأحكام الفكر، كائناً فاضلاً ، مسالماً، لا يعرف البغضاء ، يفيض بمحبة الغير ، دائم التفكير والعمل ، يستوحي المنطق والعقل . ارتكب الدور الحضاري الحديث خطأ فادحاً عندما اعتمد هذا المفهوم ، وآمن أن كينونة الإنسان الأولى تقوم في التفكير، أي أن علاقته الأولى والأساسية مع الحياة والأشياء هي علاقة عقلية . إن المشاعر لا تكوّن فقط أحد العناصر الأساسية في حياة الأفراد ، بل هي من أقوى القوى التي تسود التاريخ . تدل كل صفحة من صفحات الحياة الفردية والاجتماعية العامة بوضوح على سلطتها القاهرة . هذا الخطأ هو خطأ المثالية والعقلانية ، والأزمة التي نعانيها ترجع إليه بسهم وافر . لا يكوّن الفكر كينونة الإنسان ، ولا يرجع الإنسان بسلوكه إلى الفكر لأن الفكر اداة فقط ، أما كينونته فهي عمل وحركة وليست واقعاً معطى له كجسمه .

تعتمد القوة التي تميز الايديولوجية الانقلابية على المواقف ا لإرادية وأشكال الولاء العاطفي الحازمة . فكلما ازداد تأمل الإنسان وتفكيره في أسباب



حياته وسلوكه ، تخاذل عن القيام بالجهد الذي يفرضه عليه الوجود . ينحو نقاء الفكر باتجاه معاكس للنشاط وحيوية الإرادة . كان القديس انسالم يعبر عن هذه الخاصة ليس في الايديولوجية المسيحية فقط ، بل في كل ايديولوجية أخرى عندما قال : " إنني لا أحاول أن أفهم كي أؤمن ، ولكنني أؤمن كي أفهم " .

كان هوايتهد يعبر عن الموقف الفلسفي الحديث عندما جعل الفكرة الأساسية لكتابه " العالم والعلم الحديث " تشرح بأن تركيز اهتمام الإنسان على الفكر وحده يؤدي إلى البلبلة . كما وجدت الثورة ضد المواقف العقلانية صوتاً لها في كثير من الفلاسفة وكبار مفكري العصر الحديث . إن المجال لا يتسع هنا حتى للالماع إلى أفكارهم ؛ ولكن بإمكاننا القول بأن أولئك المفكرين اختلفوا كثيراً فيما بينهم ولكنهم على الرغم من ذلك ظلّوا متفقين في بعض النقاط الأساسية التي تناقض العقلانية أو الهيجلية التقليدية مناقضة عنيفة . فأولاها هي إيمانهم بأن العقل وحده لا يمكن أن يحل مشاكل العالم أو يعطينا مقاييس صحيحة في التمييز بين الخير والشر.

والثانية هي الاعتقاد بأن الكون ذاته هو كون لا عقلاني أي أن الواقع لا يخضع ولن يخضع أبداً لقوانين وقواعد منطقية محضة .

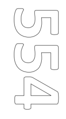
والثالثة هي الاعتراف بأن الإنسان كائن لا عقلاني في حقيقته الأساسية . والنقطة الأخيرة هي أن العمل السياسي يجب أن يعي هذه الحقائق ويتركز عليها .

تجدر الملاحظة هنا بأن الهيجلية نفسها ، على الرغم مما هو معروف عنها من عقلانية متكاملة ، تنطوي على جذور للمواقف اللاعقلانية ، لأن هيجل في فلسفته السياسية قال بأولوية الإدراك المدعوم بالحدس الروحي على

الإدراك المحض ، كما أنه أقام فرقاً بين ما أسماه بالعقل الواعي والعقل الخلاق أو اللاواعي ، واكد بأن جميع التطورات السياسية الحقيقية يجب أن تعتمد الثاني وليس الأول .

ينكر الفكر الفلسفي الحديث قدرة العقل الإنساني على تحقيق معرفة صحيحة عن الكون عن طريق التفكير المحض . فمنذ أواخر القرن التاسع عشر برزت ردة عامة ضد العقلانية عبّرت عن ذاتها في كبار مفكري العصر من أمثال شوبنهاور، ونيتشه ، وبرجسون ، وجايمس، وفابر، وكروشه، وديلسي ، وديكارت . ودركهايم ، ووالاس ، ومكدوجل ، و فرويد ، ويونج ، وتارد ، ولوبون، وسوريل وباريتو الخ ... وفي أهم المذاهب الجديدة كالمذاهب الحيوية، والارادية ، والبرجسونية ، والسلوكية ، والبراجماتية ، والسيكوأنليز ، والنقابية ، والوجودية . في السوسيولوجيا التي كشفت عن العنصر اللاعقلاني في السلوك الاجتماعي ، وفي السيكولوجيا الحديثة التي تنكر قدرة الفكر على أن يكون حراً في الوصول إلى أستنتاجات في معنى الخير والحق والفضيلة والحقيقة لا تتأثر أو تتحدد بعناصر لا عقلانية . إن نظرية اللاوعي تسود هذه السيكولوجية ، وهي تعني أن الخصائص الإنسانية الواعية تعود في حركتها إلى قوى تكمن وراء الوعي .

اهتم كبار مفكري العصر اهتماماً كبيراً بالمقاصد اللاعقلانية التي تكوّن جزءاً أساسياً أو الجزء الأساسي من السلوك الانساني . لقد كانوا يحيون في ظل هذا الاكتشاف ، اكتشاف اللامنطقي ، اللاعقلاني ، والبدائي ، بيد ان هذا لا يعني أنهم كانوا لاعقلانيين بشكل صرف . كان انشغالهم بالعناصر اللاعقلانية ذا غاية واحدة وهي كيفية سيادة هذه العناصر . ففي الكشف عنها والنزول إلى أعماقها ، كان هؤلاء يأملون بتوجيهها نحو مقاصد انسانية بناءة .



كان سوريل بين القلائل من نقدة العقلانية الكبار الذين رأوا قيمة ايجابية في الجذور والقواعد الشعورية للسلوك الانساني . ونراه يؤكد أن معاناة ودية للحركات الاخلاقية الكبرى أمر أساسي في إدراك معانيها وحقيقتها ، وبذلك يُنبىء بمانهايم الذي أصبح فيما بعد أكبر المدافعين عن موقف كهذا . فحاول دائمآ أن يفسر بأن الإنسان ، على الصعيد الاجتماعي الإنساني يستطيع أن يدرك فقط ما عاناه واقعياً .

قد تلبي الحقيقة التي تتجه إلى العقل فقط أو تتركز على التجربة الحسية وحدها حاجة عقلية وتكفي العقل ، ولكنها لا تنطوي على شيء يثير مشاعرنا أو يعبر عنها بإعطاء معنى للحياة . لذلك نرى غالباً أن الشعور هو الحكم في قضايا الخير والشر ، وأن العقل يصبح عاجزاً إن لم يسرع الشعور إلى دعمه والوقوف وراءه . لا يحمي العقل والمقاصد الصالحة الإنسان من الحرب والعنف ، وجميع الحركات الاجتماعية السياسية الثورية لم تنبثق من العقل بل من تحولات في المشاعر .

دور الفكر هو، في الواقع ، كما يصفه بارزن ، دور الخادم . فالفكر لا يستطيع أن يقود، وبالأخص أن يسود ، لأنه يعرف فقط أهدافاً وسطى . فهو يقول إن كنت تريد كذا ، يجب أن تفعل كذا . إن ما نريد قد يعبر عن ذاته ويتكيف عن طريق العقل ، ولكنه لا يستطيع أن يصدر عن قوانينه وحركته . فالفكر عبد المشاعر، كما كان هيوم يصفه ، ينظم المشاعر و يحققها، ويقودها ولكنه لا يخمدها . دور العقل هو أن يدعم الميول والمشاعر التي تجعل الحياة تتجاوز ذاتها ، وأن يوسع من وحدتها وتجانسها . واجبه الأول كما يراه نيبهور هو توليد نظام من فوضى الميول والمشاعر .

كان العقلانيون يرجعون أشكال الظلم الاجتماعي إلى الجهل ، ويقولون بأن نمو ذكاء الناس وثقافتهم سيزيل المظالم الاجتماعية والسياسية . يعود هذا المفهوم إلى القرن الثامن عشر ، وهو لا يزال مذهب الكثيرين من علماء التربية اليوم . لقد زالت التقاليد والخرافات التي كان يرى فيها فلاسفة القرن الثامن عشر مصدر الظلم الاجتماعي . ولكن دون أن تزول أشكال الحقد والاستثمار بين الناس .

وصف مونتانيه الإنسان المجرد عن القصد المركّز الكبير بأنه إنسان ضائع . ولكنه نسي أن يضيف بأن ذلك يجعله فريسة أهواء متضاربة تشل جهده .

توفر الإيديولوجية الانقلابية هذا القصد الكبير وتعتمد بذلك مضموناً ميتافيزيقياً يفرض الولاء له والانضواء تحته بعمل من أعمال الإيمان وليس عن طريق البرهان التجريبي أو الحجة المنطقية . إن ذلك لا يضيرها لأن طبيعة السلوك الإنساني في تفاعله مع وضع الإنسان العام لا يصل إلى الإيمان عن طريق فكرية ، بل شعورية نفسية . لا يقه الفرد ، كما يلاحظ كوستلر ، في غرام امرأة نتيجة اقناع منطقي . فالعقل قد يدافع عن إيمان ما ولكن بعد أن يكون الإيمان قد تحقق ، وقد يلعب الإقناع دوراً في اعتناق مذهب ما ، ولكنه دور الذي يعلن فقط اختمار وتكامل تحول ينضج في مواقع لا يمكن لأي اقناع أن يصل إليها . فنحن لا نحصل على الإيمان أو نحققه لأن الإيمان ينمو كالشجرة، أغصانها تتطلع إلى السماء وجذورها تذهب إلى طبقات أرضية سفلى مظلمة تتغذى منها .

إن الإيديولوجية الإنقلابية تفرض الإيمان وموقفاً إرادياً حول مضمونها الميتافيزيقي، ولكن كل عمل تقوم به ، وخصوصاً عندما يعبر هذا العمل عن عنصر خلق وابداع ، ينطوي على امكان الفشل أو الخطأ في الأوضاع التي يحاول التحقق فيها . لذا ، كان ، في عمل من هذا النوع ، عنصراً من العاطفة أو الإيمان ، لأننا في كل عمل من أعمالنا نؤمن مقدماً بنتائج لا ينشأ عليها برهان كلي كامل . ولكن الإيمان السابق ودرجته يكوّنان عنصراً أساسياً في إنجاح أعمالنا وفي تحقيق النتائج التي نحققها . هكذا رأى جايمس ، وغيره كثيرون ، أن قوة الخلق تعتمد إلى درجة كبيرة على درجة الإيمان الذي يتقدم الخلق ، وبأن الحكمة تفرض علينا أن نؤمن بما ينسجم مع حاجاتنا ، لأن الحاجات تتحقق فقط عن طريقه . فجوهر الخلق هو أن نراهن بحياتنا على إمكان وليس على حقيقة ، وجوهر الإنسان هو أن يؤمن بأن الإمكان ليس إمكاناً بل واقع يتحقق. لهذا، رأى جايمس أن أكبر التجريبيين هم تجريبيون على الصعيد الواعي فقط ، أما في سلوكهم فهم متعصبون كبابوات ذوي عصمة عن الخطأ .

يمثل المضمون الميتافيزيقي غائية الإنسان ومقاصده الأولى فيتجاوز بذلك العقل والبرهان ، لأن العقل ينتصر في نطاق الوسائل وليس في صعيد الأهداف الكبرى . ترجع أهداف الحياة الأولى نهائياً إلى مشاعر واتجاهات أساسية في الإنسان والوضع الإنساني ، تحدد غايات سلوكنا، ولكن العقل يخلق الأدوات اللازمة لتحقيق الغايات تلك .

شاهد القرن الثامن عشر الفلاسفة والانسكلوبيديين ينقضون النظام الملكي والكنيسة والدين، ويكشفون بحق عن عنصر الارتجال والخرافة فيها ، ويقيمون العقل مطلقاً جديداً يقيسون كل شيء به . لكن في القرن التاسع

عشرنرى أن العقل ذاته أصبح عرضة للنقد ، وأن الفكر آنذاك تبين أن العقل يستطيع أن يهدم الإيمان ، ولكنه يعجز بأي شكل أن يحل مكانه . هكذا رأينا الفكر يرجع إلى التاريخ والنقد يتحدى وضع العقل الخالد ذاته فيكشف ويدلل على أن العقل تاريخي .

كان سقراط يمانع في تدريس الفيزياء لانها تقود إلى الشك . لقد كان على حق بالنسبة لقصده الذي كان رعاية التقليد . فالتاريخ يدلنا بصراحة على أن انتقال الإنسان من سيادة التقليد إلى الحرية حدث دائماً في مجتمعات اعترفت بالنقاش وانفتحت للعقل المستقل . تعطينا الجمهوريات الصغيرة في اليونان وايطاليا صورة تاريخية واضحة عن ذلك . أكد عدد كبير من الدراسات التاريخية الحديثة وجه الشبه الكبير، من هذه الناحية ، بين الدور الحديث والدور القديم. ففي كليهما نرى أن العقل ازدهر بتحرره من التقليد .

تبرز سيادة العقل أو النقد العقلي المستقل عندما يضعف التماسك الاجتماعي وتنحل عرى الوحدة الاجتماعية الثقافية . يحيا الإنسان في المجتمع أو يحس أحاسيسه الاجتماعية بعمق عن طريق تثقيف مشاعره وعواطفه تثقيفاً عفوياً . فالشعور هو الرابطة التي تشدنا إلى الغير ، إلى المجتمع ، إلى الدولة، إلى الوضع الإنساني ككل . فعندما ينحل أو ينهار، وعندما يضعف الرابط العاطفي الذي يصل بيننا وبين الغير، يحس الفرد أن الحياة قد انقطعت . و أن العالم والإنسان يستثنيانه من علاقاتهما . عندئذ يتحول المجتمع إلى مجموعة مادية ، إلى مجموعة من الذرات الفردية والكائنات المتحركة لا يقود سلوكها أي قصد موحد ، بل أنانية محدودة .

يتحسس الإنسان شعورياً وعاطفياً موقعه من الحياة . ويجد جواباً لهذا الموقع بالطريقة ذاتها . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية هو نتيجة لهذا التحسس . والعقل الذي يكمن وراء الايديولوجية ، يرافقها ويعبّر عنها ويلعب الدور الأساسي في الحياة العقائدية ؛ فهو يبلور العواطف ، ويعبر عنها ، ويمتحنها ، ويحاول ضبط علاقاتها مع الخارج ، ويفتح أمامها مجال وطريق التحقق ويوفر جهدها ونشاطها ، ويتقدم طريقها إلى مقاصدها ، ولكن العواطف والمشاعر الأساسية التي تدور بشكل خاص حول المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية والتي تبرز في مراحل انتقالية من هذا النوع ، تكمن دائماً وراء العقل . لأنها هعي التي تجعل الإنسان يحب الايديولوجية ويمتزج معها ، وهي التي تولد في الإنسان النشاط الضروري في خدمتها والإرادة في العمل على تحقيقها .

فرضيات الايديولوجية الانقلابية

تكلمنا في الفصل السابق عن المضمون المتيافيزيقي الذي تنطوي عليه كل ايديولوجية انقلابية بشكل عام . بقي علينا أن ندفع البحث خطوة أخرى فنحلل هذا المضمون إلى عناصره الأولى التي تتركز في محموعة من الفرضيات الأساسية . إن كل مضمون ميتافيزيقي يتكوّن من مجموعة ضئيلة من الفرضيات التي من طبيعتها ألا يطالها برهان أو تجربة . تتحدى الايديولوجية الانقلابية في فرضياتها الأساسية كل تحليل وكل تفسير علمي ، وتبقى فرضيات بديهية قبلية طالما كان باستطاعة الايديولوجية ، أن تولد لذاتها في النفوس الحماسة والولاء الوجداني العميق ؛ ولكنها تتحول إلى عبارات خاوية لتنميق الخطابات وتزيين الاجتماعات العامة عندما يضمر الإيمان بها وتجف ينابيع الولاء لها . إنها فرضيات ضمنية أو واضحة بعض الوضوح تعتمدها الايديولوجية الانقلابية دون تردد وبطريقة عفوية ، فلا تحاول أن تبرهن عليها أوأن تعبرعنها بطريقة منظمة .

ترتبط صورة العالم التي تحملها الايديولوجية بدون شك بحدود العقل والعلم والمعرفة التي تتحقق في الدور التاريخي الذي تبرز فيه ، ولكن ، مهما اتسعت الحدود تلك ، تجد كل ايديولوجية انقلابية ذاتها مضطرة لأن تعتمد بضع فرضيات كنقطة انطلاق لها . اتساع حدود الموضوعية التاريخية الاجتماعية أمر ضروري أساسي في تطور الإنسان وإنماء حضارته وإنسانيته ، ولكنها تحتاج إلى عنصر الولاء الذي يربط الإنسان ربطاً عفوياً إلى حقيقة تتجاوزها .

هذا لا يعني مطلقاً إمكان الفصل بين وجهي الايديولوجية ، فرضياتها وعناصرها الموضوعية ، أو فرضياتها والتفرعات التي تظهر منها ، لأنها وحدة واحدة لا تتجزأ . لهذا نجد في كل ايديولوجيا اتجاهاً لعقلنة أجزائها يحاول ان يجعل منها انعكاساً أميناً لعالم موضوعي . نجد هذا الاتجاه في موقف الإنسان من ناحية عامة . فمهما كان النشاط الذي يقوم فيه غير منطقي نراه يحاول دائماً إعطاءه طابعاً عقلانياً موضوعياً ، ويحاول تبريره لنفسه وللغير بالقول بأنه لا يتنافى مع العقل ، أو أنه نتيجة وقائع لا يمكن التنكر لها . لا يجد الإنسان صعوبة في السلوك العاطفي ولكنه يجد إهمال إعطاء هذا السلوك طابعاً عقلياً موضوعياً من الصعوبة بمكان . إن العقل، والعقل الموضوعي على الاخص ، ضروري وشرط أساسي للبقاء من ناحية مادية ، لأننا ، عن طريقه ، ندرك العالم المادي الذي يحيط بنا ، وبوساطته نكشف عن حركة الأشياء . ولكن فرضيات الايديولوجية الانقلابية تحقق اتحاداً مع العالم الخارجي ، ووحدة بين الانسان والإنسان، وتجاوباً مع الحياة ، واحساساً بالذات . العقل يزيح الستار عن ترابط الأشياء والأفكار والعناصر والنظم ، ويقارن ويركب بينها ولكنه لا يستطيع أن يدخل إليها. إن هذا لمن مهمة الايديولوجية في فرضياتها الأولى .

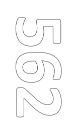
تجد الايديولوجية الانقلابية روحها ومعنى وجودها في الفرضيات . يتغير تركيبها الخارجي ولكن الفرضيات تبقى ثابتة ؛ تتحول نظمها باستمرار ، بيد أن الفرضيات تبقى خارج التحولات تلك ؛ تتبدل التراكيب الفكرية التي تعبر عنها من دور إلى آخر، ولكن الفرضيات تبقى خارج حدود التبدل . تعرّض الدستور الاميركي لحد الآن إلى إثنين و عشرين تعديلاً أساسياً ، ولكن ليس من واحد منها يمس الفرضيات الأولى التي نشأ عليها الدستور أو الايديولوجية التي انطلقت منها الثورة . وجدت الولايات المتحدة أن الضرورات الإجتماعية

السياسية تقضي بتعديل الدستور مرة إثر أخرى ، ولكنها لم تغير كلمة واحدة من مقدمة الدستور أو من الفرضيات التي تحدد الإنسان وأهداف كل نظام سياسي صحيح بشكل مطلق .

كتب كارل ساندبرج ، مؤرخ عهد لنكولن ، يقول بأن أول مظهر في عظمة لنكولن كان الرزانة الحماسية التي نظر بها إلى وثيقة إعلان الاستقلال ، أو الفرضيات الأولى التي قام عليها الاستقلال . فبالنسبة إليه كانت الوثيقة دستور الحقيقة السياسية في زيادة السعادة وقيمة الحياة لجميع الشعوب من أي لون ، وفي كل مكان ، وبما أن نظام الرق كان يتنافى معها ، فإن الفرضيات الوثيقة كانت المشكلة الأساسية في الحرب الأهلية . هذا هو موقف كل انقلابي صحيح ، ينظر برزانة حماسية إلى فرضيات الايديولوجية التي تبناها.

تدعو الايديولوجيات الانقلابية الحديثة عادة إلى امتحان كل عقيدة على ضوء التجارب الإنسانية ، وبذلك تبنى على عنصر تجريبي موضوعي . ينطبق عليها ذلك بشكل خاص ، في ناحيتها السلبية ، أي في نقضها للموقف الايديولوجي التقليدي الذي سبقها . أما من ناحيتها الايجابية فإن هذا العنصر ينكمش أمام بعض الفرضيات ، ويقبلها كحقائق بديهية لايتجاوزها . ففرضيات الليبرالية والديمقراطية والشيوعية والإشتراكية والنازية تترسخ قاعدة للتجارب الإنسانية ذاتها وتحاول تحديد هذه التجارب .

إن كثيرين من الذين يدرسون فكر توما الأكويني مثلاً يعجبون به ، وان كانوا يرفضونه بسبب الطريقة الشاملة التي يخلق بها عالماً كاملاً ممكناً من مجموعة من الفرضيات القليلة . يحاول بعض هؤلاء المعجبين وبعض



الأتباع الآن تجديد مكانته في العالم الحديث . بتجريده من بعض الفرضيات والاستنتاجات التي يرون خطأها بوضوح ، أي أنهم يحاولون تجريده من الشيء الذي سبب عظمته ، وهو قدرته على اشتقاق مبادىء عامة للسلوك الإنساني ككل من فرضيات قليلة رأى أنها ذات حقيقة ثابتة خالدة .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية أن تفرض ذاتها وأن تستمر لأن فرضياتها تُقبل دون نقاش وتصبح جزءاً من التركيب النفسي العام للحركة التي تنبثق منها . فلو أن الإنسان أراد أن يعقل كل شيء يواجه حياته أو إن يفكر بكل شيء يتصل بموقفه الايديولوجي ، لسادت الفوضى وجوده لما يفرضه ذلك من جهد فكري يثير الحيرة والتردد ، ويشل الحركة ويجمد النشاط . يستطيع الانقلابي أن يقوم بتجاربه ، وأن يثور ويناضل ، وأن يحقق ويؤكد صور دنياه الجديدة لأن هناك فرضيات أولى يعتمدها دون وعي ، ويرجع إليها دون تمحيص ، ويركز عليها جميع اختياراته وأشكال صراعه .

معاناة فكرة الله عن طريق صوفي أو شعوري أو فكري ليست بالمعاناة الوحيدة التي يستحيل وصفها بالكلمات ويعجز العقل الانساني عن إدراكها . فهناك الشاعر الكبير الذي يستطيع ان يرمز فقط إلى تجاربه بالكلمات التي تعبر عنها ، وهناك معاناة الحب والحقد والجمال الفني الخ ... كلها تدلنا بوضوح أن هناك تجارب واقعية حقيقية لا يمكن التعبير عنها . معاناة فرضيات الايديولوجحيات الانقلابية هي من هذا النوع ؛ إن ما يوجدها ويولدها ليست الوقائع التي تدعمها وتبرهن عنها ، بل روح العصر أو المناخ الانساني الفكري العام في دور تاريخي معين .

* * *

هذه الفرضيات قد تكون عقلانية أو منطقية ولكن بما أنها تبرز بعيدة جداً عن مشاغل الايديولوجية وعن عملها الثوري اليومي في تجديد الواقع ، فإنها لا تولد تناقضاً وخصاماً بين الايديولوجية وبين نهج عقلاني منطقي . قد تكون مفاهيم الفرضيات ومقاصدها العليا كالفردية والمساواة والمجتمع اللاطبقي والمادية الديالكتيكية لاعقلانية ، ولكن ذلك لا يعني أبداً أنها تسلك سلوكاً لاعقلانياً . ولكي نعطي فكرة واضحة عن هذه الخاصة في الايديولوجيات الانقلابية ، نعرض فيما يلي ، على سبيل التمثيل ، فرضيات أول ايديولوجية تكاملت انقلابياً في الدور الحضاري الحديث ، وهي الايديولوجية الليبرالية .

الفرضيات السيكولوجية :

١- يجد السلوك الانساني دوافعه الأولى في أنانية فردية تكمن في الطبيعة الإنسانية ذاتها . تلك الأنانية أو محبة اللذة ، وهي مشاعر وغرائز لا عقلانية ، تكوّن القوة الدافعة للسلوك الإنساني ذاك .

٢- درجة اللذة أو المنفعة التي يحققها الفرد لا تتحدد بقوى عمياء ولا عقلانية ، لأن المصلحة الذاتية هي مصلحة نيّرة تعتمد على العقل الذي يضيء الطريق أمامها ، ويقيس إمكاناتها ، ويحدد اتجاهها ويسود حركتها . يقف العقل وكأنه قوة مستقلة في الفرد يتأمل بشكل هادئ وموضوعي القوى والتجارب التي تحيط به ، ونتائج كل منها ، ثم يقرر أيها تعطيه اللذة الكبرى أو تؤكد مصلحته أكثر من غيرها . يتبع السلوك الفردي آنذاك قرار العقل بشكل آلي.

٣- بما ان السلوك الإنساني يجد دوافعه الأولى في تحقيق لذة أو مصلحة شخصية ، فهو بحاجة ، دائماً ، إلى إيجاد محرضات له في أهداف تحقق له ما أراد .

٤- إن فقد الإنسان هذه المحرضات فإنه يفقد دوافع الحركة ذاتها ، ويدخل بالتالي حالة من الاستكانة والهدوء

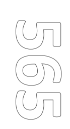
٥- حالة الإنسان الطبيعية هي حالة استكانة وهدوء دون محرّضات اللذة والمصلحة . الجهد ألم . والإنسان لا يعاني أو يتعرض للألم دون مكافأة .

٦- يتكوّن المجتمع من ذرات فردية ، جميع ميزاته تشتق من ميزات الأجزاء، التي تشكل وحدات مستقلة . ان الفرد حقيقة أساسية تتقدم على كل حقيقة أخرى ، أما المجتمع فليس سوى مجموعة حسابية تتكوّن من هذا النوع من الأفراد .

٧- إن النظم الاجتماعية بكاملها هي نتيجة ميزات عقلية شعورية تميز وجود الأفراد ، حالتهم الطبيعية ، وتتقدم في وجودها على كل تشكيلات اجتماعية يدخلونها فيما بعد .

٨- يتميز الفرد في ذاته وبحالته الطبيعية ليس فقط بميزات عقلية شعورية خاصة ، بل بحقوق طبيعية لا يمكن لأي مجتمع أو دولة أن تأخذها منه . تؤثر الحياة الاجتماعية فيه تأثيراً سطحياً جداً .

٩- طبيعة الإنسان ليست فاسدة ، بل صالحة فاضلة عقلانية خيرة .



الفرضيات السياسية :

١- إن أساس الدولة ومصدرها مترسخان في عقد اجتماعي ، وسيادة الدولة لا تنبثق من الله بل من عقد بين أفراد خلقوا أحراراً بحقوق طبيعية متساوية .

٢- إن كل فرد يتميز بحقوق طبيعية ليس باستطاعة أي حكومة أن تجرده منها ، والدولة هي أداة لحماية هذه الحقوق .

٣- على سلطة الدولة أن تكون محدودة بدستور يعبر عن العقد الاجتماعي كما يجب أن تقتصر على رعاية النظام المدني وتنفيذ العدالة فقط .

٤- إن السيادة السياسية تنشأ في مجموع المواطنين وبشكل خاص في أكثرية عددية . تلك هي فرضية الديمقراطية .

٥- لكل فرد الحق في سيادة أعماله الخاصة طالما أنه لا يحد بذلك من حرية الآخرين ونشاطهم . تلك فرضية الفردية .

٦- أفضل أنواع الحكم هو الذي يتدخل بشؤون المجتمع والفرد بأقل درجة ممكنة .

٧- تقتصر مهمة الدولة الأولى على حماية المواطنين ضد الاعتداء الخارجي والداخلي .

الفرضيات الاقتصادية :

١- عمل الفرد في سبيل مصلحته يقود بطريق غيرمباشر وبشكل عفوي إلى تأكيد مصلحة المجموع . فهناك وحدة آلية بين الإثنتين .

٢- الملكية حق من الحقوق الطبيعية يجب على الدولة أن تصونه وترعاه .

الفرضيات الفلسفية

١- هناك قانون أو نظام طبيعي عقلاني يتقدم على جميع القوانين والأنظمة القائمة ويسودها .

٢- يستطيع الفرد أن يصل عن طريق البحث العقلي إلى معرفة ذاك القانون، ويقدر أن يحوّل بكفاءته العقلانية النظم التاريخية تبعاً لمخطط عقلاني.

٣- الاخلاقية الزمانية العلمانية التي تقتصر على حدود الوضع الإنساني ولا تتجاوزه كافية في تنظيم سلوك الإنسان ، وتفسيره ، وتوجيهه ، وتهذيبه .

٤- إن قصد الحياة هو الحياة ذاتها .

٥- الإنسان قادر ، على ضوء العقل وحده ، أن ينمي حياته ويحقق كمالها .

٦- إن أول شرط لإسعاد الإنسان ينشأ في تحرير العقل من الأساطير والخرافات وأشكال الجهل .

٧- الإيمان بإمكان إجراء تحويل تام للمجتمع الإنساني ، وانتقال مفاجىء من الظلام إلى النور ، ومن الفساد إلى الكمال .

٨- التقدم الإنساني تقدم غير محدود ، وتكامل الإنسان هو تكامل مستمر لا نهائي .

٩- النقاش العقلي هو أفضل أسلوب في تحقيق الوئام الاجتماعي .

تلك هي الفرضيات الأساسية العامة التي يتكوّن منها المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الليبرالية ، وقد عرضناها بشيء من التفصيل حباً بإعطاء صورة واضحة عما نعنيه بهذه الخاصة في الإيديولوجية الإنقلابية . ولكن في الواقع يمكن اختصارها إلى عدد أقل مما تقدم . فهناك من وجد ، ككارل باكر مثلاً ، أن هذه الفرضيات الأساسية تُحصر في أربع . وهناك من وجد أنها تقوم في واحدة ... يعطينا دي توكفيل صورة واضحة عن الموقف . فقد وجد أن برامج مفكري وفلاسفة القرن الثامن عشر السياسية وإن اختلفت إلى درجة يستحيل معها استنباط نظرية سياسية موحدة في الدولة ، فإنها جميعاً تتفرع ، إن نحن أهملنا التفاصيل والجزئيات، من مفهوم واحد عام كمصدر وقاعدة لها . فجميع البرامج الفلسفية تلك تفرعت من مفهوم واحد عام يبنى أساساً لها ، وجميع هؤلاء الفلاسفة والمفكرين اعتبروه فرضيتهم الأولى قبل بناء نظرياتهم الفردية الخاصة في الدولة . فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بينهم ، كانت نقطة الإنطلاق واحدة عند الجميع ؛ وهي الاعتقاد بأن ما يحتاجه المجتمع هو استبدال العادات التقليدية المعقدة التي تسود النظام

الاجتماعي بقواعد بسيطة بديهية تُستوحى من ممارسة العقل الإنساني والقانون الطبيعي . هذا لا يعني ، في الواقع ، فرضية أساسية واحدة ، بل فرضية واحدة تتفرع منها فرضيات أخرى .

يطالعنا هنا ما أسماه توني بـ " صوفية عقلية " ، كما تطالعنا في أوضاع أخرى"صوفية عاطفية " . يظهر ذلك في الفرضيات التي تدور على عقلانية الإنسان ، والتي ترى أن غرائزه فاضلة وخيرة ، فتحلها محل الله الذي أخرجته من المجتمع وقطعت كل علاقة به .

إنسان الإيديولوجية الليبرالية إنسان عقلاني ، وعالمه عالم يخضع لنظام عقلاني . أما قوى الشر والرذيلة التي تمثل الناحية المظلمة في وضعه ، فإنها تمتد بجذورها إلى العصور الوسطى ، أو إلى عهود سابقة ، ترجع إلى نقص في المعرفة ، والى جهل الإنسان أو إلى خبث الملوك والكهنة وسفاهتهم. كانت هذه الفرضية تزداد وضوحاً وتأكيداً لذاتها مع استمرار نجاح الطبقات الوسطى الجديدة في تهديم سلطة القوى الدينية السياسية السابقة ، وفي سيادة الطبيعة .

تتكشف هذه الخاصة في كل ايديولوجية ، فمن يقرأ أقوال كونفشيوس مثلاً ، يخال لأول وهلة أن ليس هناك من مبدأ أو فرضية عامة تسود الكونفشية . ولكن كونفشيوس أكّد عكس ذلك فقال : " إنني اقدّم سيستاماً ، أو مبدأ أساسياً يتغلغل فيها كلها ". ينطبق ذاك المبدأ على الحياة الاجتماعية والسياسية والحياة الشخصية ، وقد أسماه كونفشيوس بـ " لي " ثم فسّره حفيده تزوسو بما أصبح معروفاً بالعلاقات الخمس الأساسية التي أراد تحديدها بشكل جديد وهي ، العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الأب والابن ، بين الصديق

والصديق ، بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، بين الزوج والزوجة . لا تتميز هذه العلاقات بالاهمية ذاتها ، ولا يمكن لبعضها أن تنشأ دون أن تتقدمها الأخرى أولاً ؛ هي تعتمد بدورها على ثلاث وسائل في تحقيق الحياة الفاضلة ، وهي شيه ، وجين ، ويونج (chih , jen , yung) ، أي ما يمكن ترجمته بالحكمة، والرأفة ، و الجرأة .

نرى الشيء ذاته في الأديان الشرقية الأخرى . فهناك فرضية أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى تشكل مجموعة قليلة ينشأ عليها تركيب الدين العام. فالتاوو والنرفانا والبرهمان في التاوية والبوذية والهندوسية تشكل الفرضيات الرئيسية التي تنشأ الفرضيات الأخرى وتتركز حولها .

***

كانت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة زمانية علمانية أخرجت كل قوى غيبية أو ميتافيزيقية تقليدية من الوضع الإنساني ، واقتصرت على هذا الوضع وقالت بالاكتفاء به، ولكنها، برجوعها إليه وعملها ضمن حدوده دون اللجوء إلى أي قوة خارجية ، كانت دائماً ترجع إما إلى التاريخ واما إلى الطبيعة الإنسانية كحقيقة عليا نهائية ، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً جديداً لأنها تشكل قاعدة لكل شيء، وتسود كل شيء ، ويرجع إليها كل شيء .

فإن نحن نظرنا إلى رجوع الإيديولوجيات إلى الطبيعة الإنسانية أولاً لرأينا أنه من الممكن القول بأن جميع الفرضيات الأساسية في الإيديولوجية الإنقلابية تدور في الواقع حول المفهوم الذي تعطيه عن الطبيعة الإنسانية كفرضية أو كقاعدة أساسية . حاول مفكرو الايديولوجية الليبرالية وفلاسفتها باستمرار أن يتابعوا منطقها الذاتي كي يبينوا كيف أن تركيبها العام يتفرع من

مجموعة معينة من الفرضيات الأولى تنشأ من مفهومها الأساسي في الطبيعة الإنسانية . ينطبق الشيء ذاته على المسيحية ، وعلى الماركسية ، وعلى النازية . ففيها كلها يبرز مفهوم معين عن الطبيعة الإنسانية ، يعبر عن ذاته ببضع فرضيات أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى عن الدولة والمجتمع .

آمن بناة الطوباويات المختلفة أيضاً بأن القيم التي بشروا بها تجد جذورها في طبيعة الإنسان ذاتها ، وليس في أي نظم خارجية . كان الكشف عن هذه الطبيعة هدف كل طوبى في النظم التي تعلنها .

يميل الإنسان في الأدوار الانتقالية الثورية ميلاً تلقائياً وبشكل طبيعي إلى السؤال ، والسؤال بإلحاح ، ماذا يجب أن أفعل ؟ .. ولكن عندما يطرح السؤال يجد نفسه تلقائياً وبشكل طبيعي أيضاً مدفوعاً إلى سؤال آخر يقوم مقام القاعدة للسؤال الأول . فكي يعرف ماذا عليه أن يفعل في ظروف من هذا النوع، يجد نفسه مضطراً لأن يعرف من هو الإنسان ، أي كائن هو ، أي عليه أن يعلن مفهوماً في الإنسان وطبيعته ، ولكن عندما يطرح السؤال الثاني يجد نفسه مرة ثانية ، مضطراً تلقائياً وبشكل طبيعي لأن يتقدم خطوة أخرى فيدخل صعيداً آخر يتجاوز الاثنين الأولين ، فيسأل : ماهي علاقة هذا المفهوم بالتاريخ ، وبالتالي ماهو التاريخ ، أو بالأحرى ما هي طبيعة التاريخ والمجتمع ؟ .. فمن المفهوم الذي يعطيه عن طبيعة الإنسان تتفرع القيم التي يجب ان تقود مسلك الإنسان ، وهذا يعني طبعاً مفهوماً بالتاريخ والمجتمع يعطي تلك القيم ما تحتاجه من موضوعية ، وذلك بالكشف عن منطق في حركة التاريخ والمجتمع يقود إليها ، أي أن هناك أولاً ، بكلمة أخرى ، خطوة ميتافيزيقية تعطي مفهوماً في طبيعة الإنسان والتاريخ ، وتقود إلى خطوة أخلاقية تحدد القيم المنبثقة من الموقف الميتافيزيقي .

إن التاريخ والحضارة يغيران وجههما تماماً تبعاً للمفهوم الذي نحمله عن الطبيعة الإنسانية ، إذ كان المفهوم ذاك على طريقة أوجستين ، أو على طريقة أفلاطون ، أو على طريقة لوك ، أو طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر، أو بانتام ، أو ماركس ، أو النازية ، أو نيبهور، أو بارث ، أو ديكارت ، أو لامتري ، أو كوندياك ، أو نيتشه الخ...

تنشأ كل ايديولوجية انقلابية في مفهوم معين واضح من هذا النوع يكمن وراء الصورة التي يتنبناها الانقلاب عن المجتمع ، ويعترف بها قاعدة لسلوكه . فابتداء وانطلاقاً من هذا المفهوم ، يحدد الإنقلاب ذاته وشخصيته ، وتعلن الحركة الانقلايية قيمها الأساسية وحدود النشاط الإنساني التي تعتبرها رئيسية وأولية . لقد رأينا في مكان آخر من هذه الدراسة أن الايديولوجية الإنقلابية تنطوي على نوع من الحتمية . تظهر قيمة هذه الخاصة جلية في القيم والمبادىء الأخرى التي تعلنها الإيديولوجية تتحدد بنوع المفهوم الذي تقدمه عن هذه الطبيعة . سيقت الليبرالية مثلاً كل مذهب في التأكيد على حرية الفرد وعلى عقلانيته ، ولكنها ، من ناحية أخرى، جعلت تلك الصفات محتومة بتركيب الطبيعة الإنسانية ذاتها التي تفرضها في منطق تكوينها، بدون أي اعتبار لحرية الفرد أو قدرته على التأثير فيها .

كشفت الدراسات ، التي تناولت هذه الناحية ، عنها وبينت أهميتها تماماً . رأى دروكر مثلاً ، في دراسته للمجتمع الحضاري الحديث و" نهاية الإنسان الاقتصادي" أنه يرجع الى مفهوم واحد في الطبيعة الإنسانية تلتقي فيه الاشتراكية والليبرالية ، وأن انهياره يرجع إلى انهيار المفهوم . فالرأسمالية والشيوعية تبنتا ، في رأيه ، مفهوماً جعل من الإنسان كائناً أقتصادياً ، ووجدنا في ممارسة الإنسان لنشاطه الاقتصادي بحرية ، الأداة التي تحقق الأهداف

الاجتماعية التي بشرنا بها . فالحاجات والاعمال والحقوق وأوجه النشاط الاقتصادية هي وحدها ذات أهمية، وفي سبيلها وحدها يعمل الإنسان . إن هذا المفهوم في " الإنسان الاقتصادي " وجد تعبيره الأول في فكر آدم سميث ومدرسته ، وتوج ذاته في فكر ماركس ومدرسته .

يذهب نيبهور إلى أبعد من ذلك في شمول تفسيره للمجتمع الحديث ، فيرى أن الطابع الزماني للمجتمع الحديث يرجع إلى اتجاهات ومدارس عديدة ، ولكن جميع هذه الاتجاهات والمدارس تتفق في رفض المذهب المسيحي في الطبيعة الإنسانية .

وجد هاليفي ، في دراسته القيّمة عن نمو الراديكالية الفلسفية ، أن تلك الحركات كانت ترى ، إلى حد ما ، أن منفعة التاريخ الأولى هي الكشف عن مبادىء الطبيعة الإنسانية العامة الثابتة ، لأن التاريخ يكشف عن ينابيع السلوك الإنساني المستمرة أو التي تعيد ذاتها .

هناك عدد من المفكرين الشيوعيين الماركسيين الذين رجعوا عن الشيوعية كإستمان مثلاً يرون أن السبب الرئيسي في فشل الحركة الشيوعية في بناء مجتمع شيوعي يرجع إلى مفهوم خاطىء في الطبيعة الإنسانية .

***

تظهر هذه الناحية في الإيديولوجية الإنقلابية بوضوح عندما ندرسها في صورها المختلفة. فإن نحن رجعنا إلى الإيديولوجية الليبرالية التي مثلنا بها في ابتداء هذا الفصل وحللنا شتى أشكال تركيب لرأينا أنها تركز دائماً المجتمع الإنساني على مجموعة من الحقوق الطبيعية التي تنبثق مباشرة من طبيعة

الإنسان ذاتها . كان هذا المبدأ سبب ظفر الايديولوجية الليبرالية، ولكنه حدّها في الوقت ذاته .

كانت التعاريف التي اعطيت لتلك الطبيعة في أشكال الايديولوجية عديدة جداً . لذا ، لم يكن من الغريب أن يجد كراتش بأنه من الممكن تأليف أكثر من كتاب ضخم في متابعة شتى أشكال المفاهيم التي استخدمها المفكرون في تحديد هدا المفهوم . ولكن مهما تعددت التعاريف والمفاهيم ، تبقى جميعها فرضيات تقدم ذاتها كبداية اولى لا تحتاج إلى برهان تجريبي . بيّن ديوي ، في دراسته حول بناء الفلسفة الجديدة ، كيف أن القرن الثامن عشر استخدمها عادة للتدليل على سيستام مغلق من الأفكار المنطقية ، وهكذا، كانت ترجع إلى نظام افتراضي لا علاقة له أبداً بالطبيعة التي يهتم رجل العلم بها وبتحليلها .

قد تختلف الأشكال فيما بينها ولكنها ترجع دوماً إلى الحقوق الطبيعية كسيستام منطقي مجرد . هذا يعني أن الإيديولوجية الليبرالية رأت أن تأسيس المجتمع يبرز في الحقوق وليس في الأعمال، وأن هذه الحقوق لا تشتق من الأعمال الفردية أو الاجتماعية ، أو تعتمد عليها وتشترط بها ، مما يعني بدوره، كما شرح توني في دراسته القيمة عن الموضوع ، أن تملك الأرض أو رأس المال أو الثروة غير مشروط بالخدمة أو الشكل الاجتماعي الذي يتخذه التملك ، لأن الفرد يدخل العالم وهو يملك بضعة حقوق أساسية ، لا يمكن تجريده منها أو فرض أي شيء عليه في تبريرها . فحريته أو ملكيته أو حرية تصرفه بملكيته هي حقوق تميزه ككائن إنساني ، تتقدم على المجتمع وعلى ولادته وتأسيسه ، وهي مستقلة عن أي شكل من أشكال الخدمة الاجتماعية التي باستطاعتها أن تؤديها .

هذا لا يعني أن هاته الاتجاهات اطرحت جانباً فكرة المصلحة الاجتماعية ، وتناستها أو لم تهتم بها . لقد عالجتها ، ولكنها رأت أن خدمة المجتمع والمصلحة الاجتماعية تنتجان بشكل عفوي عن ممارسة هذه الحقوق ممارسة فردية مستقلة . إنهما تأتيان في مرتبة ثانوية في الايديولوجية الليبرالية، ولكنهما تتحققان عفوياً ودون أي تنظيم وتخطيط . بيد أنه ان لم تؤد ممارسة هذه الحقوق إليهما ، فإنها لا تتأثر بذلك البتة وتبقى كما هي . تبرز هنا فرضية أخرى تتسلل من الأولى ، وهي أن العدالة الاجتماعية تفرض على المجتمع ألا يحدّ تلك الحقوق وألا يضع شيئاً يعرقل حرية الملكية والنشاط الاقتصادي . الفرضيات تلك مكتوبة بخط عريض في الانقلابات الليبرالية في فرنسا وانكلترا وأميركا ، وباسمها كان الناس يقاومون أعمالاً اجتماعية إنسانية واضحة تمام الوضوح في ضرورتها ، كتشريع عمالي يحمي النساء الحبالى والأطفال والصحة العامة ، أو حماية الشعب من الحريق ومن الأمراض السارية والأوبئة الخ...

لم يكن ذلك غريباً لأن الإيديولوجية الليبرالية اعتبرت الحقوق الطبيعية أولية ومغلقة ، ورأت أن المصلحة الاجتماعية ثانوية ومشروطة ، على الرغم مما قالت به من تجانس حتمي بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية .

قدّس مفكرو الليبرالية ، من سميث ، إلى هلفسيوس ، إلى بانتام ، طبيعة الإنسان الحسية وما تنطوي عليه من حقوق ، فقالوا بأنها تميل ، بما تتميز به من أنانية نيرة ، ميلاً طبيعياً إلى الوحدة والانسجام مع الخارج . أما فوريه فقد ذهب إلى أبعد من ذلك في تبرير الإنسان الطبيعي ، فرأى في جميع المشاعر والغرائز والميول التي نقضها المجتمع وخصوصاً الدين ، أسباباً يجي

الاعتماد عليها في بناء الانسجام العام بين الناس . هذا الواقع ولّد صراعاً ملأ التاريخ الحديث ، ألا وهو صراع المشاعر الإنسانية ضد بربرية الحقوق تلك .

كان هذا موقفاً طبيعياً يتسلسل تسلسلاً منطقياً من مفهوم ميتافيزيقي قدمته الايديولوجية الليبرالية حول طبيعة إنسانية ثابتة لا تتغير . كان دعاتها يرون أن هناك نظاماً واحداً فقط يمكن أن يكون طبيعياً وعادلاً وحقيقياً ، لأن بإمكان نظام واحد فقط أن يعبّر عن طبيعة الإنسان الحقيقية . أما النظم الأخرى فهي جميعها نتيجة قصور او انحراف عقلي ، ولكنهما قصور وانحراف مقد عليهما الزوال ، لأن تطور المجتمع يطور الفكر وينميه ، وكلما ازداد نموّه واتسعت حكمة الإنسان ازدادت قدرتهم على اكتشاف الأشكال الاجتماعية التي تلائم الطبيعة إنسانية ، وازداد المجتمع عدالة وخيراً . كان الاشتراكيون الذين ظهروا في النصف الأول من القرن التاسع عشر أيضاً تحت تأثير هاته النظرية، فظنوا أن النظم الرأسمالية انبثقت من أفكار الفلاسفة ، وهي ، إن كانت سيئة ، فلأن الفلاسفة ارتكبوا حولها الأخطاء .

إن الطبيعة الإنسانية التي رجعت إليها الايديولوجية الليبرالية لم تكن تنطوي على تلك الحقوق فقط ، بل كانت طبيعة صالحة عقلانية ، فرأت هذه الإيديولوجية لذلك أن العالم يخضع للعقل ، واعتبرت العقل قوة مستقلة تاريخياً ، مكتفية بذاتها ، لا يمكن أن تفشل في تحرير العالم مما يتخبط فيه من أوهام أو نظم لا تنسجم مع طبيعته . جعل هذا المفهوم من فكرة الشر في الإيديولوجية فكرة سلبية تعني غياب شيء يكون وجوده أمراً صالحاً . كان الشر . بكلمة أخرى، نتيجة قصور في نمو العقل ليس بمقدوره أن يوجد بشكل إيجابي أو موضوعي أي بالاعتماد على خصائصه وأوضاعه الذاتية المستقلة .

إن هذا المبدأ في الطبيعة الإنسانية ، كخير في ذاتها ، ضرورة تفرض ذاتها على الإيديولوجية التي ترى أن هدفها النهائي يبرز في إلغاء الدولة أو السلطة المركزة ، وفي إلغاء القيود والحدود التي تحد من نشاط الإنسان ، والتي تعلن حرية الفرد قاعدة مجتمع ينشأ في وحدة إنسانية عفوية لا تحتاج إلى أي ضغط أو عامل خارجي يرشد أو يوجه مسالكها . إن مفهوماً آخر عن الطبيعة الإنسانية ، ينافي هذه الصورة عن المجتمع الجديد وبالتالي يلغيها . لهذا لم يكن غريباً أن نرى هذا المبدأ يرافق جميع الحركات الليبرالية والاشتراكية ، لأن ما تبشر به من حياة جديدة يستحيل بدونه . اعتمد كثيرون من الذين أنكروا المبادىء والانقلابات الليبرالية كبورك وميتر مثلاً ورأوا فيها الشر كل الشر، مفهوماً آخر في الطبيعة الإنسانية ، يجد أنها تنطوي على الشر، وأن خلاصها الوحيد هو في الاعتماد على التقاليد الدينية والكنسية . أما أولئك الذين رضوا بانقلابات هذه ، كأداة تحويل تاريخي اجتماعي ، فقد أمنوا بأن الطبيعة الإنسانية تنطوي على الخير، وبأن ما فيها من شر يرجع إلى أسباب عابرة ، وبأن الإنسان يستطيع أن يميز بين الخير والشر، وأن يعتمد على عقله دون عواطفه ومشاعره ، وأن حياته بالتالي ستحقق له الكمال المطلق .

هذا ما جعل بعض المفكرين يرون أن الإيديولوجية حملت معها " وحدانية أخلاقية " لم يعرفها التقليد الفلسفي أو العقائدي السابق في الغرب ، حيث كان الشر يتحدى الخير ، والشيطان يقاوم الله ، وكان كلاهما خاصة أصيلة ثابتة وضرورية في الوضع الإنساني وليس ظاهرة جانبية . لم تكن خاصة الشر اضطراباً موقتاً في نظام العالم ، مقضياً عليه بالزوال نتيجة نمو تدريجي محتوم نحو الخير، ولكن ضرورة لا يمكن التهرب منها ، تعطي معنى لوجود الإنسان، و لا يمكن التحرر منها إلا عن طريق النعمة أو النجاة في

عالم آخر . الطبيعة الإنسانية كحقيقة منقسمة على ذاتها، أي كطبيعة اجتماعية ولا اجتماعية في آن واحد مثلاً ، مفهوماً غريباً عن الإيديولوجية الليبرالية ، التي أرجعت للعقل الإنساني المكانة العليا السامية التي خسرها بعد زوال الديمقراطية الاثينية ، فأحلت فيه وحدة الطبيعة الإنسانية . كان لوك أكثر إيماناً بالعقل من أفلاطون نفسه ، لأنه لم يقصره على أقلية من الناس فقط ، بل جعله ضمن إمكان الجميع . رأى كثيرون من فلاسفة القرن التاسع عشر أمثال شوبنهور ونيتشه وكياكجارد أنه ليس من الممكن قبول مفهوم من هذا النوع ، شيء في الطبيعة الإنسانية صالح وخير، لأن استعراض تاريخها يوحي بأن فيها شراً أو خطأ أساسياً . كان نيتشه يعبّر عن الموقف ذاته بقوله : "إن الإنسان كائن يجب تجاوزه " .

كان ذاك المفهوم في الطبيعة الإنسانية قاعدة الإيديولوجية الليبرالية وثوراتها المتعددة فقد ألغى فكرة الحقوق التاريخية ، وأحل مكانها فكرة الحقوق الطبيعية ، لأن الحقوق التاريخية هي الحقوق التي تسود الوضع السائد وتعبر عنه ، وبذلك أرجع الإنسان إلى الطبيعة بدلاً من التاريخ ، لأنه رأى أن الإنسان يجد حقيقته في الطبيعة الإنسانية أكثر مما يجدها في التاريخ ، وهي أقرب إليه وأكثر كفاءة في التعبير عنه من التاريخ الذي كان يبرر، في الواقع ، النظام المتبّع . كان توكفيل أول من تنبه إلى ذلك فرأى أن المبدأ هذا يصح أن يُتخذ قاعدة في تفسير جميع المبادىء التي ارتكزت عليها الثورة الفرنسية . فمن المفهوم القائل بأن جميع الناس يولدون متساوين، تفرعت فكرة إلغاء جميع الامتيازات الطبقية والوراثية والمهنية ، لأنها تنفي المساواة الأصيلة ؛ ومنها تفرعت أيضاً فكرة السيادة الشعبية ، وفكرة الحقوق الواحدة ، وفكرة القوانين الواحدة، وفكرة إيداع الشعب السلطة السياسية العليا الخ... في هذا المفهوم

أعلن الإنسان كرامته الجديدة، وهي ترتكز في حريته من الله ومن أحكامه وأحكام الدين من جهة ، ومن تقليده التاريخي الذي قاده كما تقود الأم طفلها ، من جهة أخرى .

فقبل الإيديولوجية الليبرالية وثوراتها المختلفة . كان الموقف العقائدي السائد يرى أن هدف التاريخ هو رجوع إلى وضعية إنسانية أولى سقط منها الإنسان ، ولكن الإيديولوجية تلك أعطت التاريخ مفهوماً جديداً ، جعلت منه حركة تثقيف للإنسان ، حركة ينمو ويتقدم الفرد فيها من الطفولة إلى الرجولة ، حركة تمّحي وتزول من ذاتها أو تحقق ذاتها عندما يتحقق نضج الإنسانية . لم تقتصر الفكرة على هذه الإيديولوجية بل امتدت منها إلى الماركسية التي تنقضها وسادتها . قاد هذا التحول في النظر إلى التاريخ بدوره ، إلى فكرة الحقوق الطبيعية التي أحلتها الايديولوجيا ذاتها مكان الحقوق التاريخية والتي استقتها من الطبيعة الإنسانية ذاتها ، التي اتخذت صورة مطلق مجرد عن المكان والزمان ؛ ففيها فقط يمكن للحقوق أن تكون في مطال كل إنسان . ينجلي ذلك ويتضح في وثائق وبرامج الثورات والانقلابات الليبرالية ، وخصوصاً في وثيقتي " إعلان الاستقلال " و" حقوق الإنسان " ، حيث نجد أن هذه الحقوق ممنوحة عند الولادة وتبرز معها. فهي حقائق بديهية لا يمكن التصرف بها . ولهذا كانت الطبيعة الإنسانية الفرضية ، أو المصدر الذي تنبثق منه هذه الحقوق والقوانين . يجد إيمان فلاسفة الإيديولوجية الليبرالية بالمفهوم ذاته تعبيراً صادقاً في قول تورجو بأن ، " حقوق الإنسان لا تنبع من تاريخهم بل طبيعتهم " .

يكفي الإنسان ، تبعاً لفولتير، أن يرجع إلى ذاته ويتأمل في المبادىء الأخلاقية الفطرية ، كي يجد عقله في ذاته شرعية شاملة تسود جميع التشريعات الخاصة .

كان كتاب لوك " دراسة في الإدراك الإنساني " انجيلاً سيكولوجياً للقرن الثامن عشر أي للايديولوجية الليبرالية . الخدمة الكبرى التي أداها الكتاب لها كانت في التدليل على أن العقل واحد وأن التفاوت الذي يعبر عنه بين الناس لا يرجع بشيء للوراثة ، للأفكار أو للإمكانات الفطرية العقلية ، بل للمحيط الخارجي وللأحاسيس التي تأتيه من العالم . وجد باكر أن هدف لوك من هذه الدراسة – وهو هدف القرن الثامن عشر كله أو الإيديولوجية الليبرالية في جميع أشكالها الصحيحة .– كان دون شك تدمير المفهوم المسيحي حول الطبيعة الإنسانية ، الذي رأى أنها تخضع لانحلال كلي ، والذي نشر فوق اوروبا طيلة عصور عديدة غيماً قاتماً أدى إلى اكمداد وكآبة العقل الإنساني . استبدلت سيكولوجيا لوك وفلاسفة الإيديولوجية الليبرالية الإيمان المطلق السابق بخطيئة أصلية في الطبيعة الإنسانية بإيمان جديد مطلق بفضيلة أصيلة فيها . كافحت الإيديولوجية الليبرالية ببطولة ضد تعصب الكنيسة ورجعيتها بسبب ذلك المفهوم ، ولكنها هي الآخرى حققت تعصباً لا يقل عن تعصب الكنيسة لمبادئها .

إذا كان العقل الإنساني على هذه الصورة ، فإن الشكل الذي يتبلور فيه يعتمد على نوع المحيط الذي يعانيه ، يعني أن تغيير المحيط يعني تغيير العقل . فإن كان العقل خالياً من أي استعدادات وميول وأفكار ثابتة يماثل لوحة بيضاء يستطيع العالم الخارجي أن يضع أو أن يكتب عليها ما يشاء ويريد ، بما ينطوي عليه من شرأو خير . كان عقل الإنسان إذن عبارة عن سجل

مصنوع من هذا العالم . هو عقل لا يزال منحرفاً ، قاصراً ، مليئاً بالمتناقضات ، والسبب يرجع إلى العالم الخارجي المنحرف ، المليء بالمتناقضات . ولكن عندما يتم إصلاح العلم يتحول عقل الانسان فيصبح منسجماً كل الإنسجام ، يعاني وحدة تامة . من هذا استنتجت الحركات الليبرالية بأنه باستطاعة الإنسان، الذي عينت الطبيعة حدوده وحقيقته ، أن يعتمد على خصائصه الطبيعية فيجعل أفكاره وسلوكه ، وبالتالي النظم التي يحيا بها منسجمة مع النظام الطبيعي العام .

لا يستخدم آدم سميث مثلاً عبارة " القوانين الاقتصادية " ولكن بما أن الحياة الاقتصادية تنتج في نظره عن الميول العفوية في الطبيعة الإنسانية ، فمن الممكن القول بأن الأمر ، بالنسبة إليه ، كان الكشف عن نظام طبيعي وليس انشاءه . نراه يدل في هذا الصدد على أن انقسام العمل الذي يكمن وراء التقدم الاجتماعي يشكل ميلاً من ميول الطبيعة الإنسانية وليس نتيجة تطور تاريخي أو ثمرة أسباب اجتماعية ثقافية معينة . وعلى الصعيد السياسي أيضاً ، كان الأمر لا يتعلق بإنشاء نظام ، بل بالكشف عنه في الطبيعة الإنسانية . كتب ميل نفسه ، في دراسته حول أسس الحكم ، بأن مبدأ الطبيعة الإنسانية الذي ترتكز السلطة السياسية في الليبرالية عليه هو ميل الإنسان إلى تملك الأشياء التي يريدها ، وإن كان على حساب الآخرين وبتضحيتهم ؛ ولكنه عطف على ذلك بقوله بأن هذا المبدأ يقود بتسلسل منطقي ، ليس فقط إلى وضع من الاستغلال لا يترك لأفراد المجتمع سوى وسائل البقاء المحض ، بل إلى استمرار أشد أنواع القسوة والفظائع . هذا المفهوم في الطبيعة الإنسانية ، كان يحدد مواقف الايديولوجية الليبرالية تجاه دور وشكل ومعنى الدولة . فماكينتوش، وباين، وجودوين، وبانتام مثلاً اعترضوا ، على ضوئه ضد النظرية القائلة

بإقامة السلطة السياسية في تقسيم لها . و لكن بورك ، وهو يحمل مفهوماً آخر في الطبيعة الانسانية ، برر هذه النظرية لأن الطبيعة هي ، في الأساس معقدة ومتعددة الوجوه . وكل دستور سياسي يجب أن يكون معقداً كي يأتي نمودجاً لتعقدها .

استقت الحركة النفعية ، كشكل آخر من أشكال الليبرالية ، هي الأخرى، فلسفتها وأنظمتها من مفهوم مجرد في الطبيعة الإنسانية ، تقف عنده التجربة ويجمد أمامه التحليل التجريبي . لقد رأت في الأنانية ومحبة الذات الخصائص الأولى التي تميز الطبيعة الإنسانية ، ومن هذه القاعدة أرادت استنباط قوانين تعترف بأنانية الفرد وتعتمد عليها في إنماء مصلحة المجتمع ككل . عبّر بانتام عن ذلك بقوله : " إن الطبيعة الإنسانية وضعت الإنسان في قبضة سيدين كاملي السيادة هما اللذة والألم . فإليهما وحدهما يجب أن نرجع في الكشف عما يجب أن نفعله أو سوف نفعله . فهما يتحكمان بجميع ما نفعل، وبجميع ما نفكر، وأي جهد نقوم به في نقض هذه السيادة عن عاتقنا يؤدي فقط إلى التدليل والتأكيد عليها " . يعترف مبدأ النفعية بهذه السيادة ويتبناها كأساس لمذهبه الفلسفي الذي يريد إنماء السعادة عن طريق العقل والقانون ، أما المذاهب التي تنكره فتمثل الارتجال والعجز وليس الحكمة والعقل، وتسير في الظلام وليس في النور . من هذا ، تتدرج النفعية إلى مبدأ يؤكد أن السعادة الكبرى لأكبر عدد هي مقياس الحق والباطل . وهناك مبدأ آخر من الطينة ذاتها يعتبر أن مصلحة المجتمع هي مجموعة منافع الأفراد الذين يتكوّن منهم . أراد بانتام أن يكون واقعياً ، فاخر بواقعيته وانتقد بشدة أولئك "المفكرين العاطفيين "، ولكنه انتهى حيث انتهوا . وهكذا نجد سير هنري ماين يقول فيه وفي هوبز بأن "التاريخ لم يرَ عباقرة طلقوا التاريخ طلاقاً تاماً مثلهما".

بالغ فلاسفة اليونان وفلاسفة القرن الثامن عشر جداً في التأكيد على قيمة ، وفعالية ، وأولوية العقل ، ولكن النفعيين لم يختلفوا عنهم في بساطة المفهوم ، عندما حولوا جميع مقاصد الإنسان وميوله إلى المنفعة الشخصية ، وآمنوا أن الاعتماد على حرية عمل المنفعة تلك يقود الإنسان إلى السعادة ، والمجتمع إلى الوحدة والاستقرار .

* * *

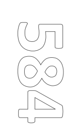
إن نحن نظرنا الآن إلى الماركسية لرأينا فيها خاصة مماثلة . كانت دراسة مفهوم الطبيعة الإنسانية فيها موضوع كتب عديدة ، أذكر منها على سبيل التمثيل ، كتب فينابل وبوير وكانتريل . نجد أن هناك مفهوماً أساسياً في الطبيعة الإنسانية تنطلق منه الإيديولوجية في بناء ذاتها . إنها طبيعة تاريخية لأن تجربة الإنسان محدودة بشكل تام بالأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بحياته . لهذا كان إدراك وضع أو طور الطبيعة الإنسانية الحالي يعني إدراك القوى الإنسانية التي تؤثر فيها وتحددها في النظام الرأسمالي . فالإنسان يحول الطبيعة بالعمل ، وبتحويل الطبيعة يحول الإنسان ذاته . أكد ماركس ، في جداله مع برودون ، أن التاريخ هو، في الأساس تحويل مستمر للطبيعة الإنسانية .

يعتبر المفهوم الشيوعي الحالي الإنسان مجرداً من الخصائص الفطرية. فهو إنسان " فارغ " لا يتميز بغرائز أو ميول أو عواطف ، أهواء أو مقاصد أو مصادر نشاط ذاتية . العوامل الخارجية هي وحدها التي تحدد كيانه ومعناه . فقادة السوفيات يؤمنون بأن الإنسان الجديد في ظل النظام الشيوعي سيبني خصائص وقيماً جديدة ، وعواطف تقتلع منه الأهواء الفردية والأنانية

فيحيا في سبيل المجتمع فقط . هوذا الهدف الأساسي الذي يتبناه الشيوعيون للمستقبل ، وإن كانوا من ناحية عملية يقرون بأن من يسلك الطريق الشيوعي ، هم أفراد الحزب فقط .

ونرى ، من جهة أخرى أن الماركسية تنطوي على مفهوم آخر للطبيعة الإنسانية ، يقدمها كشيء ثابت ، صالح ، خيّر ، عقلاني في ذاته ، تشوهه أوضاع اجتماعية اقتصادية منحرفة وشاذة . نجد الماركسية على هذا الصعيد تتكلم عن خصائص الطبيعة الإنسانية ، وتُرجع أي انحراف تراه فيها إلى رواسب بورجوازية أو إلى تأثيرات رأسمالية خارجية . فهي تقول بأن الاشتراكية تبدأ من مفهوم في جوهر الإنسان ، وبأن دراسة الاقتصاد والمجتمع يجب أن تساعد فقط على إدراك الأسباب التي شلّت حيوية الفرد ، وتفسركيف أنه أصبح غريباً عن ذاته و قواه . فالطبيعة الإنسانية ، كما يقول ماركس ، لا يمكن أن تستوحى من شكل معين يعبّر عن الطبيعة الإنسانية بشكل مطلق ، كما نراها في النظام الرأسمالي مثلاً ، لأن هدفنا يجب أن يكون معرفة ما هو صالح للإنسان ، ثم يتابع فيقول : " كي نعرف ما هو مفيد للكلب يجب أن ندرس طبيعة الكلب " . ليس بمقدور الطبيعة تلك أن تُستوحى من مبدأ النفعية . فعلى كل من ينتقد العلاقات أو الحركة أو الأعمال الإنسانية باسم مبدأ النفعية أن يركز اهتمامه أولاً على الطبيعة الإنسانية من ناحية عامة ، ومن ثم على الطبيعة الإنسانية كما تتحول في كل دور تاريخي . يختصر بانتام الأمر بشكل ساذج ، فيعتبر التاجر الحديث ، وخصوصاً التاجر الإنكليزي ، كنموذج طبيعي للإنسان .

إننا نرى من وراء هذا المفهوم في الإنسان ، كما يظهرفي المجتمع اللاطبقي الذي يتحرر من كل خصام وعداء ومن الدولة فيتمتع بحرية تامة ، أن



ماركس اعتبر أن الطبيعة الإنسانية هي في ذاتها طبيعة خير، ستؤكد معناها عندما تحقق حريتها من القيود والنظم الاقتصادية التي تمسخه .

لا شك أن ماركس أكد بشكل فعّال على اعتماد الطبيعة الإنسانية على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بها ، ولكنه مما لا شك فيه أيضاً أنه قال ، على الأقل ضمناً، بطبيعة إنسانية معينة . إن تركيز اهتمامه بشكل رئيسي على القيود والحدود التي فرضتها الأوضاع الاقتصادية على الإنسان جعلته يفترض ، كما يظهر، ويشكل يماثل موقف القرن الثامن عشر الذي هزأ منه ، بأن الطبيعة الإنسانية ذاتها ستوفر، عند زوال هذه القيود والحدود ، القوى الكافية لبناء مجتمع إنساني جديد ، بشكل سهل وسريع . رأى كثيرون من النقدة ، من سوريل إلى فروم ، الرأي ذاته . لهذا أهمل ماركس ، كما يبدو، امكان قيام ثورة بروليتارية تقتصر على الهدم ، بدون أن تقود آليا إلى خلق قوى إنتاجية واجتماعية جديدة .

ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، لم يكن ماركس جلياً واضحاً حول العلاقة التي تربط بين الناحيتين ، الطبيعة الإنسانية والأوضاع الاجتماعية . الإبهام ذاك دفع البعض إلى القول مع بيجو بأن ليس هناك في المفهوم الماركسي قانون عام ، يمكن افتراضه بشكل نظري بالرجوع إلى الطبيعة الإنسانية .

يعيد هذا النوع من الغموض ذاته في كل ايديولوجية . الليبرالية مثلاً ترى أن ميل الطبيعة الإنسانية الأساسي هو المساواة ، ولكنها من ناحية أخرى تعترف ، على طريقة هيجل بأن التفاوت المادي بين الناس يرجع إلى خصائص الطبيعة الإنسانية . الازدواج واضح مثلاً في وثيقة إعلان حقوق الإنسان صحام

١٧٨٩، التي تعلن في مادتها الأولى مبدأ المساواة المطلقة ، ولكنها لا تلبث أن تعلن مباشرة في المادة الثانية حق الملكية بين الحقوق الطبيعية فتؤكد أن كل دولة يجب أن ترعاه وتحميه .

لا يقتصرهذا الموقف على الماركسية فقط بل يشمل جميع المذاهب الاشتراكية ، التي تنشأ بشتى ألوانها على مفهوم في الإنسان يعتبر أن الإنسان كائن تام العقلانية يحتاج فقط ، كا يلاحظ كوستلر، " إلى المناشير والكتب والحجة المنطقية كي يقتنع بالحقيقة ، ويعترف بالواقع ، ويرى أين تقوم مصلحته ، ويعمل بوحي ذلك . أما اللاوعي ، وعالم الأحلام ، والعوامل العاطفية، والغدد المختلفة التي تؤثر على الفكر والعقل ، والغرائز وفي طليعتها الغريزة الجنسية الخ ... فكلها ، أي تسعون بالمائة من الإنسان ، بقيت خارج هذا المفهوم ، وكأنها غير موجودة " .

أما المسيحية فكانت ترى في فروعها المتعددة ، من الكنيسة الكاثوليكية إلى البروتستانتية ، وخصوصاً في الكالفينية ، أن الطبيعة الإنسانية طبيعة فاسدة ، والإنسان عاجز تماماً عن تحقيق خلاصه بالاعتماد على قواه وفضائله الخاصة . فالخلاص يحتاج دائماً إلى نعمة الله لأن الخطيئة الأولى أفسدت الطبيعة الإنسانية . الكنيسة الكاثوليكية تختلف في ذلك بعض الشيء ؛ إنها ترى أن الطبيعة الإنسانية ، وإن كانت الخطيئة قد أفسدتها ، تكافح في سبيل الخير ، وان الإنسان حر بأن يصنع الخير، وأن أعمال الإنسان ذات قيمة في خلاصه ، وبإمكانه أن يجد خلاصه في الكنيسة وأسرارها المقدسة . ولكنها كانت من جهة أخرى ترفض باستمرار أن ترى في الإنسان قدرة على تخليص نفسه بنفسه .

نظرت جميع المذاهب المسيحية ، في الواقع ، إلى الطبيعة الإنسانية نظرة شر، ولقنت الناس بأن الإنسان يولد فاسداً فساداً كلياً . لا تجد هذه العقيدة الآن قبولاً خاصاً في الأوساط الدينية الليبرالية ، ولكنها كانت دائماً نقطة الانطلاق في المسيحية وتفرعاتها الأساسية .

إن المشكلة الأولى التي حاولت البروتستانتية مواجهتها في عقيدتها حول الخلاص، وهي العقيدة التي كانت السبب المباشر لظهورها ، كانت تدور حول مفهوم الطبيعة الإنسانية في المسيحية ونتائجها . فالخطيئة الأولى قضت على جميح الناس بحياة عذاب في جهنم ، والطبيعة الإنسانية هي طبيعة شر وضعف . فكيف إذن يستطيع المسيحي أن ينال الخلود والخلاص في الحياة الأخرى مع الاستقرار الوجداني وراحة الضمير في هذه الحياة ؟ .. كان الهدف الأول للبروتستانتية التوفيق بين هذا المفهوم للطبيعة الانسانية وبين عقيدة الخلاص .

رأت الكالفينية أن طبيعة الإنسان طبيعة كلية الإنحراف والفساد ، فاعتبرت أن كل محاولة ميتافيزيقية هي محاولة عابثة ، ومضيعة للجهد لأن الحقيقة ستكون دائماً محجوبة عنا. تلك المحاولات الميتافيزيقية هي في الواقع صفاقة وعلامة تمرد ضد الله في سبيل ما احتفظ به الله ذاته . أرجع بعض المفكرين إلى هذا المفهوم الكالفيني في الطبيعة الإنسانية ، فقدان التفكير المبتافيزيقي في انكلترا حيث بقيت الفلسفة على صلة وثيقة بالواقع الحي ، وسيادته في ألمانيا حيث " طلقت الفلسفة " ، بتعبير شيلر، الحياة الواقعية . كان المفهوم ذاك وراء جميع تراكيب الحضارة المسيحية ونظمها ومظاهرها .

إن اتخاذ المفهوم ذاك صورة أخرى معينة في النازية والفاشية حدّد، إلى حد كبير، الدنيا التي بشرتا بها وأرادتا إشادتها . حملت الثورة الفرنسية للعصر الحديث مبدأي القومية والليبرالية ، فكان القرن التاسع عشر كله محاولة توفيق بينهما . أما الشيوعية فقد اعتمدت المُثل التي حملتها الإيديولوجية الليبرالية ، فكان عليها أن تقدم مفهوماً عن الطبيعة الانسانية يعتبرها خيراً في ذاتها. أما النازية والفاشية فقد اعتمدتا مبدأ الأمة والجنس ، فكان عليهما أن تنكرا فكرة حقوق الفرد الطبيعية ، والإيمان بأن الأفراد متساوون ، وبالتالي الثقة بقدرة كل فرد على المساهمة في الحياة السياسية العامة أو بقدرة الإنسانية على تحقيق الوحدة والاخاء .

نشأت الشيوعية و الليبرالية على تفاؤل تام وآمنتا بفضيلة الطبيعة الإنسانية وفي إمكان الكمال في هذه الطبيعة . لهذا نرى الأولى تتطلع إلى مجتمع دون دولة ، والثانية إلى حركة من التكامل الدائم ومن الوحدة التلقائية العفوية بين أفراد المجتمع الواحد وفئاته . ولكن الفاشية والنازية ترفضان هذا التفاؤل . فالمجتمع يبرز في عناصر عاطفية لا عقلانية ، و حقيقته تتركز في الأواصر الشعورية البدائية التي تربط جماعات الأفراد والتي لا يمكن تغييرها عن طريق العقل . المجتمع لغزمن ألغاز الطبيعة يكشف عن نفسه بأشكال رمزية فقط ، وبكلمات مشحونة بالقوى العاطفية ، بأساطير، بأعمال جماعية ، بشخصية قائد أو زعيم ، والتاريخ، كالإنسان ، لا ينطوي على أي طبيعة عقلانية . لهذا ، كان العنف طريقاً في تنظيم المجتمع وإعطاء شكل للتاريخ .

***

تجب الملاحظة هنا أن الطبيعة الإنسانية في ذاتها هي ، في الواقع ، مجرد من المجردات ، لأنها تنشأ دائماً وأبداً في وضع تاريخي اجتماعي معين ، ليس باستطاعتها أن تنفصل عنه . فكل محاولة في إعطاء هذه الطبيعة مفهوماً مطلقاً تكون محاولة غيرعلمية لأنها تخرج عن التجربة التاريخية الاجتماعية ، لهذا كانت كل ايديولوجية انقلابية ، وفي طليعتها الماركسية "العلمية"، تنطلق من مبدأ لاعلمي ، تفترضه ولا تبرهن عليه . لا شك أنه من الممكن تحديد الطبيعة الإنسانية تحديداً فيزيولوجياً مادياً ، ولكن هكذا تحديد يحدث على الصعيد الحيواني لاعلى الصعيد الإنساني . إن كل تحديد إنساني لها يجب أن يأخذ بعين الاعتبار التجربة التاريخية الاجتماعية التي لا تنفصل عنها ؛ ولكن بما أن أشكالها تختلف اختلافاً كبيراً ، وبما أن جميع الخصائص التي تتميز بها في تلك التجربة هي بالتالي خصائص نسبية ، كان من الصعب جداً إن لم يكن من المستحيل، إعطاؤها هذا التحديد الإنساني العام .

يميل الإنسان دائماً إلى الكشف عن حقيقة الوجود الذي يحيط به ، وهذه خاصة رافقته في جميع أدوار تاريخه الطويل . وهي ليست ، كما يقول البعض ، عنصراً أساسياً من العناصرالتي تتركب الطبيعة الإنسانية منها أو تتميز بها ، كما أنها ليست نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة . بل هي نتيجة تفاعل بين هذه الخصائص وبين الوضع الإنساني . ذاك التفاعل هو، في الواقع ، السبب الذي تنبع تلك الخاصة منه ؛ لهذا، كانت ملازمتها لتاريخ الإنسان لا تعني أنها إحدى خصائص الطبيعة الإنسانية ، بل نتيجة التفاعل الدائم . هذا يعني أن خصائص الإنسان تنبع من وضعه ككل في دور حضاري معين . إن النظام الاجتماعي الثقافي قد لا يخلق الميول الأساسية في الطبيعة الإنسانية ، ولكنه يحدد الأشكال التي تتخذها في التعبير عن ذاتها .

الطبيعة الإنسانية طبيعة مرنة تأبى أي مفهوم مطلق – كالمفهوم المتفائل الذي يرى أن الطبيعة الإنسانية طبيعة صالحة ، أو المفهوم المتشائم الذي يرى أن الطبيعة الإنسانية هي سيئة في ذاتها . الطبيعة الإنسانية ، كما لاحظ أرسطو منذ قرون طويلة ، هي طبيعة حيادية . فمشاعرنا وغرائزنا الطبيعية ليست خيرة أوشريرة في ذاتها .

الخصائص التي أعطاها فلاسفة الإيديولوجية الليبرالية للطبيعة الإنسانية والتي تبعهم فيها الفكر الثوري الحديث ، ما عدا الفكر النازي والفاشي هي خصائص أعطيت لها قبلياً وليس تجريبياً . لقد آمنوا بشكل أو بآخر بأن الإنسان يحن بطبيعته إلى العدالة والجمال والسعادة والخير والفضيلة ، وبأنه بالإمكان تحقيق كل مايصبو إليه إن استطاع أن يكون حراً . أما الطريق إلى الحرية فقد انفتح بتقدم الحضارة . فهو الطريق الذي أدّى إلى الكشف عن أسرار الكون الطبيعي ، وهو قوة العقل الإنساني في ترتيب وتنظيم وقائع وأحداث ومظاهر التجربة الإنسانية بشكل يكشف عن منطقها .

لقد كان من الطبيعي لمفهوم من هذا النوع عن الطبيعة الانسانية أن ينتهي في فلسفة اجتماعية سياسية كالليبرالية . فنحن نجد ، في الواقع ، أن الذين يعترفون ، كهوبز بوجود غرائز أو ميول هدامة في الانسان ، يميلون إلى أشكال سياسية أوتوقراطية ؛ ففي سلطة الملك أو الدولة او الحزب المغلقة يجد هذا المفهوم قاعدة النظام الاجتماعي . رسم هوبز مثلاً صورة زمانية من مفهوم تشاؤمي في الطبيعة الانسانية ، ورأى لوثر فيه صورة دينية ؛ ولكننا نجد، عند الاثنين ، أن الميول الانسانية هي ميول فوضوية غير منظمة لا تعرف أي ضوابط باطنية في التعبير عن ذاتها . لهذا نرى ان كليهما يبشر بمذهب سياسي يعتبر عمل الدولة الأول يرتكز في حفظ النظام عن طريق

الضغط والقوة . أما الذين وضعوا ثقتهم في حكم ذاتي وأشكال برلمانية ديمقراطية للتعبير السياسي ، فقد أمنوا بالفرد وبقدرته على حكم ذاته بذاته ، ورأوا في الانسان كائناً عقلانياً وأهملوا القوى العاطفية والغريزية التي تتحكم به. أصبح هكذا مفهوم لاغياً بشكل تام في القرن العشرين . فقد أظهرت الفلسفة الاجتماعية مع السيكولوجيا الفرويدية والسيكولوجيا الديناميكية والسيكولوجيا اللغو الذي ينطوي عليه بوضوح تام في جو التفاؤل الذي ساد المفهوم الليبرالي لم يفكر أحد "بإمكانات " ، الطبيعة الإنسانية التي تتكشف لنا على الأخص في القرن العشرين ، حيث أصبح بإمكان الإنسان أن يهدم الحياة ويضع نهاية للجنس البشري والتاريخ بما اخترعه من وسائل تدمير ، وحيث أصبح من المشكوك فيه وجود أي قوانين طبيعية . أمسى إنسان القرن العشرين يرى ، في الواقع ان التاريخ والطبيعة أصبحا غريبين عن جوهر الإنسان .

يمكن التقرير الآن بأن مفهوم الطبيعة الإنسانية يعتمد على الطابع العام الذي يميز الوضع التاريخي الناشىء فيه . فإن كان مليئاً بالإمكانات الجديدة ، كما كان الحال في القرن الثامن عشر أو القرن التاسع عشر ، كان المفهوم متفائلاً بالإنسان يؤكد عقلانيته وصلاحه . ولكن إن كان يبشر بالأزمات والكوارث ، لا يتكشف عن آفاق جديدة تنبىء بإمكانات وتحولات جديدة مثيرة ، كان المفهوم متشائماً إلى حد ما .

هذا لا يعني أبداً أن الصفة الانقلابية تصح على الأول فقط ، يذكر مانهايم مثلاً أن الطبقات العليا والأحزاب المحافظة تميل إلى اعتبار الإنسان كائناً فاسداً في طبيعته ، وأن الطبقات السفلى والأحزاب الثورية تميل إلى الإيمان بأنه كائن عاقل ، اجتماعي ، صالح ، شريف. يعجز تعريف كهذا ، وان كان ينطوي على سهم كبير من الحق ، عن إعطاء تفسير كامل للمظاهر

المحافظة والثورية في التاريخ . فهناك حركات إنقلابية عديدة من المسيحية والبوذية إلى الفاشية والنازية آمنت بأن الطبيعة الإنسانية غير عاقلة وغير فاضلة .

تبشر الإيديولوجية الإنقلابية دائماً بمفهوم جديد عن الطبيعة الإنسانية يتخذ شكلاً من إثنين : فإما أن يعلن عن خصائص تنطوي الطبيعة عليها وتناقض النظم المتبعة ، وإما أن يعلن عن طبيعة إنسانية مرنة متغيرة تأخذ شكلها من الأوضاع السائدة التي إن كانت فاضلة صالحة كانت الطبيعة الإنسانية صالحة فاضلة ، وان كانت فاسدة كانت الطبيعة سيئة فاسدة . يبدأ الأول من الطبيعة الإنسانية فيحاول تصحيح الخارج بالنسبة لها ، ويبدأ الثاني بالخارج ويحاول تصحيحه بما يساعدها في النمو في وجهة معينة . فمن افلاطون إلى الماركسية نرى أن الطبيعة الإنسانية لا تنطوي على أي شيء يعتبر أن هناك في طبيعة الإنسان ميلاً يجعله أنانياً ، طمّاعاً الخ... أو ما يحاول دون تضحية الإنسان بنفسه في سبيل المجتمع . وضع هذا النوع من الإيديولوجية ثقته دائماً في فعالية التربية التي ترتكز، في رأي أفلاطون ، على التدريب عن طريق التقليد والمشاركة الجماعية ، وليس في التوجيه النظري والفكري فقط .

أما الإيديولوجية الرجعية ، فإنها ترى عادة أن النظام المتبع يعبر عن الطبيعة الإنسانية ، ويجد تبريره في ذلك . ففلسفة ارسطو مثلاً كانت على نقيض فلسفة افلاطون ؛ فقد بررت الوضع السائد وأعطت الطبقات الحاكمة السلاح الفكري الذي يدعم مركزها . كانت نقطة الانطلاق في هذه الفلسفة تأكيد ارسطو بأنه من المستحيل تغيير المجتمع الآثيني ، لأنه ينبع مباشرة من طبيعة الإنسان . إن الفلسفة الرومانية مثال آخر عن النمط الأرسطاطيلي . فقد كانت

ترى أن ما يبرر القانون والدولة هو أن الإنسان شرير وأناني في طبيعته ، ولهذا وجب إرغامه على السلوك تبعاً للطريق والأساليب الضرورية لحياة اجتماعية صالحة .

مال المتفائلون دوماً إلى اعتبار التشاؤم عقيماً ، ان لم يكن موقفاً خطراً على مصلحة العالم والتقدم . بيد أنه كان هناك ، كثير من الفلاسفة الإنقلاببين الذين آمنوا بفاعلية التشاؤم وقدرته على الخلق والإبداع . رأى سوريل فيه مصدراً لجميع مانراه من عظيم في التاريخ إذ " دونه يتحقق شيء نبيل في العالم " .

لم تكن النقابية الثورية متفائلة بتحقيق سعادة إنسانية عامة ، بل كانت تنطوي على اعتراف متشائم بالحدود الإنسانية وبشيء من الحتمية لا يختلف كثيراً عما نجده في كثير من الأديان .

النقطة التي نريد أيضاحها هنا ليست مقابلة فلسفية أو اخلاقية بين التفاؤل والتشاؤم ، بل الكشف عن علاقة الإثنين بالإيديولوجية الانقلابية . تسمح دراسة الإيديولوجيات الانقلابية لنا بالاستنتاج والتأكيد بأن التفاؤل ليس ضرورياً أبداً كما يقول البعض . قول كهذا يشكل مقياساً أخلاقياً وليس مقياساً ايديولوجياً موضوعياً . إن تجارب الكثير من الأديانت التي استطاعت أن تقيم مجتمعات جديدة برهان للتدليل على أن التشاؤم لا ينطوي على موقف سلبي ، وأنه يستطيع أن يشكل أساساً لأعمق ألوان الكفاح الروحي . إن ظهور حركات انقلابية حديثة من هذا النوع ، كالحركة النقابية والحركة النازية ، برهان على ذلك .

لا ترتكز فاعلية الإيديولوجية الانقلابية في طابعها الخاص من تشاؤم أو تفاؤل بل في الأوضاع التي ترافقها ، وفي قدرتها على التعبير عن الأوضاع ودمجها في مفهوم إنساني عام يفتح صعيداً إنسانياً جديداً .

ينشأ كل نظام اجتماعي سياسي في مفهوم معين عن الطبيعة الإنسانية ، وعندما ينهار النظام وأوضاعه فتنكشف متناقضاته ، ينهار المفهوم ذاته . فالمفهوم الاقتصادي للإنسان ككائن اقتصادي ، والذي برز بروز قاعدة للمجتمع الرأسمالي انهار عندما انهار هذا المجتمع .

بشرت المسيحية مثلاً بمفهوم يناقض المفهوم تماماً فرأت في الإنسان كائناً روحياً ، ونقلت حريته ومساواته إلى العالم الآخر . أما مكانه في هذا العالم فكان جزءاً من نظام روحي . ولكن عندما اتسعت الهوة بين عالمنا والعالم الغيبي حيث تبرز حرية الفرد ومساواته . وعندما ظهرت قوى جديدة تناقض هاته الميزات الروحية المزعومة في الفرد ، بدأ انهيار المسيحية .

أما العقلانية أو الإيديولوجية الليبرالية فقد رأت في الإنسان كائناً عقلانياً يستطيع الاعتماد على قواه العقلية في تحقيق كماله ، ويرجع إلى عقله في تحديد سلوكه وحركته . ولكن عندما تبين أن التقاليد والنظم الاجتماعية تعطي الفرد شخصية لا شعورية ، وعندما انكشف الأثر الكبير الذي تمارسه المنافع والمصالح في سلوك الفرد، وعندما بينت العلوم النفسية الدور الأساسي الذي تلعبه النواحي اللاواعية في توجيه سلوك الفرد ، وعندما قامت سلسلة الكوارث والآلام التي أصابت المجتمع في هذا القرن ، تبين للملأ أن الإنسان ليس كائناً عقلانياً ، عندئذ بدأ انهيار المفهوم ذاك .

أما الاشتراكية كمبدأ جديد في طبيعة الإنسان فقد ظهرت في القرن الماضي ، وبانهيارها أمسى من المستحيل ظهور أي مبدأ جديد في الإنسان الاقتصادي ، ومن غير المنطقي والمعقول نشوء مفهوم يقول باستقلال وسيادة الصعيد الاقتصادي . تبرز هنا أزمة الدور الحضاري الحديث . فهي ازمة تبرز في انهيار مفاهيم الغرب القديمة أو في عجزها عن تفسير وتبرير النظم المتبعة. لم يجد الغرب الذي خسر المفاهيم تلك مفاهيم أخرى جديدة تدور حول مفهوم جديد لطبيعة الانسان ، تنبع منه حماسة دينية جديدة تقوده صوب حياة ثانية .

فصل هذا الانهيار الذي أصاب " الانسان الروحي " و " الإنسان العقلاني " ، و " الإنسان الاقتصادي " ومن ثم " الإنسان العرقي " في الغرب الفرد عن نظامه الاجتماعي وجرّد عالمه من المنطق ، فلم يعد بإمكانه أن يفسر أو أن يدرك وجوده كوجود ينشأ في علاقة منطقية منسجمة مع العالم الذي يعيش فيه ، أو أن يلائم بين هذا العالم وبين وجوده الفردي . وهكذا تبين الفرد الغربي أن مكانه في المجتمع أصبح بدون معنى ، بدون سبب ، وبدون منطق. فقد عُزل ضمن آلة ضخمة لا يدرك كنهها ، فغابت عنه معانيها ومقاصدها ، وعجز عن ترجمتها بالنسبة لتجربته الشخصية . إن انهيار تلك المفاهيم المتتابعة ولّد مجتمعاً خسر وحدته ، فأصبح مجموعة من الذرات المنفردة لا تعرف التجاوب الإنساني الصحيح .

كان التطرف في النظرة العقلانية التي نشأت عليها الإيديولوجية الليبرالية مصدرتفكك وخطر للمجتمع الذي انبثق منها ، وذلك لأن التجارب التي جاءت فيما بعد ، وخصوصاً في القرن العشرين، تعارض هذا المثال في الطبيعة الانسانية . كان تفاؤل المذاهب الاجتماعية حتى الحرب العالمية الأولى على

الأقل في التوصل إلى حل سريع لعلاقة الفرد مع المجتمع ، وللصراع بين الطبقات والشعوب . يتفرع من مفهوم متطرف في تفاؤله بالطبيعة الإنسانية ، ففشل .

تتميز تلك الخاصة في الإيديولوجية الانقلابية بأهمية رئيسية أساسية جعلت كثيرين يرون ، مع نيبهور ، أن جميع مشاكل المجتمع الديمقراطي الحضاري الحديث وأسباب انهياره ترجع كلها ، وبالدرجة الأولى ، إلى مفهوم خاطىء عن الطبيعة الإنسانية .

بعد أن رأينا كيف أن الإيديولوجية الانقلابية ترجع إلى مفهوم معيّن في الطبيعة الإنسانية كفرضية أولى تنطلق منها ، بقي علينا أن نرى الدور الميتافيزيقي الذي يلعبه الرجوع إلى التاريخ كحقيقة نهائية في تلك الايديولوجيات الزمانية العلمانية .

إن العصر الحديث هو أولاً عصر التاريخ ، لأن الفكر الانساني ركز ذاته ، لأول مرة ، على خلق الماضي ، على التجاوب أو الاتصال خيالياً وفكرياً بفكرة وحياة العصور السابقة والشعوب . نجد هنا فرقاً آساسياً بارزاً ، هذا إن لم نقل الفرق الأساسي البارز ، بين الإنسان الحديث وإنسان العصور والثقافات الماضية . فالتاريخ يعني للإنسان الحديث أكثر بكثير مما كان يعنيه لليونان أو الرومان أو مفكري الهند والصين مثلاً ، حيث نجد أن الزمان أو التاريخ لا يتميز بأي معنى أو قيمة نهائية ، بينما تكون هذه الخاصة أساس مفهوم الإنسان الحديث عن الواقع .

كانت معظم الانقلابات التقليدية الكبرى حتى القرن الثامن عشر ترتكز على أساس روحي غيبي . كانت المجتمعات الانسانية منذ ظهورها ، تبني

كيانها على مبدأ ميتافيزيقي ما ورائي يضع العالم أمام الخالق ، والمادة أمام الروح . بيد أنه إلى جانب هذا الطابع الغيبي ، كان الموقف الانقلابي يحث الخطى تجاه آفاق فلسفية إنسانية ، وما لبث أن تحول إلى موقف فلسفي سياسي اجتماعي يقتصر على التاريخ .

حاولت جميع الانقلابات الحديثة بناء فلسفة في الحياة وأخلاقية جديدة، تتخذان شكلاً إنسانياً محضاً ، دون رجوع إلى وحي ، أو عجائب أوأسرار أو لاهوت أو ميتافيزيق غيبي ، فهي انقلابات عبّرت عن شعور بالإكتفاء الذاتي ، وهو شعور يتولد من النظام الزماني الذي اقتصرت عليه ، ولا يميز العصر الرأسمالي البورجوازي فقط ، كما يقول بعض المفكرين كتيليك مثلاً ، بل جميع الايديولوجيات الحديثة . فهي ايديولوجيات وانقلابات لا تعترف بأن الزمان أو التاريخ يستلم معناه من علاقة تربطه بعالم خالد ، بينما ان العصر الديني الذي تقدمه كان يرى أن معنى التاريخ ليس في حركة زمانية بل في عالم يتجاوزه ويكمن فوقه ووراءه . ولكن ، على الرغم من هذا الاختلاف بين الانقلابات الزمانية الحديثة وبين الانقلابات الدينية الغيبية السابقة ، فهي تلتقي جميعها في نظرتها إلى التاريخ كحركة او نظام ، ينكشف عن منطق أو قصد يبرره . يستطيع الفرد أن ينتقي التاريخ كما انه يستطيع ألا ينتقيه . قد يحدث أيضاً أن الفرد قد يفكر أنه ينتقي ضد التاريخ ، ولكنه ينتقيه ، كما يجري عادة في الانقلابات الايديلوجية والحركات الانقلابية لا تستطيع أن تخرج عن التاريخ، بل تجد نفسها جمعاء تلتقي في إعطائه معنى .

أصبح الرجوع إلى التاريخ كحقيقة نهائية يسود في الواقع الفكر الديني و ليس فقط الفكر الايديلوجي الانقلابي . فهو يسود مثلاً البروتستانتية الليبرالية

التي رأى بعض نقدتها أن التمايز بين الله والعالم قد زال منها . وأن إسم الله أصبح ينطبق على حركة العالم الجبارة .

وصف بارديايف الوجدان المسيحي بأنه وجدان يصعب عليه أن يقبل التاريخ لأن التاريخ يشكل خطيئة في المسيحية ، هذا يعني في الوقت ذاته أن المسيحية رأت في التاريخ معنى عاماً يسوده . فقبل المسيحية كان التاريخ في الغرب لا ينطوي على معنى . نظر اليونانيون إليه كحركة تدور على ذاتها بدون هدف أو قصد ، ولكن ابتداء من المسيحية التي نظرت إليه كحركة تجد معنى في خلاص الإنسان ، نواجه تقليداً فلسفياً وثورياً ، يحاول إعطاء التاريخ قصداً إنسانياً .

التقت الحركات المسيحية المختلفة جميعها وخصوصاً الألفية منها ، على الرغم من اختلافاتها المتعددة ، في الزعم بأنها تعبر عن رسالة فريدة ، وهي قيادة التاريخ إلى نهايته .

الموقف التاريخي هو النقيض الذي يلغي الموقف الديني الغيبي ، لأنه لا يرى سوى أشياء "مشروطة "، أي محدودة بأوضاع تاريخية متغيرة ، ليس فيها شيء ثابت ، بينما يقف الدين فوق التاريخ ويحول النظر عن الصيرورة التاريخية . " إنني لا أحب ما يزول ". هذا جواب ابراهيم وجواب اوجستين ، جواب المسيحية والبوذية والاسلام وكل موقف ديني غيبي، وهو اليوم أيضاً جواب الرجل التقليدي على أشكال الفكر الحديث الذي ينشأ في التغير والتحول، فيقف ضد النفسية التقليدية ، كما تقف الصيرورة ضد الكينونة ، والتباين ضد الوحدة ، والحركة ضد التأمل ، والتكنيك ضد الطقوس، والتجربة ضد الوحي .

سجلت هذه الأشكال " النسبية " انتصارها ، وألغت الموقف الديني الغيبي وطردته من الوجود ، كقوة فعالة تؤثر فيه . قد يجيب البعض بأن النصر كان في النطاق الزماني ، بيد أن جواباً كهذا يتناسى أن النظرة الدينية الغيبية لا تفصل بين الزماني والروحي ، وأن حدودها تشمل الإثنين ولا يمكن لها مختارة أن تقف عند الواحد دون الآخر . تبرز حقيقتها في إعطاء تفسير تام للإنسان والعالم ، للحياة والكون ، فإما أن تكون شاملة واما أن لا تكون . إن فشلها قاد إلى إنهيار المجتمع التقليدي وأنحلاله ، وإلى تفجر أشكال الفكر الإنقلابي الحديث في الأشكال أخذت ترد أمرها إلى أشكال جديدة من المطلق تقتصر على التاريخ . هذا لا يعني أن الأشكال الايديلوجية الانقلابية الحديثة تؤمن بأن التاريخ لا يكشف عن معنى أخلاقي ، فهي ، في الواقع ، تبدأ من هذه الفرضية، ولكنها من جهة أخرى تؤمن، أنها هي وحدها تعبر عن المعنى ذاك . كان الكون قاعدة العالم الكلاسيكي والله قاعدة العالم المسيحي ، وفي العصر الحديث ،أصبحت القاعدة الإنسان أو التاريخ . أعلن الفكر الإنقلابي الحديث بوضوح تام أن قدر الانسانية ليس في التوجه إلى السماء ، بل في التقدم على الأرض وفي سبيل هذه الأرض ، برعاية الفكر والعقل ، وأعطى مثالاً تاريخياً إنسانياً يعارض فيه المثال الديني الغيبي، وركزه في قاعدة تاريخية تطورية .

كان هذا الموقف الانقلابي الذي نظر إلى التاريخ نظرة تطورية ، وجعل من الصيرورة الدائمة القوة التي تسوده أهم المواقف الثورية التي بشر بها العصر الحديث ، الذي لم يكن قبل القرن الثامن عشر قد اكتشف التاريخ والمعنى التاريخي ، كحياة تتميز بمجرى خاص بها ؛ فالتاريخ قبل ذلك كان عبارة عن سفر أخبار أو ترتيب زمني متقطع . نحن نجد أول مظاهر هذا الوجه الثوري الجديد في المشادة الأدبية الفلسفية بين دعاة القديم ودعاة الحديث ،

والتي كان فيها بارو، وفونتنيل ، وبوفون ، ينكرون أن يكون الدور الحضاري الكلاسيكي أرقى من الدور الحديث . أما الوجه التطوري فإننا نجده أولاً عند فيكو في كتابه " العلم الجديد " آنذاك ولمدة طويلة فيما بعد بسبب " الجدة الثورية " ذاتها ، ولم يكشف عنه إلا عندما أصبح الموقف الفكري الثوري روح الفكر الحديث . يبدأ هذا الموقف الذي يعبر عن صيرورة التاريخ وتطوريته يؤكد ذاته ابتداء من مونتسكيو ، وفولتير، وجيبون ؛ أما الموقف التطوري التقدمي الذي دمج بين التطورية والتقدمية في موقف واحد، فإننا نجده أولاً عند تورجو، وفارجسون، وهيجل، وهردر، وكونت، وماركس، ومورجن الخ... فقد عبّر عن ذاته في جميع مجالات العقل الحديث ؛ في الفلسفة، في السوسيولوجيا، في الانتروبولوجيا ، في علم الفلك ، في البيولوجيا ، في علم طبقات الأرض الخ...

يصف راسل التحول فيكتب يقول بأن العلم الحديث ابتداء من جاليلو رأى أن القوانين الطبيعية هي قوانين تبدل وتحول . فهي تحدّد كيف أن بعض الأجسام تتحرك في وجهة معينة في بعض الأوضاع ، وبذلك تسمح بتقدير ما يحدث ، ولكنها لا تحدّد أن ما حدث سوف يحدث . إننا نعلم أن الشمس ستشرق لمدى طويل ، ولكن في النهاية ، فقد تقف الشمس عن الظهور . كان هذا المفهوم مغلقاً على القرون الوسطى التي كانت تستطيع إدراك القوانين الطبيعية فقط عندما تؤكد عودة مستمرة .

انتبه العقل الحديث إلى فكرة التقدم أولاً ولكنه ما لبث أن لمس التطور وراءها فكانت ولادة الموقف التاريخي الثوري الجديد . كان ثورياً ليس في ما حمله فقط من مفهوم جديد في إدراك التاريخ ، بل لأنه كان ، منذ دبيبه الأول في القرن السابع عشر، يعمد إلى إخراج الدين من قطاع التاريخ والاجتماع . تكمن ثوريته في العلمانية التي لم تقتصر على تطورية التاريخ وصيرورته ، بل

حملت ، المنطق العلمي من قطاع العلوم الطبيعية إلى منطقة العلوم الاجتماعية بسرعة كبيرة . وبذلك طردت الدين من التاريخ والمجتمع وحققت حريتهما من التفاسير الغيبية.

هكذا تجاوز هذا الموقف التطوري التقدمي الموقف الجامد الذي تقدمه وهيأ له نيوتن وديكارت . كان كلا الموقفين ثورياً على الرغم من تباينهما في النظر إلى حركة التاريخ أو الحياة الباطنية فيه ، التي كانت ديناميكية دائمة التغير في ظل قوانين تطورية عامة في الموقف الأول ، وثابتة تدور على ذاتها في عالم لا يتغيرفي الموقف الثاني . هذا الفارق الفلسفي نجده عند لايبنتز الذي خرج عن الإجماع العام في قبول عالم نيوتن وديكارت ، فقدّم بدلاً منه عالماً في حركة مستمرة لا تثبت على حال ، بل تنطوي على تكامل مستمر . ساعدت ثورة نيوتن من ناحيتين في بناء التأكيد على التاريخ ، بفصل الكون عن كل إرادة خارجة عنه ، وبما بثته من كبرياء واعتداد ذاتي بالتقدم العلمي ، وقادت النيوتنية ، بشكل غير مباشر، إلى طرق أخرى نقضت جمودها ، وهكذا يمكن القول بأن القرن التاسع عشر نما وخرج من القرن الثامن عشر ونقضه في آن واحد .

يهزأ مفكر كفولتير في قصته " كانديد" من المفهوم التقدمي عند لايبتز، و لكنه يلتقي معه في المشاركة بالنظر إلى التاريخ كحركة تطورية . هذا المبدأ الذي يجعل من كل تغير يحدث نتيجة لتغيرات سابقة تتقدمه ، انتقل عن طريق مفكرين من أمثال كنت ، ولا بلاس ، وبوفون ، ولا مارك ، وهوتون ، إلى النظام الشمسي والنظام الأرضي فأصبح تفسير مظاهرهما الحالية يفرض العودة إلى الماضي ، إلى قوى طبيعية تعمل باستمرار طيلة عصور مديدة . وهكذا، تحول النظام الشمسي الأرضي الثابت إلى نظام ديناميكي ، أو بكلمة أخرى ،

إلى نظام تاريخي يتحرك ويتغير ، إننا نجد فكرة استمرار التغير ، وفكرة القوى غير الملحوظة التي تعمل باستقرار على إجراء التغير الدائم أنى اتجه نظرنا في هذا الدور . أصبحت جميع مظاهر الحياة تخضع في تفسيرها لتلك القاعدة التاريخية ، كما أصبح تفسير أي شيء يعود إلى تاريخيته . فمن لامتري ، وهولباخ ، وديدرو ، وبابل ، إلى هيجل ، وفيورباخ ، وماركس ، وبرودون، وسان سيمون، وفوريه ، وكونت ، وداروين ، وهكسلي ، وسبنسر الخ... أخرجت فكرة الله والدين الغيبي تماماً من التاريخ ، فأصبح التاريخ ينشأ في ذاته، والاجتماع مستقلاً في تحولاته ، كلاهما يخضع لقوانينه الخاصة ، وأصبح التاريخ المرجع أو المطلق الجديد الذي لا يحتاج إلى أي شيء خارج ذاته . وفي هذا الجو ، برز الفكر الانقلابي الحديث يحاول الكشف عن خصائص المطلق والمعنى الذي ينطوي عليه كما كان العقل التقليدي يجد في الدين وفي الله معنى يعطيه للاجتماع والتاريخ.

أصبح العالم في هذا المبدأ التطوري عالم التغير والتعدد والتباين والتناقض، لا عالم العناصر الثابتة كما تصوره أتباع نيوتن وديكارت . ففكرة التاريخ كصيرورة كانت محور نصف قرن من الفكر الرومانطيقي قبل داروين وسبنسر وتايلور ومورجن ، ونحن ندين على الأخص للفلسفة الألمانية ، وفي طليعتها هيجل . وشوبنهور، وفخته، وشليجل ، بفرضية الفكرة التطورية الأولى، وهي أن الكينونة هي الصيرورة ، وأن الجمود خيال أو مجرد من المجردات. الصيرورة تلك إن عنت شيئاً ، فهي تعني ، على الأقل ، تغييراً لا يمكن تحويله إلى الطور الذي تقدمه ، وإن كان يمكن تفسيره بذاك الطور ، ففي نهاية كل مرحلة من مراحلها ، نجد شيئاً لا يمكن أن نجده في دور سابق من مجرى الصورة تلك . تنبت الزهرة من بذرة ، ولكن هذا لا يعني أنها البذرة ذاتها . عبّر

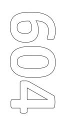
كوندورسه ، في عرضه التاريخي لتقدم العقل الإنساني ، عن هذا المبدأ التاريخي التطوري التقدمي خير تعبير ، عندما حدد هدف دراسته بأنها "التدليل بالعقل والوقائع على أن الطبيعة الإنسانية لم تضع أي حواجز ضد إصلاح الخصائص الإنسانية ، وأن تكامل الإنسان غير محدود ، وأن نمو هذا التكامل يستمر استمرار العالم الذي وضعتنا الطبيعة فيه . فالتقدم سيتابع سيره دون شك ، وبسرعة أحياناً وببطء أحياناً أخرى، ولكن دون أي رجوع إلى الوراء ، طالما أن الأرض باقية في المركز ذاته ، وطالما أن قوانين الكون لا تنتج أي كارثة للأرض أو أي تبدلات تجعل من المستحيل على الإنسانية أن تستمر في الحياة " .

يرى بعض المفكرين أنه كلما اكتشف داروين قانون التطور العضوي ، كذلك اكتشف ماركس قانون النمو الإنساني في التاريخ ، أي الواقع البسيط الذي كان محجوباً وراء مواقف ايديولوجية كثيفة ، والذي يوضح " أن الإنسان، قبل أن يستطيع الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين ، يجب أولاً أن يأكل ويشرب ويلبس ويجد لنفسه مأوى " . إن أثر ماركس يبرز في "اكتشافه " بأن الناس يجب أن يأكلوا أولاً قبل أن يتمكنوا من التفكير ، هوذا ابتذال فكري عرفه الناس دائماً . يظهر أن ماركس اعتمد ، كهيجل وكونت وداروين ، قانوناً تطورياً تاريخياً استطاع أن ينجح سياسياً . لقد نظر إلى التاريخ كحركة تنتقل في سلسلة من الأطوار المتماسكة، كما فعل داروين بالنسبة لأشكال الحياة المتتابعة أو كما فعل ليّال بالنسبة لطبقات الأرض. ينحصر القانون العلمي الذي حاول كل من هؤلاء الوصول إليه في استبدال تفسير العالم الجامد بتفسيرديناميكي .

أكدت المسيحية ، وكذلك أيضاً الأديان الموحدة الأخرى كاليهودية والإسلام ، قيمة التاريخ ومعناه . ففيها مثلاً نرى أن الصيرورة العالمية لم تكن نظاماً ثابتاً لا يتغير ، تسوده حتمية ضرورية تعيد ذاتها ولا تتغير، بل دراما إلهية تبدأ بسقوط الإنسان ، ثم فدائه ، فخلاصه ، لهذا ، رفضت المفهوم اليوناني الدوري منذ ظهورها ، لأن العالم الذي سوف يأتي هو غير العالم السائد. أعلن آباء الكنيسة هذه النظرية وأكدوها بشدّة ، تكلم أوريجن بلسانهم عندما كتب : "إننا إن قبلنا بتلك النظرية ، أي المفهوم اليوناني الدوري ، لاستطاع آدم وحواء إذن أن يعيدا ، في عالم آخر، ما فعلاه في هذا العالم ، فالطوفان يرجع ، وموسى نفسه يقود الشعب ذاته خارج مصر، ويخون يهوذا سيده ثانية ".

نرى في المسيحية والإسلام أن الإله يتجاوز الحدود المكانية التي كانت تحد الآلهة التقليدية . فنجد لأول مرة أنه يتجاوز شعبه ولا يموت معه كما كان يحدث للآلهة الأخرى . ولكن " إله " الإيديولوجيات الإنقلابية الحديثة هو " إله " زماني ، إله تاريخي ، أي أنه يعمل في التاريخ ، وضمن التاريخ ، ونحو مقاصد لا تتجاوز التاريخ .

أما من ناحية أخرى فإننا لا نجد أي أثر في المفهوم المسيحي لفكرة التطور ، أو أي مكان للنمو والتقدم ، كما نرى في الايديولوجيات الحديثة . خلق العالم في ستة أيام ، ومنذ ذلك الوقت احتوى على جميع الأشياء والعناصر وأشكال الحياة الموجودة حالياً ، وهو عالم ، إن تعرّف الى تغير فانه تغير إلى حالة اسوأ . فهو مفهوم لا يعرف التقدم والتطور والتحول الصحيح ، كما يحاول بعض علماء اللاهوت الآن أن يزعم . آمنت المسيحية في جميع أشكالها أن مزيجاً هائلاً من الكوارث رافق سقوط الإنسان ، وأن معنى التاريخ وتحوله



يرتبطان بعنصر . خارج عن الإنسان، وهو تدخل الله في التاريخ بغية تصحيح أوضاعه وانحرافاته . أما في الإيديولوجيات الإنقلابية الحديثة فإن التاريخ لا يرجع إلى أي قوة خارجية ، ولا يحتاج لأي قوة من هذا النوع، في تصحيح أوضاعه، لأنه هو الحقيقة الأولى والأخيرة ، وهو الذي يضمن بحركته الخاصة تصحيح أوضاعه .

المضمون الكلي في الايديولوجيا الانقلابية

صورة المضمون الكلي في الايديولوجيا الانقلابية

المضمون الكلي (Totalitarianism) في الايديولوجيا الانقلابية يعني أن الحركة الانقلابية تمتد إلى جميع مناحي الحياة وأوجه النشاط الانساني، وتفرض عليها صورتها الخاصة . وهي لا تقتصر على الصعيد الذي تنشأ فيه السياسة بشكل تقليدي ، بل تمتد إلى الفن والصناعة والعلم والفكر والأدب والأخلاق والزراعة والتربية والعائلة والدين وأسباب التسلية . كل العناصر التي تتركب منها المناحي الإنسانية تخضع للايديولوجيا الانقلابية ، فشريط سينمائي ، أو سيمفونيا ، أو رسم ، أو تمثال ، أو نظرية سياسية ، بيولوجية ، أو طبيعية الخ ... تتخذ معنى ثورياً لا يقل عن المعنى الذي يبرز في أي عمل سياسي . هذا الطابع الكلي يعني أن الايديولوجيا الانقلابية تشمل مجتمعها ككل، تمتد بشكل لا محدود إلى جميع مظاهر الحياة . فكل ما يحدث في حادثة ، كل عمل ، كل فكر ، كل مسلك ، كل نظام وكل عنصر من عناصر الحياة ، مهما كان بعيداً وقليل الأهمية ، مكاناً في الإطار العام الذي توّلده الايديولوجيا .

تتميز الايديولوجيا الانقلابية المتكاملة دائماً بطبيعة كلية تجعل حدودها المجتمع كله ، بل العالم بأسره ، وتمتد مع الحياة ، امتداد التاريخ معها، إلى كل شيء ، تدخل إلى كل عنصر من عناصر الحياة وتتغلغل إلى كل الوقائع تحاول بلورتها جميعها في مفهومها الكلي . في هذا الامتداد الكلي ، تنقض الايديولوجيا أي مقياس موضوعي لا ينسجم مع منطقها في الاجتماع أو

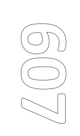
التاريخ ، في الأخلاق أو السياسة ، في الفكر او العلم ، في الفن أو السلوك الإنساني . يُصبح كل شيء في خدمتها ، وكل شيء يبرر ذاته بها . فالاقتصاد والتربية ، والدولة ، والجيش ، الفن والفلسفة ، العلوم والفكر ، التاريخ والقانون، العدالة والفضيلة ، المهن والحرف وطرق السلوك الخ ... كلها تُصبح تعابير عن الايديولوجيا الانقلابية .

يتميز هذا المضمون الكلي بخاصتين أساسيتين تسودانه سيادة تامة . ففي الخارج نراه يتميز باستثنائية واضحة ، تتجه ضد كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية ؛ ونرى في الداخل أنه يتميز بامتداد أو إحاطة شاملة للمجتمع ككل، فيحاول أن يبرر جميع عناصره في صورة الايديولوجية .

فليس هناك من قضايا خاصة في المجتمع الانقلابي الذي تسوده ايديولوجية انقلابية . تصبح جميع المسائل في رقابة ورعاية السلطة الانقلابية. فالفرد الحر المستقل لا وجود له ، لأن أشكال الولاء الفردي تنبع كلها من الايديولوجيا وترجع إليها . فعلى الفرد ألا يدل على أي تناقض في أفكاره ومشاعره ، لأن أي تناقض من هذا النوع لا يمكن السكوت عنه في المجتمع الانقلابي . لهذا نرى دائماً أن الايديولوجية الانقلابية تحاول باستمرار أن تمنع بروز أي ولاء أو اعتبارات سياسية أخلاقية تحد أو تعسّر الولاء الأساسي المطلق لها .

على سلوك الفرد أن يكون دائماً منسجماً معها ، والايديلوجيا تترجم وتفسّر باستمرار وقائع الحياة وتطوراتها بشكل يعبر عن منطقها .

إن جوهر الايديولوجية الانقلابية هو نزوعها لأن تكون كلية ، أي انها تريد أن تكون واحداً مع المجتمع ، وأن تصبح مقاصدها مقاصد المجتمع ، وأن



تحول دون المجتمع ودون تبيّن أي مقاصد خارجة من مقاصدها . فهي ترفض لذلك أي استقلال للفرد وأهدافه الخاصة ، ولوجدانه ومسؤوليته الأخلاقية الفردية ، كما انها ترفض أيضاً أن يكون لأي منظمة أو هيئة أي سياسة أو غاية أو موقف لا ينبع منها . ولكي تحقق المضمون الكلي ، تنشىء دوماً الدولة الانقلابية التي تتولى أمر ذلك بالاعتماد على السلطة والعنف .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية أن تتحرى الحقيقة الموضوعية حتى في العلم ، لأن الحقيقة العلمية ذاتها تخضع لمنطقها ولنظامها السياسي . فكتابات الماركسيين مثلاً تؤكد أن مناقشة أي مشكلة علمية يجب ان تقوم على المبدأ اللينيني الماركسي في طبيعة العلم ، وأن جميع الذين يساهمون في الموضوع يجب أن يعالجوه على ضوء المنهج اللينيني الماركسي ، وهو الأساس العلمي الوحيد لمعرفة العالم الموضوعي ؛ وكتابات النازيين تؤكد أن الأبحاث والتجارب العلمية يجب أن تخضع للمبدأ الآري والتفسير العرقي للتاريخ ؛ والكتابات الكاثوليكية تقول إن العلم جزء من اللاهوت الكاثوليكي ، يخضع للعقيدة الكاثوليكية ويجب ألا يخرج عنها .

هذا النزوع إلى التغلغل في كل شيء لا يستثني أي قطاع أبداً . كتب وَلف ، في نقاشه لهذه الخاصة ، أن الايديولوجية تتغلغل في مظاهر الحياة كما تغلغل الماء في المستنقع . عندما أراد بعض الكنديين أن يأخذوا زوجاتهم الروسيات معهم ومُنعوا من ذلك ، قال لهم فيشنسكي : " على النساء الروسيات أن يلدوا الأولاد السوفيات ، لا أولاد الدولة الكندية " . تصبح منافع الايديولوجية الانقلابية ممثلة في دولتها الانقلابية فوق كل شيء ، هذا يعني أن الفرد يجب أن يجعل مصلحتها الخاصة في جميع مسالكه وأعماله ، لأنها تحاول خلق طبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع من جديد .

تعيش الايديولوجية الانقلابية في شوق ملح إلى تحقيق ما يمكن تسميته بإجماع عام واحد يعبر عن ذاته بإرادة واحدة أو عقلية واحدة . إن الإنشغال بتحقيق الإجماع الإرادي ذاك يشكل ، في الواقع ، نوعاً من الاستبداد النفسي الذي يسودها . يبرز أقرب مثال على ذلك في الايديولوجية الصينية الشيوعية ، حيث نرى جهداً جباراً في حمل الايديولوجية إلى كل فرد من أفراد المجتمع ، وفي جعل جميع المواطنين يعبرون ما أمكنهم ، جهراً وعلانية ، عن إجماعهم الإرادي الايديولوجي .

في المضمون الكلي ، يخسر القضاء استقلاله ، ويخضع لسياسة الايديولوجية الانقلابية ، ويُصبح أداة في يدها ، فتتحول مهمة الذين يعملون في إدارة العدالة والقضاء إلى تحقيق كل قصد من مقاصد الدولة ، والإشراف على تنفيذ كل كلمة من كلماتها . وهي تسود أيضاً وسائل الدعاية والتثقيف العام سيادة شبه تامة ، ويمسي نظام التعليم والتربية كله يأتمر بأمرها ، كما يصبح الفرق بين الدعاية والتعليم مبهماً غامضاً ، هذا إذا لم نقل بأنه يزول . فمن المدرسة الابتدائية حتى الجامعة ، يجب على النظام التعليمي أن يعبّر عن التثقيف الايديولوجي فيحققه بالشكل الذي تخطه الدولة الانقلابية .

ففي ضبطها لنظم التربية والتعليم ، تستثني الايديولوجية من جهاز التثقيف العام بما فيه من أدب وفن وفلسفة ، كل ما لا يلتئم أو لا ينسجم مع فلسفتها من الثقافة التي تقدمتها . إن إحراق الكتب ، وهي ظاهرة تلازم جميع الايديولوجيات في انتصارها ، لا تجد تفسيرها في حقد أو لا مبالاة ضد الفلسفة أو الفن ، كما حاول كثيرون من المفكرين ترجمة الأسباب التي حدت النازيين إلى صنع ذلك . إن العكس هو الصحيح ؛ فالايديولوجيات تحرق الكتب لأنها تهتم بها اهتماماً بالغاً . تلك الظاهرة لا تدل فقط على ميل الايديولوجية إلى

استثناء كل شيء يعارضها ، فتأبى أن ترى شيئاً يخرج عن طبيعتها ينشأ في دنياها ، بل يدل أيضاً على نزوعها إلى قطع كل علاقة أو صلة مع الماضي وتراثه وخصوصاً الثقافي الفكري . يمثل إحراق الكتب عملاً رمزياً في الوقت ذاته، يرمز إلى خروج الايديلوجيا من التاريخ ، وإلغائه كما هو ، وبناء التاريخ، كما سيكون أو كما يجب أن يكون .

فكما أن وسائل وزارة الأنباء والدعاية أو الثقافة لا تعتمد لنقل الأنباء أو الثقافة الصرفة ، بل لنشر وغرس وسيادة الايديولوجية الانقلابية ، وكما أن نظم التربية والتعليم هي أولاً لتثقيف المجتمع تثقيفاً ايديولوجياً وانقلابياً ، كذلك أيضاً هي مهمة الفن . فالفن وسيلة أخرى تعبّر بها الايديولوجية عن ذاتها ، لذا ، فإن هدفه ليس الاستمتاع الفني أو الفن لأجل الفن أو الجمال ، بل الفن في خدمة المذهب الجديد ومن اجله . هدف الفن الانقلابي ليس تلبية حاجة الجماهير ، لأنه في خدمة مقاصد الايديدولوجية ؛ وهو لا يتوجه إلى الذوق الجماهيري أو ينزل إلى مستواه كي يتمكن من توجيهه ، كما انه ليس ذا صلة قوية على الأقل بذوق الأقلية الفكرية الفنية التي تعبر عته . فما يُقبل أو يُشجع رسمياً لا يعني أنه يعبّر عن ذلك الذوق . يكمن جوهر الفن الانقلابي في ان لا قيمة أساسية لذوق الجماهير أو الأقلية في إعطاء الفن قيمته ، لأن الدولة الانقلابية لا تبشر بما تستمتع به فنياً بل بما يخدم الايديلوجية ويعبّر عنها وإن كان ضد حسّها الفني .

يصبح التاريخ أيضاً ، سلاحاً للدعاية ، مهمته الأولى تبرير الايديولوجية وسياستها بالرجوع إلى " وقائع " الماضي ، كان الماضي دائماً يخضع لمطالب حاضر متغير ، ولكن خضوعه يصبح منظماً وشاملاً في الايديدلوجية الانقلابية . القول بأن التاريخ يصبح سلاحاً لايكفي لإعطاء فكرة

واضحة عن وضع التاريخ . فهذا العلم يذوب في الواقع بالايديولوجية ويصبح جزءاً منها ، يدعمها ويقوم بخدمتها . إن أحداثه وأبطاله وقواه واتجاهاته وامتداده من الماضي إلى المستقبل ، وتغيراته ، ومعانيه الخ ... كل هذه تأخذ مكانها في النموذج الفلسفي أو العقائدي العام الذي تقدمه ؛ فكما يجب على الفن والفلسفة والأدب أن تستوحيها وتنشأ فيها ، هذا أيضاً ما على التاريخ أن يفعله .

الموقف العلمي العادي أمام التاريخ هو موقف متردد ، يستفهم ويتساءل ويجد من الصعوبة تحديد أي شيء بشكل نهائي . ولكن الايديلوجية الانقلابية لا تعرف هذا التردد ؛ فثقتها بالمستقبل ، أو صورتها عنه ، تجعلها قاسية في تحديد الحاضر والماضي وبلورتها . فكي تجعل الماضي أو الحاضر منسجماً معها ومع المستقبل نراها لا تتردد أمام أي شيء ، تستخدم كل شيء من تزوير الوقائع إلى السجن والإعدام ، والقتل الجماعي .

ينطبق المثل ذاته على السوسيولوجيا ، إذ يحاول علماء الاجتماع في وضع عادي غير انقلابي أن يتحروا وقائع الاجتماع بتجرد ، وان يكتشفوا ، بما امكن من موضوعية ، عن علاقاتها وحقائقها وسننها ، وأن يروا في النهاية ما يمكنهم عمله بذلك ؛ ولكن الايديولوجية الانقلابية تعرف ماذا تفعل ، ماذا تريد ، لأنها تنظر إلى ذاتها كمفتاح للتاريخ وللمستقبل ؛ فهي لذلك تصنع السوسيولوجيا كما تصنع التاريخ ، تحددها ولا ترقب منها أن تحددهااو تصنعها. إنها تصنع السوسيولوجيا بإخراج كل شك أو تساؤل منها . يحاول علماء الاجتماع أو يحبّون أن يؤمنوا بأنهم يستقون أفكارهم من وقائع الاجتماع كما حدثت وترابطت وتحولت ، أما الايديولوجية الانقلابية فتعتبر أنها تنطوي على حقيقة الوقائع النهائية ، لذلك يجب على حركة المجتمع وعلمائه أن

تنسجم معها . " فمن يسود المستقبل يسود الحاضر ، ومن يسود الحاضر يسود الماضي " .

لا يقتصر الأمر على العلوم الاجتماعية والسياسية أو الفلسفة والفن والأدب ؛ تتخذ العلوم الطبيعية ذاتها طابعاً سياسياً ايديولوجياً ، لأنها تعجز عن أن تكون حيادية كما يُفترض فيها .

تعمل الايديولوجية الانقلابية دائماً على هدم الهيئات والنظم الاقتصادية الاجتماعية السياسية السائدة أو تحويلها إلى خدمة مقاصد جديدة ، وتفرض نموذجاً لمجتمع جديد ، فتعين لكل هيئة أو منظمة أو جمعية أو كتلة ، أو حركة مهمة دوراً تلعبه في تحقيق هذا المجتمع . إن الاستمرار مسموح فقط لتلك التي تستطيع ، بين هذه النظم والهيئات ، أن تأخذ المكان الذي يعيّن لها وأن تقوم بواجبها الجديد .

الايديولوجية الانقلابية هي في الواقع دائماً خارج الأفراد الذين يشاركون فيها ، وكي يكيّف الفرد معها نفسه يجب أولاً أن يخسر ذاته فيها . إن الذين يشرفون على العلم والفلسفة والفن الخ ... ليسوا أخصائييها وخبراءها أو بعض أعلامها ، بل هم الذين يشكلون القيادة السياسية ، والذين يصنعون نهائياً الاتجاهات العلمية الفنية الأدبية الفلسفية هم رجالات الحركة الانقلابية الذين يتكلمون باسمها . " على كتّابنا أن يسيروا كالبنيان المرصوص ، وكل من يخرج عن الصف كي يقطف بعض الزهور يمسي خائناً " . هذه الكلمات التي لفظها الانقلابي الروسي قسطنطين سيمونوف ، تمثل تماماً الطابع الكلي في الفكر الانقلابي .

تتجه الايديولوجية الانقلابية ، عادة ، مهما كانت محدودة بثقافة أو شعب أو تاريخ معين ، إلى العالم ، إلى الإنسان من ناحية عامة ، لأنها تزعم أنها كشفت عن معنى وضعه أو تاريخه ككل . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الإنسانية كلها ، لهذا ، كانت الايديولوجيات تكسب ولاء الناس خارج حدودها الخاصة . ولهذا أيضاً كان أتباعها في البلدان الأخرى يعملون بوحي منها أو من بلد وعاصمة الانقلاب . ليس في ذلك خيانة مقصودة بمعناها التقليدي بل موقف عقائدي منسجم مع ذاته . أما الايديولوجية فترى أن كل تدخل من قبلها في شؤون الغير ، يجد تبريراً آلياً فليس من جريمة أو ذنب أو افتراء في ذلك ، لأن الحركة الانقلابية التي تنبع منها تعمل لخير العالم كله دون استثناء . فطالما أن هناك جماعات أخرى تمثل مذاهب أخرى فإن وجودها يشكل خطراً دائماً على المذهب الجديد لأنه يتركز، أثناء انقلابيته ، على خلق وانشاء وجدان إنساني جديد من طبيعته؛ وبما أن مذاهب أخرى تعني وجداناً إنسانياً آخر يشوش عملية بنائه ويزعزعها ، كان كل مذهب خارجي عدواً وخصماً لا تصح مسالمته ؛ لذلك كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية تشعر عفوياً أن انتصارها لا يتم دون امتدادها إلى العالم كله .

تعلن الايديولوجية الانقلابية في أمتدادها آيضاً أن ولاء أو حب الفرد لها يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحقد على أعدائها . يؤكد دعاتها على ضرورة الحقد، وعلى أهمية العنف في انتصارها . لا يقتصر التأكيد على لينين أو ستالين ، على هتلر أو موسوليني في القرن العشرين بل يمتد من افلاطون إليهم ؛ فإن كان ماجروفن قد عنون كتابه " من لوثر إلى هتلر " ، أمسى بالإمكان ، من هذه الناحية ، توسيعه وجعله من المسيح إلى هتلر .

إلى جانب الحقد على الأعداء تنكر الايديولوجية على أتباعها تقليد نماذج أجنبية مغايرة ، وكي تمنع الأمر فإنها تحاول جهدها أن تفصل بين عالمها والعالم الخارجي الذي يتناقض معها. كان بعض هذه الحركات ، في محاولتها ، فصل المؤمنين بها عن المؤثرات الخارجية ، تقودهم إلى هجرة خارج المجتمع ، إلى مكان ناء يمكن فيه إشادة النمط الوجودي الجديد ، دون تشويش أو بلبلة خارجية .

نرى أيضاً ، من افلاطون والمسيحية إلى النازية والشيوعية ، أن تبرير العائلة الوحيد هو أن تكون في خدمة الايديولوجية الانقلابية والمصير الجديد . فعلى الأهل أن يفهموا بأن إنجاب الأولاد ليس لسعادتهم أو سعادة العائلة ، بل لسعادة المجتمع . فالطفل هو مواطن المستقبل ودعامة المذهب ، ويجب أن ينشأ في ظل المذهب ، يجعل منه هدفه الأول، كما يجب على الحركة الانقلابية أن تثقفه به وتعدّه لخدمته في المستقبل . تلغي الايديولوجية الانقلابية ما يسمى بالأخلاقية المزدوجة ، أي تلغي الفاصل بين الحياة الشخصية والحياة العامة . وهي كنتيجة منطقية نراها تدعو الأبناء إلى تكريس الآباء ، والصديق، والزوج ، والأخ ، إلى التضحية بالصديق والزوج والأخ في سبيلها .

إنها تحاول هدم سلطة الأهل بتسهيل الطلاق ، وبحمل مسؤولية الأولاد ، ولكن ، على الأخص، بدعوة الابناء إلى منح ولائهم لها أولاً وبشكل كلي . القصد من هذه الحرب ضد العائلة هو تمزيق العلاقات الإنسانية التي تدمج الفرد بأي وحدة غير الوحدة الجديدة في الايديولوجية الانقلابية . إن العائلة هي من أهم تلك الوحدات أو بالأحرى أهمها ، إذ يعطيها الفرد ولاء ومحبة أكثر من أي وحدة أخرى ، ولهذا، تجد الايديولوجية نفسها مدفوعة بشكل طبيعي إلى التركز على مخاصمتها وتهديمها .

المضمون الكلي هذا يعتمد الدولة الانقلابية في تحققه ، والدولة الانقلابية هي دولة تسود كل شيء ، تمتص جميع نشاطات الإنسان وجميع قطاعات المجتمع ، جميع مصالح وجميع آمال الشعب ، كي تتمكن من إجراء تحولهم وولادتهم من جديد في الايديولوجية الانقلابية .

***

نستطيع أن نرى الآن وأن نستنتج بأن المضمون الكلي الذي ميّز بعض الانقلابات الحديثة لم يكن حديثاً في حقيقته الأساسية ، وفي خاصته الأولى ، وهي النزوع إلى خلق المجتمع والانسان من جديد على صورة فلسفة حياة جديدة ينبثق منها ، وبالاعتماد على العنف والضغط . إن هذا أمر طبيعي، لأن هذه الخاصة الأساسية في الايديولوجية الانقلابية لا ترجع إلى إرادة أو إرادات فردية ، بل إلى أوضاع اجتماعية تفرضه . ولكن بما أن تلك الأوضاع كانت تنشأ دائماً في التاريخ في اتجاهاتها الأساسية وخصائصها الأولى ، فليس من الغريب ان نرى تماثلاً في الايديولوجيات التي تحاول معالجتها أو تجاوزها . ولكن من الغريب جداً أن يبرز مفكرون يرون في النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في التاريخ ، لم تعرفها أو تتعرف إليها التجربة التاريخية سابقاً ، هذا يعني، ضمناً على الأقل ، إما أن هذا النظام الكلي يعتمد في نشوئه على إرادة بضعة أفراد يحلو لهم إشادة النطام ذاك ، فتمكنوا من هدفهم دون أي اعتبار أو أهمية للوضع التاريخي الاجتماعي أو الإنساني وللقوى التي تعمل فيه ، واما أن الوضع الذي برز فيه هكذا نظام هو نوع جديد كل الجدة ، لم يعرفه التاريخ الماضي أبداً في عناصره وقواه واتجاهاته الأساسية . ولكن كلا التفسيرين سطحي قاصر ، وعرضه كاف لإظهار لغوه وعنصر الوهم فيه .

ليس النظام الكلي كما يزعم فريدريك وبرزيزنسكي . وهما يمثلان مع كثيرين غيرهما هذا المنطق . أمتداداً لبعض الخصائص التي تميز المجتمع الصناعي ، بل هو امتداد منطقي للايديولوجية الانقلابية التي ينبع منها . وبما أن هذا النوع من الايديولوجية ظاهرة تاريخية فإن النظام الكلي لا ينحصر بالدور الحديث فقط .

تتميز جميع الأحداث والمظاهر الاجتماعية السياسية بذاتية ما ، ببعض الميزات التي تنفرد بها ، ولكنها ، من جهة أخرى ، تختص بميزات تجعلها جزءاً من اتجاه أو من حركة أو من نظام أو من نموذج ، من جنس أو من نوع عام . لهذا ، ليس من الغريب الاعتراف بأن الإيديولوجية الانقلابية الحديثة تتميز ببعض الميزات المنفردة ؛ أما القول بأنها ككل أو بالأحرى في شخصيتها العامة ، ظاهرة فريدة فأمر غريب حقاً .

لاشك أن الشعارات والرموز والأفكار الماضية قد زالت ، ولكن التركيب العام الذي نشأت وترابطت فيه عناصر تلك الايديولوجيات ومحتوياتها لا يزال واحداً . تتميز كل حركة تاريخية بخصائص فريدة ، ولكن تاريخ السلوك الاجتماعي العقائدي يكشف ، دون شك ، عن بعض الاتجاهات التي تعيد ذاتها، مرة بعد مرة ، في خصائصها العامة وميزاتها الأولى ، وهذا شيء واضح بدرجة أولى في الحركات الانقلابية . الفرق بين الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة وما تقدمها من حركات وايديولوجيات مماثلة هو فرق كمي فقط ويرجع إلى سببين:

الأول : الامكانات الهائلة التي سخرتها التكنولوجيا الحديثة ووفرها العلم الحديث لإيديولوجية انقلابية حديثة في تحقيق ذاتها وفي تأكيد فاعليتها .

الثاني : الوضع الحضاري الحديث الذي تنشأ الايديولوجية الانقلابية فيه ، والذي يتميز بدرجة من التفسخ والتفكك ، لم تتحقق في أوضاع الانقلابات الماضية ، لأن العوامل التي تولد عادة وضعاً انقلابياً موجودة الآن بحدة وعمق واتساع يصعب وجودها في الماضي . هذا يعني زيادة في انقلابية الايديولوجية وحدّتها .

ولكن الطابع الكلي الذي يميز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة كان دائماً يرافق الانقلابات الكبرى في التاريخ . قد يختلف التعبيرعنه من ايديولوجية إلى أخرى ، ولكنه ، في نزوعه الأساسي إلى ضبط الوضع الإنساني في جميع مظاهره ، وإلى استثناء كل ما يخرج عن طبيبعة الايديولوجية الإنقلابية فيه ، وإلى اعتماد العنف في ذلك ، واقع عرفه التاريخ دائماً في ديناميكه الايديولوجي. يمكن القول الآن . بشيء من التجاوز. إن كل ثقافة حية هي نظام كلي ، وإن جميع الثقافات التاريخية تعبر عن هذه الخاصة لأنها تتميز جميعها بفلسفة حياة معينة ، مما يعني بدوره موقفاً شاملاً كلياً للوضع الإنساني.

يعترف البعض أن التاريخ عرف دائماً نظماً كلية ، ولكن هناك فرقاً بين الماضي والحاضر، وهو أن تلك النظم كانت تترك للفرد في الماضي " واحة من الحرية " . أما في الحاضر فلم يعد هناك أي صعيد يمكن للفرد فيه أن يجد هاته " الواحة " . ولكن فرقاً من هذا النوع، وإن افترضنا صحته ، لا يحول النظام الكلي الحديث إلى نوع جديد كما يقول أتباع هذا المنطق . فالفرق هو فرق في الوسائل التي يستخدمها النظام الكلي في تأكيد ذاته ، مما يعني أعترافاً ضمنياً على الأقل بأن هناك شيئاً يُدعى بالطابع الكلي في الايديولوجيات القديمة والحديثة ، في الانقلابات الماضية والمعاصرة . إن ما يصنع النظام الكلي ليس

الوسائل التكنيكية التي يفرض بها ذاته ، بل جوهره ، الحقيقة العقائدية الأساسية التي ينبع منها ، وهي ايديولوجية انقلابية تعطي مفهوماً جديداً عاماً شاملاً في الإنسان ووضعه الإنساني .

الغريب في منطق هؤلاء الذين يرون أن النظام الكلي ظاهرة حديثة أنهم يقفون فقط عند الشيوعية و بالأخص النازية فلا يتجاوزونهما أبداً . تعيد تلك الخاصة ذاتها في الليبرالية وفي المسيحية مثلاً ، والماضي غني بنظم سياسية تحتكر السلطة وتسود الأفكار وسلوك الفرد سيادة تامة باسم ايديولوجية معينة . ففي كثير من الأدوار التاريخية نرى أن الانسجام العقائدي الاجتماعي السياسي الأخلاقي الذي ينبثق من ايديولوجية معينة كان قوياً إلى درجة يشعر فيها الفرد العادي شعوراً تلقائياً بأن أي خروج عن الايديولوجية العامة خطيئة وجنون وكفر ومروق، يجب منعه بكل وسيلة ممكنة ، أو تجب معاقبته بأشد أنواع العقاب . كان الفرد آنذاك يعجز تماماً أن يتصور أي شيء يمكن تسميته بالفكر الحر أو الفردية المستقلة .

فإن نحن أردنا أن ندرك النظام الكلي الحديث في طبيعته أو كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وجب أن نهمل ما يميز الظاهرة تلك من مميزات فردية أو عرضية ، ونركز اهتمامنا على العنصر الثابت فيها ، العنصر الذي يردد ذاته ، وفي معناها كنظام كلي ، أي فيما يولدها ويجعلها نظاماً كلياً . يجب ، بكلمة اخرى ، أن نهمل الفروق الكمية ، والاختلاف الكمي أو الذي يدور حول درجة التحقق ، فتحاول الكشف عن القرابة النوعية التي تجعل منها نموذجاً عاماً يخضع لقوانين وقوى متشابهة . إن أي قول بأن الانقلابات الحديثة تشكل نوعاً مستقلاً يعني ، ضمناً على الأقل ، نقضاً لإمكان نشوء ليس فقط فلسفة اجتماعية أو سياسية ، بل علم السياسة أو علم الإجتماع . فإن نحن أردنا

الوصول إلى هذا القصد ، فنكشف عن معنى الانقلابات الحديثة كنموذج عام ، وجب أن نهمل الوسائل البوليسية ، وتكنيك الدعاية ، وأساليب التثقيف ، ومظاهر الاضطهاد والقتل الخ... لأنها جميعها مميزات تجعل الانقلابات الحديثة تختلف فقط "كمياً " وليس "كيفياً " ، درجة و ليس نوعاً ، في وسائلها فقط دون طبيعتها وخصائصها الأساسية. استخدمت جميع الانقلابات الكبرى الماضية وسائل مماثلة للوسائل الحديثة في تحققها بشكل كلي. الفرق يبرز فقط في درجة التكامل التكنولوجي العلمي في الوسائل الحديثة لا في القصد الذي يكمن وراءها ويولدها .

قد يؤمن الشيوعيون بالبروليتاريا ، الديالكتيكية المادية ؛ واليعقوبيون بالإرادة العامة ، والشعب ؛ والكالفينيون بالتوراة ؛ والنازيون بالجنس ؛ والمسيحية بالمحبة أو الثالوث أو الوصايا العشر ؛ والمسلمون بوحدانية الله ورسالة محمد ، والمجتمع البدائي بالطوطمية الخ ... وقد يقتلون ويعذبون أعداءهم بوسائل ودرجات مختلفة ، ولكن ذلك لا يعني أنها تختلف عن بعضها البعض في نموذجها العام الذي يعطيها حقيقتها الأساسية أو في موقفها العام أمام الحياة . فكلها آمنت وانبثقت من ايديولوجية مطلقة كلية تستثني كل شيء ليس من طبيعتها . لا ترجع الفروق التي نجدها إلى طبيعتها بل إلى الإمكانات التي تعمل في خدمتها .

اعتمدت جميع الحركات الإيديولوجية الانقلابية في التاريخ دائماً ما يمكن أن يتوفر لها من وسائل الضغط والإكراه ، والتعذيب والقتل ، والتثقيف الاجباري الكلي . فإن لم تتيسر لها الوسائل المتكاملة التي حملها تقدم العلم والتكنولوجيا الحديثة ، فإن ذلك لا يعني أنها تختلف عنها في معناها، في نموذجها وفي فرديتها .

إن جميع الأديان ، كالمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية والتاوية والكونفشية والأديان البدائية الخ... خلقت أثناء دورها الديناميكي نظاماً عاماً كلياً تنسق بوساطتها كل شيء في المجتمع . فقد كان ينتظم في كيانه كل شيء ، من أعلى الفئات الفكرية إلى أحقر الأعمال اليدوية. مجتمعات من هذا النوع لا تعرف معنى الفردية المستقلة أو حرية الفكر ، أو التمرد العقائدي ؛ فجميع الذين يتميزون بقوة الخلق من مفكرين وفلاسفة وأدباء وشعراء وفنانين الخ ... يخلقون لأجل عظمة الدين ومجده . تطالب الكونفشية مثلاً وتفرض ، ككل دين عام ، ولاء الفرد الباطني الكلي . إن كلمة " لي " التي تلعب دوراً أساسياً فيها لا تعني صحة السلوك الخارجي ، بل ولاء الفرد الذاتي الكلي للنظام الذي يسود ، ليس فقط حياة المجتمع ، بل مجرى الطبيعة كلها . فالفرد الكبيرهو الذي يتبعها ، ليس فقط في سلوكه الخارجي ، بل في جميع عقله وإرادته . إن الفضيلة الكونفشية الكبرى ليست محبة عاطفية للغير بل هي تنكر تام للذات والمصلحة الخاصة ودمجها دمجاً تاماً في النظام العام . لا يقتصرهذا الموقف الأخلاقي على حياة الفرد الباطنية ، بل يشمل جميع الأفراد في علاقاتهم ويصبح الحلقة التي تربط بين السماء والأرض ، بين الإنسان والطبيعة ، في وحدة كونية هي مثال الكونفشية الأعلى .

يشكل هذا المفهوم القاعدة الأساسية لأديان الشرق . ففي البوذية والتاوية نرى أن ليس هناك من شيء يقف وراء " التاوو" كما لا يوجد في خارجه شيء ، وكل شيء يأخذ صفة الوجود ويكون مظهراً من وحدة التاوو ؛ في تلك الوحدة المطلقة الشاملة ليس هناك من تعدد أو تتابع ، من زمان أو أبعاد . أما الإسلام فإنه يشمل كل شيء ، من الدولة إلى طريقة الأكل . فلم يترك شيئاً خارجه أبداً . أما لاهوته فقد جمد الفكر العربي وانطلاقه .

أما المجتمعات البدائية فإنها تخضع ككل وفي جميع أجزائها للدين ، لا تعرف التعدد أو الانشقاق أو التناقض ؛ لا نجد فيها أي تباين في الرأي أو أي ، اختلاف في الأفكار العامة ؛ كما لانجد متسعاً لقانون يُنفذ عن طريق الأحكام والعقاب ، بل مسلكية اخلاقية تلقائية تجعل الفرد جزءاً من الكل . وتقوم قاعدة للثقافة البدائية ذاتها . إن هاته الظاهرة ممكنة فقط في مجتمع لا يعرف أي تثقيف أخلاقي خاص ، أي سلوك شخصي ، أي مدارس أو اتجاهات مختلفة ، تخضع المجتمعات البدائية لوحدة حياتية تامة . فهناك شبكة من التقاليد الواحدة الموحدة تسودها سيادة كلية وتحدد للفرد ليس فقط قيمه وعلاقاته بالحياة والغير ، بل لباسه ، أكله ، مسكنه ، وجميع جزئيات حياته اليومية الأخرى !

زعمت الامبراطوريات القديمة كلها مصدراً دينياً غيبياً ؛ والمصدر الديني يعني قوانين سياسية وأخلاقية ، اجتماعية واحدة . كان الدين يسود ويحدد فيها كل شيء في معظم أدوارها . كان كل شيء يرجع إلى القاعدة الدينية . فالنظم السياسية ، الاجتماعية ، الاقتصادية ، واعلان الحرب ، وترتيب المعركة ، واقتسام الغنائم ، وشروط السلم وأوضاعه ، والتعويضات ، وبالأخص بالنسبة لموضوعنا ، إفناء المغلوب ، أو بكلمة موجزة جميع ما يُتخذ من قرارات في الحياة اليومية العامة كان ذا طابع ديني . كما أن كل شيء كان يحدث تبعاً لأحكام دينية لا يفكر أحد بمناقشتها .

صعيد الحقيقة الدينية هو صعيد يفرض بحكم طبيعته شمول عالم الواقع كله في وحدة نهائية ، وتنظيم الواقع ككل تبعاً لتركيب الدين الخاص . فمن ناحية سيكولوجية ايديولوجية ليس هناك فرق بين نفسية النازي

والمسيحي، بين الإيمان الذي يسهر عليه الحزب الشيوعي والإيمان الذي ترعاه الكنيسة الكاثوليكية .

عندما ندرس الحركات الانقلابية الحديثة يجب أن نضعها دائماً في إطار تاريخي فلا نحكم عليها ، نحللها أونقيسها تبعاً لوضع معين لا تتجاوزه ؛ وعندما نفعل ذلك ، نرى أن الخاصة الكلية صفة ملازمة للتاريخ ، ترجع عادة إلى أدوار ومراحل انتقالية تتجاوز ذاتها في فلسفة حياة جديدة ، تحاول تنظيم المجتمع ككل ، في جميع عناصره ومناحيه . إننا ، بالإضافة إلى ذلك ، نستطيع أن نؤكد حقيقة أخرى تتبع الأولى ، وهي أن تعدد وجهات النظر ، وتعدد المذاهب والتباين الفكري هي مظاهر ترافق الأدوار الحضارية التي خسرت ديناميكها الأخلاقي . كانت الأدوار التي سمحت للفرد أن يعبر عن أفكاره في حرية ، والتي لم يُرغم فيها الفرد أن يؤدي الطاعة لنوع من أنواع التعصب قليلة نادرة جداً في التاريخ ، أدواراً ظهرت في مراحل إنتقالية أو إنحطاط حضاري . كانت المجتمعات الإنسانية تنشأ عادة في أسس عقائدية تضحي بالحرية والفردية .

إن المنطق القائل بتفرّد النظام الكلي الحديث لا يتجاهل فقط المسيحية والليبرالية في انقلابيتهما الكلية ، وكلاهما جزء من التراث الغربي ، بل يتجاهل القرن التاسع عشر كله تقريباً ، في اتجاهاته ومدارسه الفلسفية الثورية التي نادت بمجتمع كلي ؛ فهو منطق يتناسى أيضاً افلاطون، وكامبانالا ، ومور الخ... وجميع بناة الطوباويات ودعاتها ، وكانت كل منها أكثر كلية من أي تنظيم كلي رأيناه في القرن العشرين .

في جمهورية افلاطون مثلاً نرى أن الدولة أحدثت ديناً جديداً يختلف عن الدين التقليدي، وأن من واجباتها إرغام جميع المواطنين على الإيمان بآلهتها ، فإن رفض أحد كان عقابه السجن أو الموت . لقد استثنى من جمهوريته . كل حرية فكر أو نشر، ولم يهتم بحقيقة الدين أو صحته، بل بدرجة فائدته الأخلاقية .

كان هوبز من أكبر دعاة النظام الكلي أيضاً في القرن السابع عشر . ففي الفلسفة السياسية التي أعلنها ، أعطى الدولة سلطة مطلقة على صعيد الثقافة وفي كل شيء آخر ، وفرض على المواطنين أن يتبنوا الدين الذي تفرضه الدولة ، وبرّر الاضطهاد في هذا السبيل .

في هذه الخاصة ة خاصة المضمون الكلي ، لا يوجد أي فرق بين النازية والشيوعية والمسيحية ؛ بين الكنيسة السان سيمونية ، والكنيسة الكونتية ، والكنيسة الفُورية والكنيسة الكالفينية ، أو الكنيسة الكاثوليكية . ففيها جميعاً . نرى أن هناك منظمة تتكون من نخبة تمنح ولاءها الكلي لايديولوجية كلية يُخضعون لها جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية والفنية الخ... إن جميع الميزات التي ترافق الحركات الإنقلابية الحديثة موجودة في تلك "الكنائس" والحركات .

إن نحن اتخذنا الحركة السان سيمونية مثالاً على ذلك ، لرأينا أن السان سيمونيين أرادوا أن يسودوا الحياة في جميع مظاهرها ، ليس فقط على الصعيد السياسي ، ولكن في جميع النواحي الثقافية الاجتماعية . فالحركة الجديدة أرادت أن تشمل المجتمع كله ، وكهنتها أرادوا أن يحققوا سيادة تامة على النشاط الأخلاقي والفكري والاقتصادي والعلمي . أما الحرية فكانت في

مفهوم إنماء امكانات الإنسان عن طريق التوجيه والإرشاد ، فكان مذهبهم ، لذلك ، يفرض إلغاء جميع الهيئات والمنظمات المستقلة ، وكل اختلاف أو تباين في الآراء . لقد نبذوا فكرة الفن المستقل أو الأدب لأجل الأدب . فالفن أو الأدب لا يبرر ذاته تبعاً لمقاييس فنية أو أدبية مستقلة ، بل تبعاً لصحته الايديولوجية؛ والفنان يجب أن يخضع لإرادة الدولة ويعمل على تحريك الجماهير وتوجيهها تبعاً لمقتضيات الايديولوجية الجديدة . إن الفن الصحيح هو فن اجتماعي يخضع للمقاصد الاجتماعية ، يصف الواقع الاجتماعي، يوجه الجماهير ويحركها . أما التعليم فيخضع أيضاً خضوعاً تاماً للنظام الجديد الذي يستخدمه استخداماً كلياً في قيادة الفرد و توجيهه من ولادته حتى مماته . هدف التعليم هو بث محبة " الكل " في الأفراد ، وتحقيق وحدة جميع الإرادات في إرادة واحدة موحدة ، وتوجيه جميع الجهود صوب قصد واحد هو قصد المجتمع .

لقد كانوا لا يرتابون أبداً بأن مذهبهم سوف يسود المستقبل بشكل أشد كمالاً وشمولاً مما استطاعت المذاهب السابقة في العالم القديم والكنيسة الكاثوليكية ، في العصور الوسطى ، أن تفعله . فهو أقوى بكثير من المذاهب السابقة ، وأثره الفاضل سيمتد إلى العالم كله . سيلقى ظهوره الكثير من النفور والعثرات ، ولكنه يسير مع الانسانية والنصر أكيد ، لأنه يستحيل على أي قوة أن تفصل الإنسانية عن قانون تكاملها ، والمذهب الجديد يمثل ذاك القانون . لقد كانوا دائماً يذكرون في مجال الدفاع عن نظامهم الكلي بأنه لن يكون هناك أي مجتمع صالح إلا عندما يصبح بإمكان دعاة المذهب الجديد أن يأخذوا الفرد عند ولادته ، ويحرروه من تقاليد وخصائص النظام السابق ، ويثقفوه بمواقف وأفكار ومشاعر تعبر عن النظام الجديد .

لا يقتصر الموقف الكلي على الحركة السان سيمونية ، بل كان موقف الكثيرمن الحركات المماثلة في العصر الحديث . إن الكونتية مثلاً كانت تخطيطاً فكرياً لمجتمع جديد هو أكثر تنظيماً كلياً من أي تخطيط آخرظهرفي الغرب . إنها إذا لم تستطع الاستيلاء على المجتمع والدولة ، فذلك لا يعني أن الموقف الكلي الذي خص به بعض المفكرين ، من أمثال فريدريك ، وولف برزيزنسكي وجاسبرز، وغيرهم النظام النازي والشيوعي فقط ، لم يكن معروفاً أو لم يكن يحقق ذاته فيها .

***

رأى أنجلز نفسه أن مقاصد الحركات الألفية وأهدافها وخصوصاً حركة مونزر والتابورايت امتدت في الحركة البروليتارية. وأشار كوستلر إلى أن عناصر الحركة الكلية الحديثة لم تكن جديدة بل حدثت دائماً في الماضي ، في كنائس العصور الوسطى، في بيزنطية ، وفي الطوائف الصوفية . أما سيلونه فقد كشف عن القرابة بين الحركة الشيوعية وحركة محاكم التفتيش ؛ وتيليك رأى أن التنظيم الكلي الحديث هو رجوع إلى المجموعة البدائية التي تؤكد ، قبل كل شيء آخر، على ضرورة تأكيد الذات بمشاركة كلية في "الكل ".

توصل كثيرون آخرون من أمثال دروكر، وويلسن ، وانكيلاس ، ولوتاريخت، وكوهين إلى النتيجة ذاتها فرأوا أن الظاهرة الكلية ليست حديثة ولا تقتصر على النازية والشيوعية فقط .

لاحظ فريدريك وبرزيزنسكي أن الحركات الانقلابية الكلية الحديثة تمثل ظاهرة جديدة في التاريخ بسبب خصائص ست هي : ايديولوجية رسمية ، حزب

واحد في قيادة رجل واحد ، سيادة بوليسية إرهابية ، احتكار لوسائل الدعاية ، احتكار للقوى العسكرية ، اقتصاد موجه .

إن نظرة تاريخية واحدة على بعض الخصائص تكشف بوضوح أنها لا تقتصر على الانقلابات الحديثة ، وأنها، بشكل آو بآخر، كانت موجودة كمجموعة في انقلابات سابقة عديدة . أما من ناحية أخرى فإننا نرى أن القاعدة الأولى في هذه الخصائص أو العنصر الأساسي بينها هو الإيديولوجية ، وذلك باعتراف المؤلفين نفسيهما ، وهذا يعني أن المقياس الأول في تقييم الحركات الانقلابية والمقارنة بينها يجب أن يعتمد أولاً على وجود أو عدم وجود تلك الايديولوجية ، لأن الخصائص الأخرى هي أدوات في تنفيد وتحقيق امتداد الإيديولوجية الكلية إلى جميع مظاهر الحياة في المجتمع ، وهذا يعني بدوره أن الإيديولوجية تتفاوت ، في أوضاعها التاريخية المختلفة ، حاجة تلك الوسائل تبعاً للظروف التي تنشأ فيها والإمكانات المتوفرة لديها. ففي المجتمع البدائي مثلاً لا يحتاج المعتقد الكلي الذي يسوده إلى هكذا وسائل ، ولكنه يعتمد وسائل خاصة في التعبير عن الطابع الكلي . وفي المجتمعات أو الحركات الانقلابية الأخرى، إن كانت الوسائل غير متوفرة تكنيكياً أو بشكلها الحديث فإن ذلك لا يعني أنها ليست كلية أو أنها لا تستخدم وسائل ممكنة في سبيل مقاصد واحدة، تحقق كل منها دور كل من الوسائل الحديثة . على الرغم من الفروق التكنولوجية والعلمية والصناعية .

صرّح سبار، وزير التسلح في النازية ، في محاكمة نورمبرغ ، بأن الدكتاتورية النازية تختلف عن جميع الدكتاتوريات الأخرى في أنها استخدمت الامكانات التكنولوجية الصناعية الحديثة استخداماً تاماً . و لكن هذا، إن صح ، يجعل الفرق فرقاً كمياً فقط ، لأن هناك دكتاتوريات ونظماً آخرى استخدمت

الوسائل ذاتها أيضاً . فإن كان بعضها ، كالدكتاتورية الشيوعية مثلاً ، لم يجد أمامه صناعة وتكنولوجيا متقدمتين ، كما وجدت النازية في ألمانيا ، فإن ذلك لا يعني أن الدكتاتورية الشيوعية تختلف عن الدكتاتورية النازية في طابعها الكلي. استخدمت الايديولوجيات الانقلابية الماضية دائماً الامكانات الصناعية التكنولوجية الموجودة استخداماً تاماً ، ولكن إن كانت الامكانات تلك تختلف عن الامكانات الحديثة ، فإن ذلك لا يعني أن النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في التاريخ . الطابع الكلي هو الذي يميز الدكتاتورية الكلية ، وهو لا يرجع إلى الوسائل التكنولوجية الصناعية ، بل إلى الإيديولوجية التي تستخدمها ، إلى الإيديولوجية التي تجعل الاستخدام الكلي أمراً ممكناً .

ففي الانقلاب الفرنسي ، حيث لم يكن من الممكن الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة كالتكنولوجيا الحديثة ، كان العنف الانقلابي يستخدم ما أمكنه من وسائل ، للإسراع بالإجهاز على الضحايا . فبما أن المقصلة كانت بطيئة ، كان الإرهاب يحاول القتل الجماعي رمياً بالرصاص . ففي الفانده ، حيث بقي المزارعون على ولائهم للملك ، أعدمت الثورة الآلاف منهم رمياً بالرصاص . كان الإغراق مثلاً وسيلة أخرى التجأت إليها الثورة في جعل القتل الجماعي ممكناً. ففي نانت كان كاريه يضع الضحايا في مراكب معدّة للإغراق ، أو كانوا يُربطون إلى بعضهم البعض ويُرمون في البحر .

قرر دوفارجه ، في دراسة قيمة حول طبيعة الدكتاتوريات التاريخية ، في كلامه على الطغاة ، بأنه إن لم يكن بينهم من بلغ درجة المذابح التي بلغها هتلر، فالأمر يرجع فقط إلى نقص في الوسائل التكنولوجية والى حجم دويلاتهم الصغير . إن أدوات إنتاج حرفي لا تسمح إلا بفعالية محدودة .

وقرر هالجرتن ، في دراسة أخرى قيمة في الموضوع ذاته ، بعد أن يذكر الفروق التي تميز الدكتاتوريات الحديثة عن الدكتاتوريات الاستبدادية السابقة بأن الفروق بينهما ليست كافية لجعلهما نموذجين متناقضين . كانت الفروق تقتصر على الشكل ولا تمتد إلى الجوهر، لأن الدكتاتوريات الكلية الحديثة تستخدم أساليب وأدوات تكنولوجية جديدة فقط لمعالجة القضايا والمشاكل ذاتها التي واجهتها الدكتاتوريات السابقة .

يختلف النظام الكلي الحديث أيضاً ، كما يقول البعض، عن غيره من الحركات السابقة بتركيب بيروقراطي معقد . هذا لا يعني أنها أصبحت فريدة ، لأن التنظيم كان يرافق كل حركة انقلابية سابقة ، فإن لم يكن معقداً كما هو الآن ، فلأن الحياة لم تكن معقدة التركيب الحضاري كما هي في الوقت الحاضر. فمونزر أو جنيف لم تكن أقل تنظيماً من برلين أو موسكو .

إن هناك أيضاً في النظم الكلية الحديثة حدة وشمولاً في برامج التثقيف وتنظيمها لا نجدها سابقاً ، ولكن هذا لا يعني آيضاً أن هذه الظاهرة فريدة . كانت جميع الحركات الانقلابية والمجتمعات الكلية السابقة تنطوي على برامج تثقيف كلية . فجمهورية أفلاطون برهان واضح على أن هذا القصد الايديولوجي عريق في القدم وأن الأسباب التي تقود إليه لا تقتصر على الدور الحديث . حققت اسبارطة هذه الحدة التثقيفية التربوية بشكل تام ، والتنظيم الكاثوليكي أو البروتستانتي أو الكونفشي مثلاً حقق التثقيف الشامل الحاد ذاته لدرجة قد تحسده عليها كل حركة كلية حديثة . الفارق الوحيد هو أن الوسائل اختلفت ، وأنه كان أكثر بطئاً في الماضي .

رأى كثيرون من المفكرين في الواقع أن الميزات التي نشأت فيها الإيديولوجية أو الحركة الكلية الحديثة ، ترجع إلى سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين السابقين ، تبدأ بأفلاطون وأرسطو ، وتنتهي بهيجل ونيتشه وماركس وروسو وكونت ولوثر وكالفين .

وهناك مفكرون آخرون يرون أن الحركات الكلية الحديثة كانت امتداداً مباشراً للحركات المسيحية الألفية ، وأنه يستحيل إدراكها بدون إدراك تلك الحركات ، وإن نشوءها ذاته يستحيل لولا تقدم الحركات السابقة .

قد يختلف الصراع لأجل سيادة العالم الذي يميز الحركات الانقلابية الكلية الحديثة عن غيره ، كما يقول فريدريك وبرزيزنسكي ، ولكنه لا يختلف عن جميع أشكاله الماضية . فقد يختلف عن الامتداد الروماني أو عن غزو اسكندر الكبير ، ولكنه لا يختلف عن صراع المسيحية أو الإسلام في سبيل سيادة العالم ، كما أنه لا يختلف عن مقاصد كثيرمن الفرق المسيحية ، وخصوصاً الحركات الألفية منها . لم تتحقق سيادة هذه الحركات الأخيرة ، وكذلك أيضاً سيادة الحركات الكلية الحديثة في مقاصدها العالمية . ولكن ، عندما يذكر فريدريك وبرزيزنسكي هذا الفارق فإنهما يذكرانه على صعيد ايديولوجي ، وهو : على ذاك الصعيد، لم يكن شيئاً جديداً .فإن كان شوق الدكتاتورية الكلي إلى سيادة العالم لا ينفصل عن ايديولوجية الحركة وعن الحزب، كذلك أيضاً شوق المسيحية أو البابا أو الكنيسة إلى سيادة العالم لم يكن ينفصل عن الايديولوجية المسيحية أو جهاز الكنيسة . إنهما يعترفان في مكان آخر من دراستهما بأن التكنولوجيا لم تسبب الدكتاتورية الكلية الحديثة ، ولكنها جعلتها ممكنة ، إذ بدونها لاستحال نشوء خصائص عدة – مميزة لها كالدعاية والإرهاب والتوجيه المركز .

ولكن المجتمعات والحركات الإنقلابية أو الكلية السابقة مارست الدعاية الشاملة والإرهاب العنيف والتوجيه المركز . فلم تكن تحتاج إلى وسائله الحديثة لأن المجتمع لم يكن معقداً كالمجتمع الحضاري الحديث . يكفي أن نذكر هنا الفرق الهائل بعدد السكان وحجم المجتمع الواحد .

إن الوسائل التكنولوجية التي تلجأ إليها الحركات الإنقلابية الحديثة جديدة . ومن الغريب أن لا تكون كذلك ، إذ إنها ترتبط عادة بالمستوى الحضاري وما يوفره من إمكانات مادية علمية . قد تكون تلك الوسائل حديثة وقد تكون أكثرفعالية ، ولكن الدعاية أو التثقيف أو التوجيه المركز الذي يعتمدها ويعتمد العنف في تأكيد ذاته ، يبرز من موقف ايديولوجي معين ، وهو ليس أمراً حديثاً بل قديم قدم التاريخ .

ففي المجتمع البدائي ذاته نرى القادة الروحيين يستخدمون وسائل عديدة لتحقيق مقاصدهم . وعبر التاريخ نرى أن الوسائل السيكولوجية التكنيكية كانت واسعة الانتشار ، وفي محاكم التفتيش ، وصلت إلى درجة بالغة من الدقة والعنف . اخترع الإنسان بمهارة ، في شتى أدواره التاريخية، التكنيك الدقيق الذي يثير أشد أنواع الألم في أكثر أعضاء الجسم حساسية ، بغية فرض موقف ايديولوحي معين . قرر ميرلو، الذي درس هذه الناحية دراسة وافية ، أن هذه الوسائل لم تكن تقصد التعذيب فقط ، بل كانت في خدمة أغراض ومقاصد تتجاوز الضحية . فباسم دين أو عقيدة. ودفاعاً عنهما، كان يصير اللجوء إلى هذه الوسائل .

إن التجارب الايديولوجية الكلية الحديثة هي دورة جديدة فقط ، في سلسلة طويلة من الدورات المتماثلة المتشابهة في أوضاعها ، في أسبابها ،

في تراكيبها وعناصرها . في نفسيتها ونتائجها وسننها . توصل كوهين ، في دراسته القيمة حول الحركات المسيحية الألفية في أواخر القرون الوسطى، إلى النتائج الآتية :

١- تجد الحركات الكلية الحديثة جذورها وسابقاتها المباشرة في الحركات الألفية الثورية .

٢- لم تكن تلك الحركات سوابق أو نماذج مماثلة لها فقط ، بل سوابق مهدت أمامها الطريق .

٣- لا يقتصر الأمر على التشابه بين الحركات السابقة والحركات الحديثة . إنه استمرار الأولى في الثانية .

٤- إن الأوضاع الاجتماعية التي نشأت فيها الحركة النازية وهتلر والحركة الشيوعية ولينين هي شبيهة ، إلى درجة غريبة ، بالأوضاع الاجتماعية التي ظهرت فيها تلك الحركات .

٥- كانت الأفكار والصور التي رافقت الحركات الألفية الثورية وراء جميع الحركات الكلية الحديثة . وإنه يخص بالذكر التصورات الألفية التي انطلقت من فلسفة جواشيم دي فيار للتاريخ ، فيؤكد أنه يستحيل فهم النازية والشيوعية بدون الكشف عن العلاقات التي تربطهما بتلك التصورات التي جعلت من الممكن ظهورهما .

يرجع الإبهام والتناقض اللذان يرافقان محاولات تحديد النظم الكلية الحديثة إلى " خلط " بين مناح ثلاثة في الإيديولوجية الانقلابية : وضعيتها،

جوهرها، وسائلها. فهناك وضعية معينة لظهور الايديولوجية ، وهناك ذاتية معينة تسود جميع مظاهر الانقلابي وتتغلغل في جميع عناصره ، وهناك وسائل تعتمدها في تحقيق ذاتها .

يزول الإبهام والتناقض ، إلى حد بعيد ، إن نحن وعينا هذه المستويات الثلاثة ، وبيّنا الحدود التي ننشىء فيها التحديد . إن طرح المسألة بهذا الشكل يزيل ، ولا شك ، الكثيرمن حدة المحاكمة حول جدّة الحركات الكلية الحديثة ، وإن كانت تختلف نوعاً أو كماً عن التجارب السابقة ، ويلغي إلى حد كبير، الأسباب التي يتعلق بها المفكرون القائلون بجدتها النوعية ، فمهما تطرف هؤلاء في منطقهم ، فلا يستطيعون الإنكار بأن الإيديولوجيات الانقلابية تتماثل وتتشابه في الوضعية العامة التي تنشأ منها ، وفي الذاتية العامة التي تعبر فيها عن ذاتها . إن المستوى الوحيد الذي تبرز فيه حجتهم ، إلى حد ما ، هو مستوى الوسائل . فالاختلاف إذن اختلاف كمي وليس نوعياً أبداً . كانت جميع هذه الوسائل معروفة بشكل أو بآخر، والسنن التي تسودها اليوم هي التي كانت تسودها في الماضي . قد يكون هذا الفرق كبيراً هائلاً ، ولكنه لا يزال فرقاً كمياً لا يبرر اعتبار الحركات الحديثة في فصيلة خاصة .

تنبع الحركات الكلية الانقلابية الحديثة من إيديولوجيات تُبدي نقضاً كلياً لأشكال التنظيم الاجتماعي السابق ، وصورة تحديد تام للإنسان والمجتمع تحررها من جميع القيود الاخلاقية التي تحدّ من سلطتها ، وتقودها إلى امتصاص أو هدم جميع التشكيلات الاجتماعية التي تنطوي على أي إمكان في تفسير حاجتها إلى إخضاع المجتمع كله لسلطتها . هذه الخصائص ليست حديثة ، وإن كانت اتخذت حدّة واتساعاً لم تعرفهما الإيديولوجيات السابقة . يبرز أقرب الأمثلة إلينا في المسيحية واليعقوبية .

أجاب راسل على دعاة المسيحية الذين يؤكدون بأن الشيوعية تختلف عنها بأن هذا القول يشكل خطأً بالغاً . فمساوىء الشيوعية هي المساوىء ذاتها التي ظهرت في المسيحية أثناء عصر الإيمان . فالأجبو تختلف كمياً فقط عن محاكم التفتيش ، وفظائعها هي من النوع ذاته ، والأذى الذي تلحقه بحياة الروس الفكرية والأخلاقية هو الأذى ذاته الذي ولدته محاكم التفتيش في أي مكان كانت . تزيّف الشيوعية التاريخ ، وهكذا فعلت الكنيسة حتى عصر النهضة . أما إن لم تكن الكنيسة سيئة الآن كالحكومة السوفياتية ، فذلك يرجع إلى أثر الذين هاجموها . فمنذ مجتمع ترانت حتى اليوم يرجع كل إصلاح حققته الكنيسة إلى أعدائها . إن هناك كثيرين ممّن يعارضون النظام السوفياتي ، لأنهم يكرهون المذهب الشيوعي الاقتصادي ، ولكن هذا المذهب كان واقعاً يشارك فيه المسيحيون الأولون ، الفرنسيسكان ، وأكثرية "المارقين " في العصور الوسطى . إن هذه الخاصة الشيوعية في المسيحية لم تنحصرفي المارقين فقط . تكلم كثيرون ، كمورمثلاً ، وهو مسيحي شهيد ، عن المسيحية كنظام شيوعي . وقالوا أن هذه الظاهرة هي الوحيدة التي جعلتها مقبولة لدى الاشتراكيين المثاليين .

ذكر هالجرتن أن تاريخ البرجواي ، تحت سلطة اليسوعيين ، يمثل أولى تجارب النظام الكلي الحديث ، لأن الشعب أُعد برمته إعداداً كلياً ، ثم ذكر في مكان آخر بأن من يقرأ وصف أرسطو لطبيعة النظم الاستبدادية يرى أنه ينطبق على عصرنا الحديث .

وذكر بانلهايم أن التعذيب في سبيل الانتقام أو في سبيل اقتلاع اعتراف المذنب ، أمر عريق في القدم، وإن درجة القتل والتعذيب في المعتقلات النازية لم تكن حديثة .

كانت بعض الفرق المسيحية مثلاً تقتل الناس أحياء إمعاناً وتفنناً في تعذيبهم . لا شك أن الوسائل التقنولوجية والعلمية ، كانت تحول دون " قبر" عشرات الألوف دفعة واحة ، ولكن ذلك لا يعني أن هذا العمل كان أقل قسوة من قتل أعداد كبرى في غرف الغاز، أو رمياً بالرصاص أو أن التركيب السيكولوجي الكامن وراء هكذا عمل هو أكثر إنسانية ، أو أن هناك فرقاً ، أي فرق ، في طبيعة الإثنين .

القول بأن الحركات الكلية الحديثة تتميز بقصد منظم في إفناء العدو ليس جديداً . فالإسبان الذين فتحوا أميركا الوسطى كانوا يتابعون إفناء العدو أيضاً بشكل منظم وللغاية العقائدية ذاتها .

وصف جيبون محاكم التفتيش بأنها " محاكم دافعت عن الخرافات باعتماد الفظائع " ، ولكن محاكم التفتيش لم تكن أول تجربة من هذا النوع ، ولم تأت شيئاً لم تفعله المجتمعات القديمة التي كانت تقدم ذبائح إنسانية لآلهتها .

يرى كاهلر أن المثل التاريخي الوحيد الذي يماثل الوضع النازي هو محاكم التفتيش . فالعناصر المشتركة بينهما تبرز في إفناء اجماعي للأخصام ، واستثمار اقتصادي للضحايا ، وأرباح هائلة كسبها البابوات والسلطات الزمانية ، وانتشار الخوف .

بشّر لوثر ودعا إلى إفناء الفلاحين المتمردين إفناء تاماً ؛ وفي منشور بعنوان " ضد قطعان الفلاحين القتلة واللصوص " نراه يقترح مذابح جماعية سرية وعلنية بكلمات تستطيع ، حسب تعبير أريكسون ، أن تزين أبواب البوليس السري والمعتقلات ، في عصرنا الحديث .

أما إحراق الكتب الذي يميز به بعض النقدة الحركات الكلية الحديثة . فأمر عرفه التاريخ، ومن الغريب حقاً اعتباره ظاهرة حديثة . فمن إحراق الكتب في الصين أثناء عهد "الشيه هوانج تي" ، إلى أفلاطون الذي أراد حرق كتب ديمقريطس ، إلى حرق كتب بروتوجوروس وأنكسجورس ، إلى القرون الوسطى، إلى لويس الرابع عشر، الى حرق كتب فولتير وروسو الخ... كان إحراق الكتب خاصة قديمة ملازمة للتاريخ . قامت حركة المقاومة الفرنسية ، وهي لا تتميز بأي طابع كلي أو ايديولوجية انقلابية عند انتهاء الحرب ، بمصادرة دور النشر والمطابع والصحف والمجلات التي وقفت مع فيشي أو بقيت على الحياد ، وحكمت على الكتاب المتعاونين مع الألمان بالموت الفكري ، وذلك بتجريدهم من حق النشر .

كان إحراق الكتب أمراً عادياً مستمراً في الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، وكان نصيب كل كتاب يتجاسر على الشك بأحد مبادىء التوراة الأساسية أو على نقضها . أما اضطهاد من يخرج عن إرادة الكنيسة من المفكرين فكان فعّالاً حتى القرن التاسع عشر . نرى هنا فلاسفة كستراوس ، بعد نشر كتابه "حياة المسيح " ، ورنان بعد صدور كتابه " حياة المسيح "، وبوخنر بعد كتابه " القوة والمادة" ، والأب لوازي بعد دراسته للعهد الجديد ، وغيرهم كثيرون، يخسرون مناصبهم ومكاناتهم بسبب ذلك .

جعلت هذه الظاهرة كثيرين يقولون مع جافرسون بأن الإنسانية منذ بدء التاريخ حتى اليوم تخاصم ، وتقاتل ، وتحرق ، وتعذب بعضها البعض حول عقائد دينية وحول مجردات غير واضحة ، لا تفهمها، تكمن وراء إدراك العقل الإنساني .

من هذا العرض الموجز، يتضح لنا أن الفرق هو كمي فقط ، يقتصر على الوسائل . إن الأساس الأخير للنظام الكلي يبرز في ثلاثة أمور يتبلور فيها قبل كل شيء آخر، وهي :

أولاً : في أن هناك حقيقة واحدة مطلقة تعبّر عن معنى التاريخ والإنسان وتسودهما.

ثانياً : في أن تلك الحقيقة الواحدة المطلقة يجب أن تسود جميع المظاهر الاجتماعية الثقافية ، وتبلورها في صورتها ، لأنها تمثل الحقيقة الواحدة التي تفسرها في معناها ، وفي سننها .

ثالثاً : في أن العنف يجد مبرراً له عندما يكون في خدمة الحقيقة تلك، فيعمل على تحقيقها وعلى تحريرها مما يعثرسبيل تحقيقها .

الخصائص الثلاث تلك ، ليست حديثة ، بل قديمة ، رافقت تجارب إيديولوجيات عديدة في التاريخ .

الايديولوجية الانقلابية

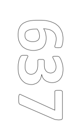
في امتدادها الكلي

هذا الطابع الكلي الذي يمتد إلى كل شيء، والذي يستثني كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية الانقلابية ، يشكل خاصة جميع الايديولوجيات الكبرى، قديماً وحديثاً ، دينية أو زمانية ، فالايديولوجية تسود كل شيء وتضبط كل شيء ، وتعبرعن كل شيء ، وتوجه وتوقد كل شيء . إن الطابع الكلي الذي يميز كل ايديولوجية انقلابية هو ميلها إلى عقلنة المجتمع ، أي أن المبدأ الذي يكمن وراءه يعني توجيه جميع العناصر التي يتكوّن منها النظام الاجتماعي بشكل منسجم عقلاني إلى خدمة مقاصد الحركة . فلو نحن رجعنا إلى الايديولوجيات الانقلابية الكبرى . والصفحات التالية تحاول ذلك بالنسبة إلى بعضها وأقربها إلينا – لوجدنا أن الطابع الكلي يشكل قاعدة امتدادها أو تحققها.

سنقف أولاً ومطولاً أمام المسيحية ، وذلك للأسباب الآتية :

١– انها الايديولوجية الدينية " الغيبية " الوحيدة التي ترجع إليها في التمثيل على التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، موضوع هذه الدراسة .

٢– كانت طبيعة المسيحية تفرض عليها ، من ناحية "منطقية" ، أن تترك العالم على حاله، ولكنها على الرغم من ذلك، حاولت أن تبلور مظاهر هذا العالم في صورتها ، مما يكشف بوضوح أن التي تسود امتداد وتحقق



الايديولوجية ، ليست "علاقات منطقية"، وأن هناك، وراء التركيب المنطقي ، تركيباً نفسياً تولده الايديولوجية ويسود حركتها .

٣- إنها تعطينا مثلاً واضحاً عن ان الطابع الكلي عريق في القدم ، وتكشف انه ليس حديثاً، وانه في كثير من خصائصه ، أكثر بروزاً وحدة مما نجده في أي ايديولوجية حديثة .

تتميز المسيحية بجميع مميزات وخصائص الطابع الكلي . وهي لم تجد قصداً عاماً للعالم فقط ، بل شملت جميع أشياء وأحداث العالم في تفسيرها ، وبررتها كلها بدوافع ومقاصد خاصة تتركز في خدمة القصد العام . فالشمس والقمر، والنجوم ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، والماء، و جميع المظاهر الطبيعية والتاريخية وجدت مكاناً وتفسيراً تبعاً لقصد الله العام في الإنسان . فكانت تدخل إلى جميع مناحي ومظاهر الحياة في القرون الوسطى ، تشكل الحقيقة الواحدة العامة الشاملة التي يعترف بها الناس عامة . فالتشريع، والقانون ، والنظام الاجتماعي، والأخلاقية الخاصة والعامة ، والفكر الفلسفي ، والفن، والفلسفة ، والفكر التاريخي إلخ ... كانت تتميز كلها بطابع المسيحية وتتوجه حسب تعاليم الكنيسة . وجدت جميع مقاييس العدالة والأخلاق قاعدتها في هذه التعاليم التي حاولت تفسيركل شيء في الكون ، وضبط كل شيء في منطق المذهب . إن جميع المظاهر من الموت إلى الزلزال وجدت مبرراً وتفسيراً لها في هذه الايديولوجية . فإذا كان أوجستين اعترف مثلاً بأنه يجهل السبب الذي من أجله خلق الله الذباب ، فإن لوثر وجد تفسيراً لذلك ؛ خلق الشيطان الذباب كي يشغله عن الكتابة .

يقول بولس في إعلانه لقصد الله : "عند اعلان اسم يسوع يجب على كل ركبة أن تنحني في السماء وفي الأرض وتحت الأرض ، وعلى كل لسان أن يعترف بأن المسيح هو سيد العالم ، لأجل مجد الله الآب ". أما أوجستين فقد عبّر عن الطابع الكلي عندما أكد وأقام المبدأ القائل بأنه "لا يوجد هناك أي خلاص خارج الكنيسة " ، وعندما فسر عبارة المسيح " وأرغمهم على الدخول معنا "، بأنها عبارة تُعطي الكنيسة الحق ، بل الواجب ، في استخدام العنف ضد الكفرة . اعتبرت المسيحية أن قانونها الأخلاقي هو قانون واحد مطلق لجميع الناس ، وهو لا يقتصرعلى المسيحيين فقط ، بل يشمل الوثنيين أيضاً ، والفرق هو أن الوثني لم يتعلمه ولم يعرف به بعد. لهذا، عندما تتفق مبادؤه الأخلاقية مع القانون المسيحي ، تكون صحيحة مقبولة ، وعندما تختلف عنها تكون خاطئة .

هذا التركز الكلي على قانونها الأخلاقي كمطلق جعل كتابها المقدس ، التوراة ، يلغي الفكر الحرّ ويمتهنه بشكل لم يسبقه فيه أي كتاب مقدس آخر . فهو يبدأ بصب اللعنة على آدم ، لأنه فتش عن المعرفة ، وكان ، أثناء تاريخ المسيحية ، يقترن دائماً بحركات تنقض كل استقلال فكري ، ويمتهن كل اشارة فكرية مستقلة ، كما انه وضع نفسه دائماً في خدمة القتل والبغضاء ، يبررهما ويوحي بهما في شتى أدوار التاريخ . فمنذ عهود المسيحية الأولى ، أثناء امتدادها ، إلى الحملات الصليبية ، إلى الحروب الدينية ، إلى الحركات الألفية ، إلى محاكم التفتيش ، إلى كرومويل والبيورتنز (Puritans) ، إلى مطاردة الناس وتقتيلهم بتهمة السحر إلخ... نجد أن دعاة التوراة يذهبون إلى القتل وسفك الدماء بعشرات ومئات الألوف ، يعذبون المنحرفين أشد ألوان العذاب باسم الحقيقة المسيحية المطلقة ، وهم يحملون التوراة والصليب .

تنطوي التوراة ، بالإضافة إلى هذا الامتهان للفكر ، على جميع العناصر التي يتميز بها الموقف الكلي . إن ما صنعه المسيحيون كان نتيجة منطقية لهذه العناصر وللتركيب النفسي الذي تولده في نفوس المؤمنين بها . اتخذ المسيح نفسه موقفاً كلياً ، فبشر بمميزاته وخصائصه ودعا إليها . يكون الامتداد الكلي عادة نتيجة علاقة سيكولوجية أو سنن سيكولوجية تولدها الايديولوجية وليس نتيجة علاقة منطقية بها ، بيد أنه ، في المسيحية ، نرى هذه العلاقة الأخيرة ظاهرة بشكل واضح بارز وكأن جميع عناصر امتدادها الكلي تنبع بطريق منطقي من مبادئها وفرضياتها. هناك بين الايديولوجيات الحديثة ايديولوجية واحدة فقط تماثلها بهذا التسلسل المنطقي ، بين الفرضيات وعناصر الامتداد الكلي ، ألا وهي الايديولوجية النازية .

إن إزالة وإلغاء معالم الأخلاقية الفردية وكل شكل من أشكال الولاء الفردي أمر بارز في المسيحية بحدّته ووضوحه ، وخصوصاً في موقف المسيح تجاه العائلة . فليس هناك ، في الواقع ، بين الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت أو غيبية ، من ايديولوجية نقضت الرابطة العائلية كما نقضها المسيح . فهو الذي قال في انجيل لوقا – أو هكذا يُقال – " لم أجيء كي أحمل سلاماً بل حرباً وخصاماً . جئت كي أفصل بين الابن وأبيه ، بين البنت وأمها ، بين الكنّة وحميها . سيكون أعداء الإنسان من أهل بيته ، إن الذي يحب أمه ووالده أكثر مني لا يستحقني، والذي يحب أبناً أو بنتاً أكثر مني لا يستحقني أيضاً ".

ثم يقول : " جئت لأنشر النار في الأرض، وهل هناك من أمنية أثمن من إشعال هذه النار ؟ هل تظنون أنني أتيت لأجل السلام ؟ كلا ! انني الحق الحق أقول لكم ، لقد أتيت لأجل الانقسام . فمن الآن وصاعداً، كل خمسة يحيون في بيت واحد ينقسمون على ذاتهم ، الواحد ضد الآخر ، ثلاثة ضد

اثنين ، واثنين ضد ثلاثة ، الأب ضد الابن ، والابن ضد الأب ، الابنة ضد الأم، والأم ضد الابنة إلخ... " .

وعندما قيل له مرّة إن والدته واخوته يقفون في الخارج يريدون التحدث إليه قال : " أمي؟ من هي أمي ؟ ومن هم اخوتي؟ " ؛ ثم مدّ يديه نحو تلامذته وقال : " أنتم أمي وأنتم اخوتي ". وعندما جاء أحد تلامذته يستأذنه بالذهاب لدفن والده قال له المسيح : "اتبعني واترك الموتى يدفنون موتاهم " .

وفي مكان آخر ، نرى أن المسيح يشيرلأحد أتباعه ان يتبعه ، فطلب هذا إليه أن يسمح له بأن يذهب أولاً لوداع أهل بيته ، ولكن المسيح يجيبه بأن ما من إنسان يضع يده على المحراث ويتطلع إلى الوراء يكون أهلاً لخدمة كلمة الله .

غير أن هناك مزيداً من هذا . ففي انجيل لوقا ايضاً نجد المسيح يقول: " إن كان أي إنسان يأتي إلي ، ولا يحقد على والده وأمه وزوجته واخوته واخواته وعلى حياته ذاتها ، فانه لا يستطيع أن يكون تلميذاً لي " .

يتبين لنا هنا ليس فقط إهمال ونقض العائلة أو نداء إلى التحررمن الولاء لها ، بل تبشير بالبغضاء والحقد الحادّ القاسي ضدها . يبدو أن لوقا أراد التخفيف من حدة العبارة فجعلها في مكان لاحق تأخذ الشكل التالي : " إن من يحب والده أو أمه أكثر مني لا يستحقني ، والذي يحب ابناً أو ابنة أكثر مني لا يستحقني أيضاً ". غير انه من أي جهة نظرنا إلى تلك الأقوال، نجد فيها موقفاً كلياً يصعب على الشيوعية أو النازية أن تدانيها فيه .

كان هذا الموقف يميز المسيحية في تاريخها ، في الكنيسة ، في طوائفها ، وفي سلوك قديسيها ومؤسسيها . اننا نرى دعوة مستمرة إلى المسيحي بأن يكبت غريزته الجنسية ويتحرر منها ؛ أن يهمل علاقاته العائلية ويحرر نفسه كلياً لخدمة المسيح . هذا التحرر يكمن وراء جميع أنواع الرهبنة في المسيحية. فعندما كان القديس برنارد يبشر بهذا الموضوع ، كان تأثيره قوياً لدرجة جعلت الأمهات يحجبن أولادهن عنه ، والزوجات يحجبن أزواجهن خوفاً من ان يجذبهم إليه فيتركوا عائلاتهم ويلتحقوا به . انه ، بهذه الطريقة هدم ، في الواقع ، عائلات عديدة ، حتى إن الزوجات اللواتي تركهن أزواجهن نتيجة لتأثير القديس برنارد أسسن رهبنة خاصة بهن .

كان المسيح أول من دعا اتباعه إلى ترك عائلاتهم والتجرد من ممتلكاتهم واتّباعه . دعا أفلاطون قبله دعوة مماثلة ولكنها ليست بدرجة حدتها . إن نظام الرهبنة الذي يعطي صورة بارزة عن هذه الدعوة يعني التنكر لكل شيء يلهي الفكرعن المذهب . إنه يعد الفرد للحياة الآخرة وللدين اعداداً يجعله يرفض كل ملكية ، وكل علاقة جنسية ، وكل اهتمام بشؤون العالم .

أما عقاب الذين يخرجون على إرادة المسيح ولا يقبلون دعوته ، فحدّث ولا حرج : انه عقاب فريد في التاريخ ، فهو يقول : " إن ابن الإنسان سيرسل ملائكته الذين يجمعون من أنحاء مملكته جميع الأشياء الفاسدة ، وجميع الذين فعلوا الخطيئة ، ويرمونهم في أتون من النار ، وهناك يكون البكاء وصرير الأسنان ".

ويقول أيضاً : " يا أيتها الأفاعي ، يا أيتها الأجيال الأفعوية ، كيف تتمكنين من الهرب من لعنة جهنم " . " اذهبوا عني أيها الملاعين إلى النار الأبدية " .

يلاحظ راسل بأن عبارة " العويل وصرير الأسنان " تتردد باستمرار على لسان المسيح وكأنه يتلذذ خيالياً بمنظر الذين قاوموا مذهبه ، وهم يتقلبون في النار .

هناك أيضاً اللعنة التي تلحق بمن يخطىء ضد الروح القدس : " إن كل من يتكلم ضد الروح القدس لا يلقى أي غفران ، لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر" .

أما في أورشليم الجاحدة فيقول بأن تهديمها سيحدث ، وبأن الأعداء لن يتركوا فيها حجراً على حجر ، وبأنهم سيذبحون سكانها ، والنساء الحبالى ، والمرضعات والأطفال جزاء لها ، لأنها أنكرته ولم تعترف به .

إن مذابح الانقلابات الحديثة تصبح ذات عنصر إنساني عند مقارنتها بهذا النوع من المذابح .

ومن أقواله أيضاً : " إن انطوت يد من يديك على الأذى اقطعها ؛ فمن الأحسن لك أن تدخل الحياة مشوهاً على أن يكون لك يد في جهنم ، في النار التي لا تنطفىء ، وحيث الدود لا يموت أبداً " و " ارغمهم على الدخول معنا "؛ و " من ليس معنا هو ضدنا " .

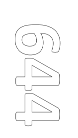
هذا الموقف الكلي ظاهر في معظم اقوال المسيح وعناصر المسيحية . اننا نجده من ناحية رمزية بقصة الراعي الذي ترك تسعاً وتسعين غنمة ، وقد اطمأن عليها في وضع أمين ، وذهب يفتش عن الغنمة التي خرجت عن القطيع وتاهت .

هناك أيضاً قصة شجرة التين التي توجه إليها المسيح ، ولما لم يجد ثمراً ، لأن الفصل لم يكن فصل ثمر، أمر بألا تثمرأبداً بعد ذلك ، وما لبثت الشجرة أن يبست وماتت .

ثم هناك قصة الخنازير التي أمرها بأن ترمي نفسها في البحر، لأنها مسكونة ، ولكن المسيح، كما يلاحظ راسل أيضاً ، كان كلي القدرة ، فلماذا لم يأمر الشياطين بالخروج من الخنازير بدلاً من قتلها على هذا الشكل .

عبّر بولس عن هذا الطابع الكلي بقوله : " إن نحن بشرنا ، أو ملاك السماء بشّر، بأي انجيل آخر غير الانجيل الذي تجدونه بين يديكم فليكن ملعوناً ". لقد كان يتكلم عن الكنيسة كجسم المسيح ، وانجيل يوحنا يذكر صلاة المسيح بأن " يكون أتباعه جميعاً واحداً " . إن الولاء للمسيح ، تبعاً للعهد الجديد ، يعني محبة تكرس الفرد للآخرين ، وتجعله يتجاوز الحواجز التي تفصل بين الناس . إن بولس يقول أيضاً : " فليس هناك من يهودي أو يوناني ، ليس هناك من ذكر او أنثى ، لأنكم كلكم في المسيح واحد . هناك جسد واحد وروح واحدة ، أمل واحد ، إيمان واحد ، عمادة واحدة ، إله واحد ، أب لنا جميعاً " .

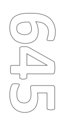
إن الاناجيل مليئة بالآقوال مثل : " ليس من عصفور يقع على الأرض دون إرادة الله "، أو " إن شعر الرأس معدود ، وشعر الذقن ، والشعر الموجود في الجسم ".



هذا الاله ، إله العهد القديم على الأقل ، أثار اشمئزاز شافتسبري فقال: إن كان هناك من إله فإنه سيكون غضباً على الملحدين منه على الذين قبلوا به في صورة العهد القديم ؛ كان العبرانيون يقتلون الأعداء ليس فقط قتلاً جماعياً بل إفناء يقضي على النساء والرجال والأطفال .أسف بوري لأن المسيحيين الأولين ضموا إلى كتبهم المقدسة الكتابات اليهودية التي تعكس طوراً حضارياً مليئاً بالوحشية . إنه لمن الصعب ، في رأيه ، تحديد الأذى الذي لحق بالناس بتشويه أخلاقهم عن طريق هذه المفاهيم والمثل ، التي تنكر الإنسانية ، وتفيض بالعنف ، والتعصب الجنسي ، والتي يقرأها الناس وهم يؤمنون ضمناً بأنها وحي منزل . هنا نجد ذخيرة فعالة للاضطهاد .

هذا قليل من كثير من الأقوال التي تعلن هذا الموقف الكلي في تركيب المسيحية الايديولوجي يتضح أن هذا الموقف كان شديد البروز فيها . لم يخطىء فولتير، كما يقول سوريل ، عندما اعتبر إن تاريخ المسيحية هو تاريخ كبت الفردية ، ولكن الاثنين نسيا أن يفسرا بأن ذاك الكبت هو ظاهرة تتابع كل ايديولوجية انقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً أن نرى المسيحية تنشيء عالماً على صورتها ، بالرغم مما تنطوي عليه عقائدياً وروحياً من إهماله ، ومن دعوة إلى تجاوزه والتركز على العالم الآخر . فالعصور الوسطى ، عصورها ، عصور الموقف الكلي في أبلغ صوره ، برزت في أرض فرغتها المسيحية من كل ما يتعارض معها ، في أرض حوّلها الموقف الكلي إلى خلاء ينشىء فيه من جديد حياة جديدة .

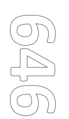
ففي هذه العصور، نرى المسيحية تلغي الحضارة السابقة ، والفلسفة القديمة وما تبدي من سياسة و حقوق ، كي تبدأ كل شيء من جديد . إن إحراق الكتب واضطهاد وقتل المفكرين والفلاسفة ظاهرة مستمرة لازمت المسيحية



في جميع أدوارها حتى الدور الحديث . كان المسيحيون يطلقون "غزوات " ضد جامعة الاسكندرية فيشنقون المدرسين الذين يشتبهون بانحرافهم عن تعاليم الكنيسة بأي شكل أو صورة . نظرة واحدة على قائمة الكتب المحرومة تدل بوضوح على الاستثناء الكلي الحاد المتكامل لكل شيء يتنافى ، في قليل أوكثير، والمذهب المسيحي الكاثوليكي . إن الكنيسة لا تزال، مثلاً ، تمنع المؤمنين من قراءة كتب مونتانيه ، تاين ، ميل ، برجسون .

حققت الكنيسة آنذاك احتكاراً شاملاً للشؤون الفكرية والتثقيفية ، فأصبح التعليم لاهوتياً ونشأت الثقافة على الدين، أصبحت السياسة والحقوق والفلسفة والفن وجميع العلوم الأخرى ، فروعاً محضة في اللاهوت ، وعقائد الكنيسة تحوّلت إلى مبادىء سياسية ، والرجوع إلى التوراة حل محل أي قانون في أي محكمة . ظلت الحقوق في رعاية اللاهوت حتى عند برزت طبقة من الاخصائيين .

كانت الكنيسة آنذاك ، الحارس الوحيد لجميع القضايا الزمانية والكونية، يمتد قضاؤها وسلطانها إلى جميع عوالم الإنسان ، من سماوية وأرضية ، من دنيوية ومقدسة . خضعت الحياة الشخصية والعامة ، الاجتماعية والاقتصادية أثناء تلك العصور، لقوانين وقواعد دينية لاتستثني من قبضتها أي جزء من المجتمع . إن الدولة والتربية والإحسان ، وما يعانيه الفرد من أزمات وجدانية فردية ، كانت كلها تحت رعاية الكنيسة التي أنهت ، مدفوعة بهذا المضمون الكلي، تنظيم العالم المسيحي في القرن الثالث عشر، كوحدة عالمية تنشأ على أساس اكليركي ديني ، بدلاً من الأساس السياسي . وقد كانت وحدة تتجاوز الشؤون الدينية ، وتمتد إلى الحياة الاجتماعية كمساعدة الفقراء والعناية بالمرضى . كانت في قبضة الكنيسة ، توجهها حسب تعاليمها وإرادتها.



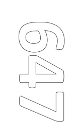
شمل امتدادها الحرب والسياسة لأن البابا كان الحكم في كل قضية ذات علاقة أساسية بمصالح الدين أو العدالة .

كان القصد الأعلى للمسيحية ، كقصد كل ايديولوجية انقلابية ، إنشاء عالم مسيحي جديد ليس فيه سوى المؤمنين .

كان الإيمان شرطاً جوهرياً كي يصبح الفرد عضواً في مجتمع القرون الوسطى ، وكان ضرورياً كي يصبح الفرد مواطناً . لهذا ، بقي الوثني ، أو اليهودي أو المسلم خارج المجتمع . لم يكن وضعهم الحقوقي الحد من حقوق المواطنية فقط بل برز في الغائها الغاء باتاً .

ففي ابتداء الأمر، كانت تحقق انتشارها وتعمل في سبيل هذا القصد عن طريق السيف والقتل ؛ فإما الموت أو العمادة . ولكنها ، فيما بعد ، أخذت تعتمد على عنصر التبشير ، تحاول عن طريقه ، تحقيق القصد ذاته . كانت الحركات الصليبية مثالاً حياً لهذا الامتداد . فهي ، من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر، وخصوصاً في تجمعاتها الجماهيرية ، لم تر أي سبب يمنع تحقيق قصدها وتحويل العالم كله إلى عالم مسيحي عن طريق افناء الشعوب غير المسيحية . يتضح ذلك في أحد مقاطع أغنية رولان التي تعبّر عن روح الحملة الصليبية الأولى حيث نرى أن الكفرة يُرغمون على العمادة ومن يقاوم يُقتل شنقاً أو حرقاً أو ذبحاً .

لم تتجه الحملات الصليبية ضد المسلمين فقط ، ولكنها اتجهت في أوروبا أيضاً ضد كل من حدثته نفسه بالخروج أو بالانحراف عن الكنيسة . ففي الحملة ضد الألبيجنس ، والوالدنس ، والكثاريين [Cathartices , Albigenses , Waldenses] مثلاً – في القرنين الثاني والثالث عشر–

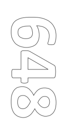


كانت الكنيسة تحاول افناءهم افناء تاماً . وهذا ما حققته فعلاً ، فقتلت وحرقت وشنقت الرجال والنساء والأطفال بشكل جماعي . يذكر بوري، في هذا الشأن ، بأن الأمر المهم ، هو أن الكنيسة أدخلت في القانون العام الأوروبي المبدأ القائل بأن الملك أو الأمير يستطيع أن يمارس سلطته على أساس واحد وهو افناء فرق الخارجين على الكنيسة . فإن تجاسر أحد على التردد أرغمته الكنيسة على الطاعة بجعل امتيازاته وأراضيه ملكاً لأي فرد تستطيع الكنيسة أن توجهه لمهاجمته وتأديبه . وفي مكان آخر من دراسته ، يفسر بأن اضطهاد روما للمسيحيين يعود إلى تعصب المسيحية ، وإلى نقضها لجميع الأديان الأخرى ، وإلى عدائها لجميع أشكال الإيمان خارج إيمانها ، وإلى الاقتناع بأن فوزها يعني إزالة جميع العقائد .

هذه الظاهرة جعلت ويليام جايمس يقرر أن العالم لم يعرف الاضطهاد الديني على نطاق واسع ، قبل ظهور الأديان الموحّدة . كانت المسيحية ، في الواقع ، أول مذهب ديني في العالم وجد خاصته الأولى في التعصب ، والذي كان يقضي بإفناء خصومه .

كانت حرب الكنيسة ضد حركات الانشقاق الديني دائماً ، عندما كانت الكنيسة قادرة على ذلك ، حرب افناء . ثم كانت بعض هذه الطوائف المنشقة ترغب في أن تكون حربها هي الأخرى حرب افناء لجميع اتباع الكنيسة .

إن المسيحية ، ممثلة بكنيستها ، كانت تدفع قضيتها ، من ناحية ، ضد الوثنيين في الخارج ، ومن ناحية أخرى ، ضد "المارقين " في الداخل ، فتنظم حملات الافناء الصليبية ضد الأولين، ومحاكم التفتيش ضد الآخرين . لقد ذكرنا في الفصل السابق تعريف جيبون للمسيحية ، بأنها عن حركة تدافع عن



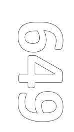
الخرافات والأوهام بالفظائع . كان الحرق عقاب جميع الفرق المنشقة ؛ فإن ندم أحدهم فاعترف بخطيئته وتاب ، يُحكم عليه بالسجن المؤبد . وكان الحجزيصيب جميع أملاك " الكافر " وأولاده حتى الجيل الثاني ، وكانوا لا يُعتبرون أهلاً لأي منصب أو مركز إلا إذا وشوا بأبيهم أو بكافرآخر . العقاب ذاته كان ئصيب كل من يساعد الكفار بأي شكل .

لم يكن الموتى انفسهم في منجى ، إذ كانت المحاكم تأمر بنبش وحرق جثث من ترى أنهم كانوا كفرة ، وقد بلغ التشجيع على الوشاية بالغير درجة لم يبلغها في الانقلابات الحديثة .

ذكر لي في دراسته الكلاسيكية حول محاكم التفتيش في القرون الوسطى، إن جميع الحكام والقضاة ، في الحاضر والمستقبل ، كانوا ملزمين بأن يقسموا على إزالة كل الذين تعتبرهم الكنيسة كفرة ، وإلا فإنهم يخسرون مراكزهم. إن أي حاكم زمني يهمل ، لعام واحد ، بعد دعوة الكنيسة بأن ينظف الأرض التي يملكها من الفكرة ، تصبح أرضه من حق كل من يفني الكفرة ويقضي عليهم . جند " مرسوم الإيمان " الذي اعتمدته محاكم التفتيش في متابعة المارقين الشعب كله في خدمة المحاكم ، وفرض على كل فرد أن يشي بالغير وان ينبئها بأي عمل كافر أو مارق .

يكشف هذا بوضوح عن أن سياسة القتل الجماعي الافنائي ، التي يريد أن يميز بها بعض النقدة الايديولوجيات الحديثة ، لم تكن حديثة البتة .

لم تفرق المسيحية ، في الواقع ، بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية . فعلى الرغم من الفصل النظري بينهما ، كانت السلطة الروحية دائماً تحاول ضبط السلطة الزمانية وتوجيه سلوكها . ثم كان الفصل النظري ، في



الواقع ، فصلاً ظاهرياً فقط ، لأن العقيدة المسيحية ذاتها ، كما فسرتها الكنيسة آنذاك ، عيّنت طبيعة الدولة ورسمت حدودها ، ومن ثم تركت للكنيسة أن تراقب عملها . كان الملوك والأباطرة ، في الحملات الصليبية ، يخضعون للبابا كما يخضع حسب تعبير هيجل ، أفراد الجيش لقائدهم .

وجد موشيالي أن عبارة العالم المسيحي (Chretiente) تظهر لأول مرة في أواسط القرن التاسع وتبرز حول فكرة أخرى هي سلطة البابا الزمانية . فعندما أخذ جريجوار الكبير مهمة التنظيم السياسي على عاتقه . برزت فكرة إخضاع هذا التنظيم لسلطة رئيس روحي يجسد الإيمان المشترك .

كان البابا جريجوار الذي انتخب عام ١٠٧٣، أول من أعلن الجمهورية المسيحية التي تتألف من المؤمنين الذين يخضعون لسلطة البابا في جميع أقطار الأرض . ولكن ، بما أن جميع الناس يجدون فداءهم في المسيح ، فإن الإنسانية كلها مقدر عليها أن تصبح مجتمعاً جديداً يتحد فيه الناس برابطة صوفية . هكذا، اتخذت رسالة الكنيسة آنذاك خاصة جديدة ، وهي توحيد العالم السياسي ؛ وبانتظار تحقيق ذلك ، زعمت الكنيسة لنفسها واجب سيادة وتوجيه السلطة الزمانية.

من هنا ، يتضح أن علاقات الخصام التي سادت الدولة والكنيسة تعني أن الصراع بين البابا والامبراطور هو أكثر عمقاً مما قد يلوح لأول وهلة . فالقضية ليست قضية سلطة سياسية خارجية فقط . بل كانت أولاً وفي الدرجة الأولى ، قضية الوحدة في نظام الوجود . إن الأباطرة، بالاعتماد على النظام الاقطاعي . حاولوا اخضاع الكنيسة أولاً ، وقد نجحوا بذلك في ابتداء الأمر، ولكن البابوات رأوا ، بسبب دورهم الروحي ، إن السلطة الأولى ترجع إليهم ،

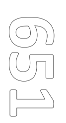
ولهذا طلبوا من السلطة الامبراطورية أن تخضع لسلطة الكنيسة الروحية ؛ ومالبثوا ، في ظل جريجوار السابع واينوسنت الثالث أن نجحوا بذلك ، فألزموا الأباطرة بالخضوع لهذه السلطة . إن وراء هذا الصراع ووراء جميع المشاحنات والنظريات التي برزت حوله ، تظهر نظرية واحدة أساسية عليا ، وهي أن تركيب الوجود الإنساني كله يجب أن يُنظم ويرتب ويوجه باسم سيادة الله .

لهذا، أكد كثيرون من أمثال جارديني بأن السياسة كانت في القرون الوسطى جزءاً من النظام الروحي الأخلاقي العام ، وجزءاً في تكامل الكنيسة والدولة اللتين تعبّران عن السلطة الإلهية التي يخضع لها كل عمل أو نظام سياسي .

كانت الأولوية دائماً للكنيسة ، في التعبير عن النظام الروحي الأخلاقي العام ، الذي يشمل الدولة كجزء من أجزائه ، أو عن إرادة الله التي يرجع كل عمل أو نظام سياسي إليها نهائياً ، لهذا ، كانت الدولة تتحد مع الكنيسة بشكل جديد جداً. فمهما اشتد الخصام بين البابا والأمبراطور، بين الأمير والبطريرك ، بين الاكليروس ورجال الدولة ، فإن الكنيسة ككنيسة لم تتعرض أبداً لنقض أو خصام ، بل كانت في ذاتها تعلو هذا الخصام وتتقدم عليه .

كانت الدولة تخضع للكنيسة ، وكان الناس يعترفون اجمالاً بأن ليس هناك من تشريع أو قانون تصدره الدولة ، يستطيع أن يصح أو أن يكون مقبولاً إن تعارض مع القانون الكنسي ؛ إن القضاة المدنيين أيضاً كانوا يأتون بالدرجة الثانية بعد رجالات الاكليروس .

وحدت الكنيسة الكاثوليكية ، في الواقع ، جميع غربي أوروبا الاقطاعية ، على الرغم من الحروب الداخلية ، في نظام سياسي واحد كبير ،



يخاصم اليونانيين المنشقين والعالم العربي الاسلامي . لقد كانت في وصف انجلز " قلب الاقطاعية العالمي " ، ولهذا وجب تهديم هذا المركز قبل هجوم ناجح ضد الاقطاعية الزمانية في أي بلد .

كانت هذه السلطة قوية إلى درجة استطاعت الكنيسة معها ، بعد رجوع البوربون في القرن التاسع عشر، أن ترجع فتمارس ، بحكم " التقليد والاستمرار"، سلطتها الشاملة في التربية والجيش والإدارة والثقافة . وصف ميشاله الوضع بأنه وضع لا يمكن الوصول فيه إلى أي مركز دون أن يحمل الفرد " وثيقة الاعتراف بيده ".

كانت هذه الحضارة المسيحية تعتمد ، أساساً ، على الجهاز الكنسي الذي كان ينظم أورربا كلها كوحدة دولية لم تكن تنسجم مع فكرة تعدد مجتمعات مستقلة ذات سيادة كالدول القومية في أوروبا الحديثة .

كان هذا الامتداد الكلي قوياً أيضاً إلى درجة جعلت النفي والسجن من نصيب الفلاسفة حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . أشار مانوال بأن الكتب الفلسفية ، كانت ، في الواقع وقوداً مستمرة للنار ، يقدمها الجلاد العام ، بعد الحكم عليها من قبل الصوربون .

ففي هذه الناحية ، نجد طابع المسيحية الكلي في أجلى مظاهره . فالمسيحية وقفت دائماً خارج وفوق كل نقد ، فوق وخارج الوقائع التي كانت تبلورها وتحولها وتغيرها بما يتلاءم وينسجم مع منطقها . كان مؤرخوها القدماء يزوّرون الأحداث والمخطوطات التاريخية بشكل يتلاءم مع المفهوم المسيحي السائد ، وبشكل يدل على لا مبالاة تامة بالوقائع والحقيقة . إن ما كان يهمهم ليست حقيقة الأفكار والوقائع التي يتبنونها ، بل فاعليتها . (تبرز



هنا إحدى خصائص الايديولوجية الانقلابية الأولى) . ولكنهم ، كما يصفهم كاتوسكي ، لم يكونوا دقيقي الحس التاريخي في انتقاء الأساليب .

تدين المسيحية بوجودها ذاته إلى هذا التزوير للتاريخ ، الذي كان كلياً، يحاول ضبط التاريخ في وقائعه وأحداثه ضمن مفهوم معين . فمن المؤكد أن ليس هناك تقريباً من كتاب واحد ، بين الكتب المسيحية الأولى ، كتبه المؤلف الذي يرجع إليه . كتب معظمها أيضاً في أوقات متأخرة عن التواريخ المعطاة لها . وطبعاتها الأولى غالباً ما شوهت بشكل جاف بدائي في الطبعات التالية ؛ بما يُزاد عليها من تنقيح واضافات . ومن المؤكد أيضاً أن ليس هناك من انجيل واحد أتى عن طريق شخص عاصر المسيح .

نرى هذه الظاهرة أيضاً في تاريخ تطور المسيحية . فكلما نشأت طائفة ما واستطاعت أن تحقق تنظيماً قوياً وكنيسة ثابتة كبيرة تسودها مذهبية خاصة، نجد أن أحد أعمالها وواجباتها الأولى كان دائماً تثبيت المذهبية ، وذلك بإعلان قائمة من الكتب المسيحية الأولى تعترف بصحتها وأصالتها دون غيرها ، وذلك طبعاً تبعاً لما ينسجم أو تناقض مع المذهبية الجديدة . هذا يعني الغاء ونقض الأناجيل والكتب الأخرى التي أعطت صورة مغايرة عن المسيح كأناجيل وكتب كافرة غير صحيحة كانت ، في الواقع ، تُلغى وتحرق عندما يكون ذلك ممكناً . أما الكتب التي تُقبل في المذهبية الجديدة ، فإنها تخضع أيضاً إلى تنقيح جديد يجعلها تنسجم ، إلى أبعد حد ، مع هذه المذهبية .

كان جورج أورويل يستطيع أن يعتمد هذا التاريخ في كتابة قصته الشهيرة . فالتجربة الشيوعية الستالينية لم تكن الأولى من نوعها .

كانت تلك النحل والطوائف المسيحية أو ما كان يسمى خصوصاً بالحركات الألفية تمثل ، في الواقع ، جميع عناصر ومظاهر الطابع الكلي الأخرى . فعند نجاحها في قطاع ما ، كانت تأخذ بيدها سلطة كلية مطلقة في جميع القضايا العامة ، في الحياة الروحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحق الحياة أو الموت إلخ...

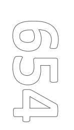
ثم كانت تحاول كباقي الايديولوجيات الانقلابية في جميع أدوار التاريخ، أن تؤكد مغزى نشوئها الفريد ، فتلجأ إلى شتى الوسائل ، وفي طليعتها تغيير أسماء شوارع ومداخل المدن ، تغيير أسماء الأيام وتنظيم الأسبوع من جديد ، تغيير أيام الأعياد ، وحتى تغيير أسماء الأطفال تبعاً لطقوس جديدة .

كان العالم كله قصد غالبية هذه الطوائف. فالعالم بأجمعه يجب أن يخضع للإيمان الجديد. بعضها كان يدعو الأتباع والمؤمنين بشكل منظم إلى استخدام السيف والقتل في تحويل العالم كله إلى هذا الإيمان .

وكانت تبشر أيضاً بصراع اجتماعي عقائدي يزعم أنه فريد في معناه وأهميته ، صراع سوف يخرج العالم منه وقد تحول تحولاً تاماً ، فاتخذ معنى وتركيباً جديدين كل الجدة .

أما الجيوش الكاثوليكية التي كانت تسير ضد الحركات تلك ، فكانت تعمد إلى حرب إفنائية .

إن هذا الطابع الذي كان يميز هاته الحركات كان يعبر، في الواقع ، عن صورة واضحة للطابع الكلي ، يلازم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، قديماً وحديثاً .

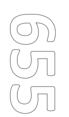


نجحت الكنيسة الكاثوليكية ، أكثر من أي كنيسة أخرى ومن أي نظام سياسي تقريباً في جعل مذهب معين ، بلورته ودافعت عنه وفرضته سلطة حاكمة مركزة ، المصدر شعور بالذات في شتى انحاء الأرض . إنها جعلت هذه الدعوة شاملة كلية عن طريق العنف .

جمّدت المسيحية النشاط العلمي وألغته في القرون الوسطى واستمرت تعثّر تقدمه ، وتحول دونه ، حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . إن الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية، حاربت كل علم باسم سلطة التوراة المعصومة عن الخطأ (نغمة واحدة أساسية ترددها كل ايديولوجية انقلابية) ، لأن العلوم تلك كانت تحمل دائماً نتائج لا تنطبق مع تعاليم التوراة . فالكنيسة مثلاً حاربت الطب حرباً عنيفة ، لأن أمراض الإنسان لا تأتيه من أسباب ترجع إلى طبيعته بل هي من عمل الشيطان ، ولهذا فإن معالجتها ، من أوجستين إلى لوثر، وجب أن تعتمد على طقوس الكنيسة .

كانت الكيمياء أيضاً عملاً شيطانياً ، فكان من يعمل بها أو في الطب معرضاً لتهمة السحر . كان اضطهاد ما يسمى بالسحر – ممثلاً في النساء على الأخص – يجد تبريره وتبرير النظرية التي تكمن وراءه في بعض أقوال التوراة كقول : " إنكم لن تسمحوا لساحرة أن تعيش ". كان هناك رجوع دائم إلى التوراة والأناجيل في تبرير كل شكل من أشكال الاضطهاد . إن اضطهاد البروتستانت ، مثلاً ، في فرنسا ، ومحاولة افنائهم ، يجد تبريراً في قول المسيح: " ارغمهم على الدخول معنا " .

عندما حكمت المحاكم الانكليزية على ايتن ، ناشركتاب باين ، "عصر العقل " بالسجن ثمانية عشر شهراً ، لأن التنكر لحقائق الكتاب المقدس– العهد



القديم– الذي يشكل أساس الإيمان ، أمر لا يسمح به أبداً " ؛ وجه الشاعر شلي للقاضي كتاباً جاء فيه : " إن الشيطان الذي تقدم إليه بعض الشعوب الضحايا الانسانية هو أقل بربرية من إله المجتمع المتحضر".

بيّن آندرو هوايت ، في دراسته الكلاسيكية في تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في المسيحية ، أن رجال الدين حاربوا كل خطوة تقدمية في العلم والبحث العلمي أثناء التسعة عشر قرناً الماضية .

كانت الكنيسة في كثيرمن الأحيان وخصوصاً في القرن الرابع عشر تأمر بحرق كل ما كتب في اللغات المحلية باعتبارها خارجة عن الدين . لم يقتصر الحرق على الكتب ؛ فمن حرق هوس ورفاقه إلى حرق برونو، جعلت الكنيسة ، حسب قول جورج ، النيران تأكل زهرة علماء المسيحية .

لا يزال هناك في ساكس قوانين ، وهي قوانين وحشية ، تعلن أن كل من يدخل في اتفاقية مع الشيطان يعاقب بالاعدام حرقاً .

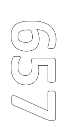
وجد ذاك الامتداد الكلي الشامل أداته الفكرية على الصعيد الفكري في توما الأكويني الذي لم يكن هدفه جمع المبادىء المسيحية والأوجستينية والأرسطاطيلية في تركيب واحد مترابط فقط ، بل جمع جميع فروع المعرفة في زمانه وفي الأزمنة السابقة في علم واحد ينبع من العقيدة الكاثوليكية . فقد حاول ذلك في كتاب "ملخص اللاهوت " الذي اعتبرآنذاك علم مدفوعاً بطبيعة المذهب الكلية ، يحاول أن يعطي حلاً وتحديداً لكل مظهرمن مظاهر الحياة ، من عقيدة الخطيئة الأولى إلى فائدة الرياضة ، ومن مبدأ القدرة الإلهية الكلية إلى قضايا الزي والمظهر والتواضع في اللباس . انه كتاب يشكل دائرة معارف كبرى، تجد وحدتها في خدمة مذهب معين، وفي تحقيق ذلك نُقيم تركيبها

الشامل الكلي، الذي يمتد من الميتافيزيق إلى الأخلاق، ومن الله إلى السياسة ، ومن مشاكل الكون والقدر إلى مشاكل الزينة والتزين ، ومن البراهين على وجود الله إلى وصايا ونصائح موجهة للنساء في التبرّج بطريقة تسر الأزواج .

هذا الفكر الأكويني المسيحي كان فكراً كلياً ، وككل فكركلي كان فكراً مقفلاً ينبع من المذهب الكاثوليكي ويقتصرعليه . فغيرالكاثوليك قد يتميزون بالعقل ، ولكنه لا يكفي ، لأن هناك ، فوق صعيد العقل أو صعيد التجارب الإنسانية ، صعيد الوحي، وهو صعيد أسرار الإيمان. غير أن ذاك الصعيد ينحصر بالكنيسة وحدها ، لأنها هي التي أعطيت مفتاح الأسرار. ولهذا فإن الذين يقفون خارجها يعانون حالة خطرة ، لأن امكاناتهم العقلية عاجزة عن قيادتهم في طريق الخلاص . ولكن بما أن ذلك يجعل منهم حاجزاً يعسّر ولا يساعد على انتشار الإيمان ، كان من الواجب ارغامهم على اعتناقه ، وإن فشل الارغام ، وجب آنذاك التخلص منهم .

هذا الاستنتاج ، الذي قد يتراءى غريباً وغير انساني ، كان نتيجة محتومة بتسلسل منطقي من نقطة الانطلاق ، وهي مضمون المذهب الكاثوليكي المسيحي الكلي . وهي نتيجة تطالعنا في كل ايديولوجية انقلابية . هكذا ترى الكنيسة ترجع إليه في تبريرأشكال الخضوع لها ، في جعل البابوية سلطة زمانية مطلقة وفي معاقبة الكافر ليس في الحياة الأخرى ، بل بقتله أيضاً في هذه الحياة .

لا تزال فلسفة توما الأكويني حتى اليوم القياس الفلسفي الكاثوليكي المطلق . يستطيع المدرسون في المعاهد والمدارس التي يسودها الفاتيكان أن



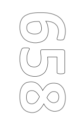
يناقشوا فلسفة ديكارت أو هيجل أو كانت أو هيوم كقضايا تاريخية . ولكن يجب أن يوضحوا بدقة وصراحة أن السيستام الوحيد هو سيستام توما الاكويني .

إن الكنيسة الكاثوليكية تبرز حتى الآن في مجموعة من العقائد الدينية والفلسفية والمبادىء الأخلاقية تتخذ صفة الإطلاق . فهي صحيحة شاملة بشكل مطلق ، تنطبق على جميع الشعوب وجميع الأفراد ، بقطع النظر عن الجنس أو القومية . إن قوانين وشرائع الدول المختلفة يجب، كي تكون صحيحة شرعية ، أن تنسجم مع قوانين عليا، لأن هناك قانوناً طبيعياً يعلوها ويسموا عليها ويجب أن ترجع إليه .

في نهاية عام ١٨٦٤ أصدر البابا ملخصاً يعلن عن أخطاء العصر الأساسية . بين هذه الأخطاء نجد المبدأ القائل بأن كل إنسان حر بأن يتبنى الدين الذي يعتبره صحيحاً على ضوء عقله ، المبدأ الذي يمنع الكنيسة من استخدام العنف ، المبدأ الذي يجعل من الممكن متابعة دراسة الميتافيزيق بشكل مستقل عن السلطة الإلهية أو الاكليريكية ، المبدأ الذي يجعل الدول الكاثوليكية تسمح للمهاجرين الأجانب بممارسة دينهم الخاص في أمكنة عامة ، والمبدأ القائل بأن البابا يجب أن ينتهي إلى تسوية مع فكرة التقدم ، فكرة الليبرالية وفكرة الحضارة الحديثة .

إننا ، كي نكشف عن هذا الطابع الكلي في المسيحية الكاثوليكية ، لا نحتاج للرجوع إلى القرون الوسطى أو حتى الملخص الآنف الذكر ، بل إلى "براءة الحريات " الذي أصدره البابا ليو الثالث عشر.

فبعد أن يذكر ضرورة تبني الدولة للدين، ينتقل فيعلن بأن الدين الذي يمكن الاعتراف به هو الدين الحقيقي . وهذا شيء ليس من الصعب تبينه



بالمظاهر التي تميز الحقيقة بصورة واضحة ، وخصوصاً في البلدان الكاثوليكية. من هنا ينشأ الاستنتاج بأن حرية العبادة تقتصر على العبادة الكاثوليكية .

أما من جهة حرية الصحافة والقول ، فإننا نجد في هذا المنشور بأنه، إن لم تكن هذه الحرية معتدلة نيرة ، فإنها لا تكون حرية حقيقية . ولكن من يميزبين الحق والزور؟.. طبعاً الكنيسة الكاثوليكية . هكذا تقتصر حرية الصحافة والقول على العمل في ظل ورعاية الكنيسة . ان التربية والتعليم أيضاً لقيا المصير ذاته . إنهما يتمكنان من تمثيل الحقيقة إذا برزا في إطار تعاليم الكنيسة إلخ ... هذا كاف لإيضاح الطابع الكلي في الكنيسة حتى في القرن العشرين .

أعلنت الكنيسة الكاثوليكية دائماً بأن الحل الوحيد لانقسامات الكنيسة هو في رجوع الطوائف الأخرى إليها والخضوع لها . عبّر بوسيه عن هذا المضمون الكلي في الكنيسه خير تعبير ، عندما فسر في مذهبه بأن تعدد النماذج الاجتماعية السياسية كارثة ، وأنه من الضروري أن تستمر وحدة أوروبا المسيحية في ظل الكنيسة .

***

يطالعنا الطابع الكلي ذاته في البروتستانتية التي تمردت على الكنيسة الكاثوليكية باسم الضمير الفردي و حريته أمام الله والكتاب المقدس ولكنها على الرغم من ذلك ، عبّرت عن الطابع ذاته ، وبشكل منظم ساد ، في الواقع ، جميع فرقها إلى درجة قصوى . كان التبرير الفكري العقائدي للثورة البروتستانتية الحق في الرأي الفردي . أي مبدأ الحرية الدينية . ولكن دعاة حركة الاصلاح الديني أعلنوا هذا المبدأ لأجل أنفسهم فقط ، إذ ما أعلنوا هذه المبادىء حتى

تناسوها وأصبحوا يعاملون الخارجين عليهم كما كان يعاملهم الذين خرجوا ضدهم ، جعلت الكنيسة الكاثوليكية خلاص كل فرد يتوقف على الدخول فيها والإيمان بها . ثار لوثر عليها وأعلن حرية الضمير الفردي ، ولكنه أعلن في الوقت ذاته بأن لاخلاص لمن لا يخرج من الكنيسة الكاثوليكية ويتبعه . انه أراد تحرير الفرد من المذهب " الكلي " ، لكنه ساعد في إنماء وصقل السلطة الكلية.

كان لوثر يظن انه يُصلح أو يقيم كنيسة واحدة عالمية شاملة وليس كنائس قومية متعددة . ولكن الكنائس المتعددة التي جاءت في ذيل ثورته كانت تقول بالوحدة الدينية ضمن كل كنيسة قومية ، لأن السماح بقيام عدة كنائس ضمن دولة واحدة كان يعني اطراح مفهوم الكومنولث كدولة – كنيسة .

أعلن لوثر حركة الإصلاح الديني لأن الكنيسة أحاطت ذاتها ، حسب قوله ، بثلاثة جدران تحول دون أي تغيير أساسي . هذه الجدران الثلاثة كانت تدور في الواقع حول المضمون الكلي الذي يميز الكنيسة . الجدار الأول كان ، كما أعلن ، زعم الكنيسة وجوب سيادة السلطة الروحية للسلطة الزمانية . فالكنيسة زعمت لنفسها السلطة المطلقة الاستثنائية على حياة الناس الروحية . وهذا الموقف الفريد قاد إلى إعلان وتبرير سلطة الكنيسة على جميع القضايا الدنيوية ومنها طاعة السلطة الزمانية للسلطة الروحية ، أو ممارسة السلطة الروحية قد يأتي بالرجوع إلى التوراة أو بالرجوع إلى مجلس ديني ، لأن البابا كان المفسر الوحيد للتوراة ، والشخص الوحيد الذي يستطيع أن يدعو مجلساً دينياً .

كان الفرد في علاقته مع الله القصد الأول للبروتستانتية . ولكن الكنائس التي برزت فيها كانت تعمل بجهد متواصل وشعور عميق بضرورة

تنظيم حياة المجتمع تنظيماً كلياً كمجتمع مسيحي . فليس من نشاط يبقى خارج هذا التتظيم ، وكل أوجة الحياة الاجتماعية وجب أن تخضع للمذهب الجديد .

هذه المظاهر في البروتستانتية جعلت ترولتشه يؤكد أنها كانت استمراراً للفرضيات والمبادىء السياسية التي سادت القرون الوسطى ؛ وأنها كانت تحس كالكنيسة الكاثوليكية ، التي تمردت عليها الشعور الملح ذاته بضرورة وجود سلطة مطلقة ونهائية .

كانت السلطة الكالفينية التي انشأها كالفن في جنيف تتمتع بسيادة أكثر شمولاً من سيادة الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى . وكانت تتحكم بشكل مباشر في أصغر جزئيات حياة الشعب اليومية . وصف ماكس فابر الكالفينية من هذه الناحية ، فقال بأنها انشأت نطاماً أوتوقراطياً ، في إدارة دكتاتورية من القسيسين ضبطت الحياة في وحدة جماعية حديدية . كان التنظيم الإلهي للمجتمع قصد نوكس ، كما كان قصد الكنائس الإصلاحية في فرنسا، ومؤسسي الكنائس البروتستانتية في انكلترا ونيوانجلند .

لم تعن حركة الإصلاح الديني الغاء سيادة الكنيسة على الحياة اليومية بل بإحلال سيادة جديدة بدلاً من السيادة السابقة . لقد أرادت الغاء سيادة أصبحت متراخية جداً ، وإشادة ضبط عام للسلوك الفردي الاجتماعي ككل ، يدخل إلى جميع مناحي الحياة الخاصة والعامة ويسودها . لقد كان ضبطاً ثقيلاً حاداً جداً تابعته الحركة البروتستانتية بدقة وشدة تامتين . كانت الكنيسة الكاثوليكية تعاقب "الكافر"، ولكنها تسامح مع " الخاطىء" . غير أن السيادة التي أبرزتها الكالفينية في جنيف واسكتلندا في القرن السادس عشر، وفي أجزاء عديدة من هولندا في نهاية ذلك القرن والقرن السابع عشر، وفي نيو

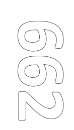
انجلند في القرن السابع عشر ، ولمدة ما في انكلترا نفسها ، كانت تمارس سيادة مطلقة لا تطاق ، وهي حسب تعبير فابر أكبر سيادة مطلقة يمكن تصورها ووجودها . كان مفهوم الله فيها مفهوم كائن قرر بشكل لا يمكن إدراكه قدر كل فرد، وضبط أتفه الأشياء والحركة الكونية منذ الأزل وإلى الأبد .

وجد بوري أن ليس هناك من شيء أبعد عن عقلية دعاة حركة الإصلاح الديني أكثر من الاعتدال أو قبول عقائد تختلف عن عقائدهم . فقد استبدلوا سلطة بسلطة أخرى فقط ، ورسخوا سلطة التوراة بدلاً من سلطة الكنيسة ، ولكن ، التوراة تبعاً للوثرأو تبعاً لكالفن .

أعلن البيورتنز عام ١٦٤٨ قراراً يقضي بإعدام كل من ينكر فكرة الثالوث ، ألوهية المسيح ، وحي التوراة ، أو الحياة الأخرى ، وبالسجن ضد أنواع " الكفر" الأخرى .

هربوا إلى أميركا من تعصب الكنيسة في انكلترا، ولكنهم ، في المستعمرات التي أشادوها هناك ، لم يكونوا أقل تعصباً من الكنيسة الانجليكية والكاثوليك . ثم مارسوا هذا التعصب ليس ضد الانجليكنز والكاثوليك فقط ، بل ضد فرق بروتستانتية أخرى كالبابتيست والكواكرز ، والحكومات فقط ، بل ضد فرق بروتستانتية أخرى كالبابتيست والكواكرز، والحكومات التي عيّنوها كانت حكومات تيوقراطية استثنت كل من لا يؤمن بمذهبها .

كان أعضاء الكنيسة فقط مواطنين يتمتعون بحق التصويت ، ولكن بما أن الذين آمنوا بإيمانهموالذين برهنوا على صدق الايمان ذاك فقط كانوا يعتبرون أعضاء في الكنيسة، فإن هذا الموقف حقق لهم ما يبغونه من وحدة المجتمع المسيحي . إن حياة الفرد ككل وجب أن تكون في خدمة الله ، فمنعوا



الخمر والميسر وغير ذلك من أسباب اللهو، لأنها لا تنسجم مع القاعدة القائلة باستخدام الفرد لجميع وقته ولجميع قواه في خدمة الله .

اعطوا دعوتهم دائماً طابعاً عالمياً ، لأنها تمثل الحقيقة المطلقة . فكلمة الله ، كما تتمثل في التوراة ، تتجه إلى جميع شعوب الأرض ، ولا تقتصر على شعوب أوروبا فقط ، والذين آمنوا بهذه الكلمة وسمعوها أولاً ، وجب أن يكونوا الأداة التي تنقلها إلى آذان الكفرة والوثنيين .

يذكر ميلر في تاريخه عن البيورتنز، بأنه لم يكن هناك مكان حتى لإمكان التفكير بالسماح بآراء دينية مختلفة . أما ماكلوين فيقول بأن الفكر السياسي آنذاك كان يبرز في المفهوم الذي ساد القرون الوسطى والقائل بضرورة إجماع واحد عام .

كان البيورتنز مقتنعين اقتناعاً مطلقاً بأنهم يخوضون معركة الله ، فلم يستطيعوا أبداً أن يدركوا كيف يمكن لأي كان أن يناقضهم ، إن لم يكن من ضحايا الشيطان . إن لجنة من القساوسة أعلنت عام ١٦٣٥ بأن التسامح مع الأفكار أو الفرق الدينية الأخرى في الولاية – ماستشوستس– لايثير فقط غضب الله ويضع نهاية لأمن الكنيسة ، بل يهدم استمرار الولاية .

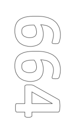
أنكرت البروتستانتية سيادة الكنيسة وأبت عليها عصمتها، ولكنها أقامت بدلاً من الكنيسة المعصومة الكتاب المعصوم ، ولم تلبث أن انشأت سيادة دينية تضارع سيادة الكنيسة الكاثوليكية وتزيد عليها .

عبّر هذا الطابع الكلي عن ذاته تعبيراً حاداً جداً في كل ما قامت به الكالفينية . فقد غرست بغضاء عميقة ضد كل أنواع الفرح واللذة ، وألغت الشعر

والموسيقى، وشملت جزئيات الحياة اليومية بقوانينها الصارمة الحديدية ، وولّدت كرهاً كاملاً للحياة ونقضاً تاماً للسعادة ، وقتلت من يقاومها ، وعبرت عن ذاتها في دكتاتورية كلية لا تقل امتداداً كلياً عن أي نظام كلي عرفه التاريخ. انتصرت من ناحية نظرية لشخصية الفرد وحريته ، ولكنها، في تحققها، جعلته فريسة أشد أنواع العبودية والرق – وجد ستاندال بعد مرور ثلاثة قرون على كالفن أن الناس ، في جنيف ، لا يزالون يتحدثون عن " القسيس " وعن مواعظه ، وكيف كانوا يحفظون تلك المواعظ . أكد الطابع الكلي ذاته في الكالفينية لدرجة أصبح فيها الضحك جريمة ، لأن الضحك ليس من طبيعة المذهب الجديد .

إن مقاومة البيورتنز المتعصبة العنيفة ضد قرارات الملك التي سمحت ببعض أشكال اللهو الشعبي يوم الأحد هو مثال بارز عن هذا الموقف الكلي . فمقاومة هذه القرارات لا تعود فقط إلى إرادة في حفظ يوم الراحة دون تشويش ، بل أيضاً إلى خوف مما قد ينتجه ذلك من انحراف عن حياة القداسة المنظمة . يتبدّى السبب ذاته وراء مقاومتهم ومقاومة الكواكرز لأشكال الرياضة البدنية ، التي كانت مقبولة طالما هي في خدمة هدف منطقي كالحاجة إلى النشاط الجسدي ، ولكنها تجد كل مقاومة عندما تعبرعن لهو أو تلذذ . فقد نظموا المجتمع تنظيماً كلياً يضبط كل ظاهرة فيه مهما كانت ثانوية ، فأحدثوا ، مثلاً ، زياً خاصاً للشعر واللباس والأحذية يميزهم عن العادات التي كانت متبعة في المجتمع .

كان هذا الطابع يسود جميع مستعمراتهم في أميركا على الرغم من أن السبب الرئيسي الأول كان الرغبة في الحرية الدينية . كانت المستعمرات تلك تعتمد أساليب كلية في الاضطهاد وفي محاربة كل من لا يقول قولها . وفي

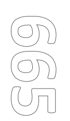


استثناء من لا يحمل أفكارها . وكان النفي يصيب كل فرد تجاسر فخالف أو تكلم ضد المجلس الديني كما أن جميع الحقوق و الامتيازات كانت ممنوعة على كل من لا يشارك في المذهب السائد . فماستشوستس و هي أولى وكبرى المستعمرات آنذاك تحولت إلى أوتوقراطية دينية قلّدت بنجاح تام جمهورية جنيف . يذكر جوش ان استثناء كل فرد من حق الاقتراع وحق المواطنية إن لم يكن عضواً في الكنيسة ، قد يكون شكلياً في ظروف أخرى ، ولكن معناه يتضح عندما نذكر انه كان يستثني في الواقع الأكثرية من هذه الحقوق .

أما بالنسبة للاكتشافات والمباحث العلمية ، وأشكال الفن أو الفكر الفلسفي ، فإن نيدهام كان يتكلم باسم مجموعة كبيرة تمتد من فابو إلى دجيلاس ، عندما كتب بأن البروتستانتية كانت ، في الواقع ، أكثر تعصباً من الكنيسة الكاثوليكية في مقاومتها ومحاربتها .

لا يزال هذا الموقف الكلي يلازم المسيحية عندما تتوفر لها الظروف الملائمة . إن مالينواسكي ، وقد راقب أعمال الارساليات المسيحية عن كثب ، يذكر بأن الإرسالي لا يكون صادقاً مع رسالته ان هو وافق على اعتبار المسيحية ديناً كأي دين آخر . انه في الواقع ، ينظر إلى جميع الأديان الأخرى كأديان خاطئة تستحق التهديم فقط ، ويعتبر المسيحية ديناً فريداً ، الدين الصحيح الوحيد الذي يستحق الانتشار .

تكشف هذه الملاحظات بوضوح أن السنن التي تفرض ذاتها على الايديولوجية الانقلابية في تحققها ، هي غير القواعد المنطقية التي تسودها نظرياً . و ان الامتداد الكلي بجميع ما تقدم من خصائصه . يفرض ذاته بشكل حتمي في كل ايديولوجية من هذا النوع . إن بوذا مثلاً كان انساناً لطيفاً كريماً



بشر بتعاليم سمحة نبيلة ، ولكن البوذية ، ممثلة في الإكليروس البوذي ، وخصوصاً كما نراها في التيبت ، قاسية . استبدإدية ، متعصبة إلى أقصى درجة ممكنة . هذا الفرق بين المبادىء والتطبيق ، بين الكنيسة وبين تعاليمها لا يعود ، كما أشرنا ، إلى سنن سيكولوجية ايديولوجية فقط تسود الايديولوجية في تحققها ، بل إلى نفسية الاكليروس الذي يتسلمها. فما أن يولد اُلإيمان بأن الحقيقة المطلقة تبرز في مذهب ما حتى تظهر مجموعة " الاخصائيين " الذين يشرفون عليه ، يفسرونه ، ويدافعون عنه . هؤلاء الأخصائيون يحققون السلطة لأنفسهم لأنهم يمسكون بمفتاح الحقيقة ، وككل طبقة سائدة . يستخدمون هذه السلطة لمصلحتهم .

تجدر الملاحظة هنا بأن المسيح ، في نظر كثيرين من أمثال نيتشه وتولستوي وكامو ، لم يكن متمرداً " لأن جوهر مذهبه يبرز في قبول كلي للوضع الإنساني وفي تجنب مقاومة الشر . فاإنسان يجب أن لايقتل حتى في منع القتل ، والعالم يجب أن يُقبل كما هو ، دون إضافة أي شيء يزيد في شره، والإنسان يجب أن يوافق على التألم من الشر الذي ينطوي عليه ".

عبّر أونامونو عن هذا الاتجاء بشكل بارز . فهو يرى أن الإنسان الذي يقبل بالاستبداد يستطيع أن يكون مسيحياً كالإنسان الذي يدافع عن الديمقراطية أو الحرية المدنية . فالمسيحي كمسيحي لا يهتم بهذه القضايا ، ورسالة المسيحية لا ترتكز في حل مشاكل الاقتصاد الاجتماعي، ومشاكل الفقر والثروة ، أو مشاكل توزيع الثروة ، ولا تهتم حتى بمشكلة الحضارة .

هذا الموقف صحيح عندما يقتصرعلى الناحية النظرية المجردة في المسيحية . ولكن بما أن المسيحية ليست نظرية فلسفية أو منطقية محضة ،

بل فلسفة حياة جديدة أريد بها أن تكون قاعدة السلوك الإنساني وأخلاقية تسوده وتوحي له بقيمه ودوافعه ، فقد أصبحت بذلك شكلاً من أشكال التمرد العقائدي . إن كان هذا التمرد وجه أنظار الإنسان إلى دنيا أخرى ، لا يخسر صفة التمرد ، والقول بذلك ليس قولاً علمياً موضوعياً ، بل نوع من التقويم فقط. إنه موقف وإن رضي بالوضع الإنساني كما هو ، نراه من ناحية أخرى ، تمرد عليه لأنه شر وفساد ، ودعا الإنسان إلى التوجه لوضع غيبي آخر يرقبه بعد الموت وفيه يجد حلاً لمتناقضات وأسرار وآلام ومفاسد هذا العالم .

إن هذا الموقف يتناسى ، من ناحية أخرى ، أن المسيحية كنظرية مجردة ليست المسيحية نفسها التي تتحول إلى قاعدة للسلوك الإنساني ، وأن هذا التحول . يخضع لسنن أخرى غير منطقية قد تفرض عليها نتيجة أخرى فتحول العالم . إن تاريخ المسيحية كان في الواقع تاريخ جهودها في تغيير العالم .

تهتم المسيحية بقضايا هذا العالم الاقتصادية أو الاجتماعية ، بمشاكل الملكية والثروة ، بطريقة غير مباشرة . فهي تهتم بها من هذه الناحية لأنها دعت المؤمنين إلى التنكر لهذه القضايا ، إلى نبذ الثروة ، واتهمت كل من يهتم بها بأنه خارج على ارادة الله . انها اهتمت بحلها ولكن في مجتمع آخر يأتي بعد الموت . ثم إن الكثير من الفرق والحركات المسيحية أرادت وحاولت وقاتلت في سبيل إقامة مجتمع يحل هذه القضايا على ضوء التعاليم المسيحية في هذه الأرض .

* * *

والآن ، إن نحن القينا نظرة سريعة على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نجد الشيء ذاته . فالامتداد الكلي الذي تنطوي عليه ، الذي يحاول أن يشمل كل شيء وأن يستثني كل شيء خارج طبيعته ، يسود كل ايديولوجية انقلابية حديثة ويشكل خاصتها الأولى .

يتضح الأمر تماماً في الايديولوجية الديمقراطية الليبرالية ، في جميع انقلاباتها ، وخصوصاً الفرنسية . أشكال الإيديولوجية الليبرالية المختلفة اعتبرت أن الفرد هو الحقيقة الأولى المطلقة ، وأن المجتمع هو مجموعة عددية من هذا النوع من الأفراد . ولكنها ، في الوقت ذاته آمنت بأن عمل المجتمع أو التاريخ يتميز بمنطقه الخاص المستقل الذي يسود عمل الأفراد ويوجهه بانتظام في وجهة واحدة ، لا يمكن أبداً لأي فرد أن يخرج عنها أو منها .

لقد رأت أن النظام الاجتماعي الاقتصادي يخضع لمنطق داخلي يسوده و يعبّر عن عقلانية العالم ككل ، ثم رفعت المفهوم إلى فرضية فلسفية سياسية مطلقة ، وبذلك تجاوزت نسبية التجربة التاريخية التي نبعت منها ، فوضعت أحد أسس الامتداد الكلي الأولى . فمن روسو وكانت ، ومن قبلهما اسبينوزا، ومن هلفسيوس وفرانكلين وجافرسون ، ومن ثم هوجو وميشاله وصاند وفختة ومازيني إلخ... إلى قادة الانقلابات المختلفة ، نرى أن الإيديولوجية الليبرالية الديمقراطية تعتبر أن نظامها الجمهوري الديمقراطي هو نظام عالمي مطلق ، وأن قيام الحكومات الديمقراطية الجمهورية في العالم قاطبة هو الشرط الأساسي لسلام ثابت . أما الدولة الإقطاعية فكانت رمز كل ما هو استبدادي ، غير منطقي أو عقلاني ، و مصدر كل عنف واستبداد في العالم .

إن الاتجاه الفكري السائد الآن فيما يتعلق بالليبرالية هو أن الايديولوجية التي تنبع منها لا تستطيع أن تفرض على أفرادها موقفاً عقائدياً واحداً أو أي تفسير موحد للتاريخ الإنساني . فمن ناحية نظرية مجردة يجد هذا الرأي ما يدعمه ، لأن الليبرالية لا تقول به صراحة . ولكن بما أن تفسيرها لحركة المجتمع كان تفسيراً شاملاً يستثني غيره ، فقد فرض عليها موقفاً كلياً في تحققها الأساسي . انه موقف نجده في الانقلابات الديمقراطية وهو لا يزال واضحاً في الولايات المتحدة حتى الآن . أن قاعدة الديمقراطية كإيديولوجية انقلابية ليست ذات أبعاد متعددة بالنسبة لتركيب المجتمع والشخصية ، كما يقول كثيرون من نقدتها .فهناك مضمون ايديولوجي واحد يفرض ذاته على الفرد والمجتمع ويحاول توجيه الفرد والمجتمع في الوجهة التي تنسجم معه .

كان هذا الطابع الكلي ظاهراً على الأخص في الانقلاب الفرنسي ، وهو أهم الانقلابات التي حدثت باسم هذه الايديولوجية . إن مشروع سان جوست في تركيب الدولة مثلاً يمنع المجلس التنفيذي والوزراء من تشكيل هيئة واحدة ، ويمنع الوزراء أنفسهم من تشكيل وزارة خوفاً من أن يشكلوا هيئة خاصة . ولم يقف عند هذا فقط ، بل منع الجمعية ذاتها من الانقسام الى لجان متعددة، أو أن تعين لجاناً خاصة إلا لرفع تقريرعن بعض القضابا الخاصة ، أو لتنفيذ بعض الأعمال التي تفوض إليها . القصد هو قصد كلي محض يهدف إلى الحيلولة دون انفتاح أي طريق ، مهما كان ضيقاً ، أمام ظهور ارادات جزئية ؛ فالإرادة العامة الواحدة يجب أن لا تشوّه بأي شكل ، انها وحدة لا تنقسم .

يبدو هذا واضحاً أيضاً في ثورة ليبرالية أخرى هي الثورة الأميركية . فآباء ومؤسسي تلك الديمقراطية اعتبروا الفرق والأحزاب السياسية أكبر شر ممكن أن يلحق بالمجتمع والدولة .

وجد سان جوست أنه لا يصح حتى إجراء محاكمة بين الملك والإرادة العامة . فالإرادة العامة فوق كل شيء ، ولا يصح التعبير عنها أمام قضاة عاديين .

فالمتمرد في منطق سان جوست الانقلابي هو الملك . فهو الذي يتمرد باختلاسه سيادة الشعب المطلقة . تجسد الإرادة العامة الحقيقة المطلقة ، ولهذا كان الملك يجسد الجريمة المطلقة. الملكية ليست ملكاً بل جريمة ، وإرادة الشعب هي قضية مقدسة . هكذا يصبح لويس السادس عشر خارج الشعب ، لأنه ليس جزءاً من الإرادة العامة . انه فرد لا يملك حق المواطنية ، وجريمته خطيئة كبرى ضد طبيعة الأشياء النهائية .

من هذا المفهوم يتدرج سان جوست إلى فكرة الجمهورية التي تمثل قيماً موضوعية ذاتية، وبشكل منسجم ، يمنع استقلال الإرادات الفردية . فالجمهورية التي فكر بها ، والتي عبّرت عن الثورة ، تشمل جميع العلاقات ، وجميع الحقائق ، وجميع الواجبات، وتؤكد وتحقق مسلكاً واحداً عاماً لجميع أجزاء الدولة . أما الحرية فيها فقد أصبحت نقيض الاستقلال الفردي ، وتبرز في طاعة كل شخص للكل الاجتماعي في انسجامه الواحد الشامل . هذه الجمهورية هي " الجمهورية الواحدة التي لا تنقسم " .

كانت هذه المنافع والأحزاب الخاصة الجزئية ذات فائدة في النظام القديم ، لأنها كانت تساعد على عزل الاستبداد وتضعيف أثر الظلم . ولكنها الآن أصبحت جريمة ، لأنها تعزل الحرية . فالحرية تتحقق فقط عندما تستطيع الإرادة العامة أن تعبّر عن ذاتها ككل . لهذا، فإن أي ميل شخصي أو تناقض أو اختلاف في الرأي والشعور، مهما كان طفيفاً ومحدوداً ، كان ممنوعاً أو

بالأحرى كان كافياً لإنزال العقاب بصاحبه . فالحركة اليعقوبية فرضت موقفاً واحداً موحداً في الفكر والعواطف وكل خروج عنه أو أي لا مبالاة به كانت كافية لاتهام صاحبه بالخيانة . إن سجلات النوادي اليعقوبية تعلن عن ذلك بوضوح تام .

فإن بقي الفرد ساكتاً في إحدى المناسبات التي طواها النسيان في الماضي حيث كان يجب الكلام ، وإن كان تكلم حيث كان من الأفضل أن يسكت ، وان أظهر حماسة حيث كان يجب أن يُظهر لا مبالاة ، وإن أقام علاقة أو مكالمة مع شخص لا يحسن بالمواطن أن يبني معه أي صلة ، وإن تجنب فرداً كان يستحق الصداقة ، وان لم يظهر مبالاة بالفضيلة إلخ... إن أي سلوك من هذا النوع كان كافياً لإنزال أشد العقوبات به . فأعمال من هذا النوع كانت تُعتبر جرائم كبرى يقدمون عليها في صفوف الذين يرتكبون الخيانة من الملكيين والفدراليين ، والذين يتاجرون بالثورة أو يجنون أرباحاً غير مشروعة .

يظهر الطابع الكلي هنا في أشد وضوحه . إن عدم إبراز فوارق أو درجات مختلفة من السلوك المجرم أو المنحرف ، يدل بدقة على عمق الطابع الكلي الذي رافق الانقلاب الفرنسي . فالمهم في السلوك ، وهذه خاصة أصيلة في الامتداد الكلي ، ليس أهمية الانحراف من حيث الأذى الذي يلحقه بالثورة ، ولكن من حيث " الطبيعة الانحرافية " فيه ، وفي كونه عملاً خارج الثورة . إن الجريمة الكبرى في هذا الانحراف ليس ما يؤدي إليه من شر ، بل في كونه يعني على الأقل لامبالاة بالثورة أو حياداً أمامها . وهذا كافٍ ، كنتيجة المضمون الكلي ، لإنزال أشد أنواع العقوبة . لهذا كان كل فرد يقدم طلباً للالتحاق بأحد النوادي اليعقوبية يجد نفسه أمام قائمة كبيرة من الأسئلة ،

تحاول أن تتحرى سلوكه ، فتسأله عن موقفه وتقديره في الماضي لكل حدث من أحداث الثورة المهمة .

ففي " العقد الاجتماعي " نرى أن الإنسان فاضل في طبيعته ، وأن طبيعته تقترن بالعقل، وأنه يعبّر عن أولوية العقل ان استطاع أن يعبر عن ذاته بشكل حر وطبيعي ، وان إرادة الشعب كانت تعبر عن العقل العام الشامل . بعض الصفات التي أضفاها روسو عليها كانت تصفها بأنها مطلقة . مقدسة ، معصومة . طاهرة ، حصينة لا تنتهك...

انتقل روسو من هنا إلى التبشير بديانة مدنية جديدة ، تستثني ليس فقط المعارضة بل الحياد ذاته ؛ فالفرد يجب أن يخضع خضوعاً تاماً للإرادة العامة ، لأنها دائماً على حق ، والفرد هو دائماً على خطأ . المضمون الكلي فى الايديولوجية الانقلابية التي نشأ عليها الانقلاب الفرنسي في دوره اليعقوبي هر الذي يفسر سكوت سان جوست منذ توقيفه حتى اعدامه . يفسر هو نفسه أيضاً حماسة وأعترافات المتهمين في محاكمات موسكو الشهيرة .

إن الارادة العامة للشعب أو الحزب لا تستطيع ان تخطىء، وهي دائماً تتجه نحو المصلحة العامة . لهذا ، فهي قوة لا تقاوم ومعصومة عن الخطأ .

الطابع الكلي هو الذي جعل الانقلاب يعتبر جماعات عديدة خارج القانون . فالذين ساهموا بأي طريقة في فتن ومظاهرات ضد الثورة ، وكل من شوهد يربط شريطة بيضاء ، وجميع المهاجرين ، وجميع النبلاء كانوا خارج القانون ، أي كانوا مجردين من أي رعاية يقدمها القانون . أما العقوبة فكانت الإعدام في مدة لا تتجاوز الأربع والعشرين ساعة .

كان العهد اليعقوبي يحلم بإقامة جمهورية من المتقشفين الذين يحيون في ظل الفضيلة وبإنسانية منسجمة متحدة تكرس ذاتها لمقاصد نقية في دنيا من الطهارة العامة . لم يعترف روسو بحرية الفكر أو الضمير ، بل آمن بديانة جديدة يلتزم بها جميع المواطنين . وفي سبيل تأكيدها، اقترح نفي جميع المسيحيين من جمهوريته الكاملة . كان هذا مثلاً جديداً للمبدأ ذاته الذي نجده في جمهورية أفلاطون . وفي تيوقراطية العصور الوسطى المسيحية .

احتفظ روسو في العقد الاجتماعي بمبدأ المصادقة ، ولكنه نقض الفكرة القائلة بأن الفرد يحتفظ بحقوق طبيعية لا يمكن التفريط بها . لأن الاحتفاظ بمثل تلك الحقوق في المجتمع يعني استمرار الحالة الطبيعية .

أشار سيايس إلى أن الطبقة الوسطى هي الأمة . كان هذا صحيحاً ، ليس لأنه يعني انه ليس هناك من طبقات أخرى غير الطبقة الوسطى ، بل لأن ايديولوجية الطبقة الوسطى في عناصرها العقائدية والسياسية والآخلاقية تنطبق على الجميع ويجب أن تكون ايديولوجية الجميع .

حدد قانون المشبوهين ، المشتبه بهم . بأنهم جميع الأفراد الذين وُضعوا خارج القانون مع عائلاتهم ، كالنبلاء وقسم من الإكليروس . وكل فرد تشتبه السلطات به . طبق قانون السابع عشر من سبتمبر التعريف على جميع الذين أظهروا ميلاً إلى الاستبداد والفدرالية والرجعية في العمل أو القول أو أي علاقة شخصية . على الذين لم يدفعوا الضريبة والذين لا يحملون بطاقات مدنية. والموظفين الذين فصلوا من وظائفهم أو أوقفوا عن ممارستها ، والنبلاء وأقاربهم ، والمهاجرين وأقاربهم ، والذين لا يستطيعون ابراز برهان على كسب عيشهم بطريقة شرعية .

عبّر هذا الطابع الكلي عن ذاته في جميع مناحي الحياة ، من السياسة إلى الفلسفة والعلم والتاريخ . بعض الملاحظات كافية لإيضاح ذلك . كانت الثورة تحذف من الكتب والقواميس كلمات رافقت النظام القديم . فكلمة ملك مثلاً حُذفت من جميع المؤلفات الكلاسيكية كمؤلفات راسين .وكان هناك محاولة في تغيير عبارة "ملكة النحل " إلى عبارة " النحلة التي تعطي البيض " . إن تصميم الانقلابيين الفرنسيين على إلغاء الماضي قادهم إلى تغيير الروزنامة لأن أسماءها كانت تذكر بشروره ومظالمه ، فخلقوا اثني عشر شهراً جديداً واعطوها اسماء تُذكر بأعمال الطبيعة الجميلة . أذابوا آجراس الكنائس وقبابها وحلاها لصنع العملة والمدافع ، وأزالوا القباب تلك لأن علوها فوق الأبنية الأخرى لاح وكأنه يناقض مبادىء المساواة ، وغيروا اللباس التقليدي بزي ثوري جديد ، وألغوا جميع المصالح الخاصة ، وجميع أشكال القضاء والولاء المحلية ، وجميع النظم التي لا تشكل جزءاً من الدولة ، وجميع السلطات الاجتماعية ، وجميع حواجز المركز والامتيازات التقليدية إلخ...

قررت جمعية العهد انشاء المدارس الابتدائية بغية تثقيف الأجيال الفرنسية بمعنى المواطنية . عبّر بارير عن الرأي السائد آنذاك ، عندما أعلن " ان القصد من التعليم هو محبة الوطن ، فالأولاد هم ملك العائلة الكبيرة قبل أن يكونوا ملك العائلات الخاصة ، وعندما تتكلم العائلة الكبيرة ، أي الأمة ، يجب أن يزول كل روح خاص ".

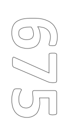
إن هذه الظاهرة التي تكاملت في الانقلاب الفرنسي بعد أن أكدت نفسها في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، عبّرت عن ذاتها في جميع الثورات والانقلابات التي جاءت بعد ذلك .

كان الانقلاب الانكليزي يرجع إلى التوراة في تبني الأسماء الجديدة ، والانقلاب الفرنسي يرجع إلى عهد الجمهورية الرومانية وإلى عقلانية القرن الثامن عشر ، وإلى قادتها وشهدائها، فيأخذ الأسماء الجديدة من هذه المصادر. ولكن الثورة الفرنسية تعدت أسماء الأشخاص إلى أسماء الشوارع فغيرت منها ما يُذكربالعهد الماضي ، فحذفت مثلاً من المدن ما كانت تجده من أسماء ملوك ، وقديسين .

يعلن الطابع الكلي عن ذاته أيضاً بشكل واضح في نزوع الايديولوجية الليبرالية إلى العالم كله . فدعاتها جعلوا تحرير جميع الشعوب مبدأ أساسياً من مبادئهم . كان هذا التحرير يعني، بالإضافة إلى التحرير السياسي ، تحرير كل مجتمع إنساني من القيود التقليدية اللاعقلانية التي فرضها الاستبداد الارستقراطي والديني . فالأمة التي تتحرر بهذا الشكل تدخل مباشرة وبشكل تلقائي في تنظيم عام وتشريع عقلاني واحد يساوي بين الناس جميعاً ، لأن أي نظام يبرهن بأنه نظام عقلاني في مكان واحد من الأرض ، ينسجم دون شك مع الإنسانية ويخدمها ككل .

إن ظهور الثورة وإحاطتها بالأعداء وخصامها مع القوى المناوئة يزيد ولا شك من حدّتها الانقلابية ومن امتدادها إلى الخارج . ولكن هذا لا يفسر طابعها الكلي لأنه يسبق استيلاء الحركة الانقلابية على الدولة وتنظيم المجتمع. فهو نتيجة طبيعية للإيديولوجية ذاتها، وعنصر أصيل فيها ، تستحيل، في الواقع ، بدونه .

كانت الايديولوجية الليبرالية ، منذ ظهورها الأول وفي ثوراتها المختلفة وخصوصاً الفرنسية والاميركية ، تتميز بنداء شامل إلى العالم . فرسالتها لم



تتجه إلى أمة أو طبقة واحدة ، بل امتدت إلى الإنسانية جمعاء . ثم إنها لم تقف عاجزة أمام أي مظهر من مظاهر المجتمع ، بل حاولت أن تضع لكل واحد منها ، لكل علاقة من علاقات الاجتماع . ترجمة ومعنى جديداً . فقد حددت علاقة الفرد بالفرد ، علاقة الفرد بالمجتمع والدولة ، علاقة الإنسان بالإنسانية، علاقة الدولة بالدول الأخرى . ولم تستثن شيئاً من أحكامها ، بل شملت بالأحكام تلك كل شيء ، وجميع دعاتها ورسلها رأوا في قضيتها قضية جميع الإنسانية .

تتجه كل ايديولوجية انقلابية في دعوتها إلى العالم كله ، إلى الإنسان في كل زمان ومكان . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الانسانية بأجمعها. لم تدعُ الايديولوجية الليبرالية فقط إلى الفردية والحقوق الطبيعية ، بل كانت أيضاً دعوة عالمية . فدعاتها أعلنوا أنهم يهتمون بحقوق كل فرد مهما كانت قوميته أو جنسه ، وبالإنسانية ككل ، وليس بالحقوق الخاصة لأي مجموعة انسانية معينة . فهم يركزون اهتمامهم الأول في "حقوق الإنسان " في ذاته ، وليس في حقوق الفرنسيين والإنكليز والاميركيين . فالإنسان يجب آن يتمتع بحقوق الإنسان ، بقطع النظر عن لونه ، أبيض كان أو أسود أو أصفر ، ودون أي اعتبار للغته فرنسية كانت أم صينية . ترافق تلك الظاهرة كل ايديولوجية انقلابية ، حتى التي تبرزمنها على قاعدة القومية أو العرقية المطلقة ؛ ففيها نرى ، ضمناً على الأقل ، أن هناك اتجاهاً إلى مجموع العالم .

قد يرى جوزيف دي ميترفي الانقلاب الفرنسي عنصراً شيطانياً ، ولكن توكفيل لاحظ بأن دعاتها وآتباعها رأوا فيها تدخلاً رحيماً حققته القوة الإلهية كي تجدد ليس فرنسا فقط بل العالم كله، وتخلق نوعاً انسانياً جديداً .

إن كلمات وردزورث بأن فرنسا تقف في قمة الزمان الذهبية ، وبأن الطبيعة الإنسانية تلوح وكأنها خلقت من جديد، لم تكن الوحيدة في تمجيد الثورة الفرنسية ؛ فالشعراء أخذوا بلغات عديدة ، يتغنون بها ويهللون لها ، لأنهم رأوا فيها ليس فقط ولادة انسانية جديدة لفرنسا بل للعالم أجمع . لم يقتصر الأمر على الشعراء ، بل شمل شتى الفئات من مفكرين وفلاسفة وذوي مال وجاه ونبلاء ورجال دين وأصحاب مهن . فكلهم شاركوا في التهليل ، وفي روسيا أخذ الكثيرون من النبلاء أنفسهم يُضيئون الشموع تمجيداً لسقوط الباستيل الذي أثارت أنباؤه هزة عنيفة في جميع أنحاء أوروبا وروسيا، وقادت إلى الكمود والوجوم في قصور الارستقراطية ، وإلى الفرح والحماسة بين الطبقات الوسطى على الأخص، وفي بعض أوساط النبلاء ، فراح الناس يقبلون ويهنئون بعضهم بعضاً في الشوارع .

عبّر كاميل دي مولان، الانقلابي الفرنسي، عن هذا الروح في الانقلاب، عندما كتب إلى والده عند التحاقه بالثورة : " كيف يمكنني أن أمثل منافع البورجوازية الحقيرة في أشكال خصامها، عندما أصبح واجبي أن أمثل منافع الانسانية كلها أمام العالم ".

عندما حلّت جمعية العهد محل الجمعية التأسيسية ، أعلن روبسبيير بكلمات حازمة تعبّر عن معنى الثورة الكلي في خاصته هذه : " من الأفضل لنا بكثيرأن تموت المستعمرات على أن نضحي بمبادئنا " . أما ممثلو الملاكين الذين جاؤا يحتجون لديه على فكرة تحرير المستعمرات فأجابهم : " إن الكائنات الإنسانية هي كائنات انسانية، وهي جميعها متساوية . كل مواطن فرنسي ، إن كانت جلدته بيضاء أو سوداء أو صفراء ، يتمتع بجميع احترامنا، ومن واجبنا أن نحفظ كل حقوقه " . هكذا صمم اليعقوبيون على إزالة جميع الحواجز التي

تقف بين الشعوب والتي تفصل بين الأسياد البيض وعبيدهم السود ، كي يتمكنوا من تحويل العالم كلياً ، في صورة مفهومهم الانقلابي الجديد .

أكد قرار الدعاية المسلحة الذي أصدرته الثورة في الثامن عشرمن نوفمبر عام ١٧٩٢ بأن " جمعية العهد القومية تعلن ، باسم الأمة الفرنسية ، أنها ستمنح الأخوة والمساعدة لجميع الشعوب التي تريد كسب حريتها ، وتطلب من السلطة التنفيذية أن تعطي قادة الجيش الأوامر الضرورية لمساعدة هذه الشعوب والدفاع عن المواطنين ، الذين يَضطهدون أو قد يضطهدون لأجل قضية الحرية " .

حاولت الثورة الانكليزية أيضاً ، عن طريق بعض أتباعها والمؤمنين بها، أن تنشر إنجيلها الثوري في العالم . وهي وإن كانت لم تنطو على العنصر التبشيري الذي نجده في الثورة الفرنسية أو الروسية ، فقد كانت في شوق إلى كسب ولاء العالم لمجتمع جديد . لهذا ، ترى اتباعها يؤمنون بأن " جميع ممالك الأرض سوف تُزيل وتدمر الاستبداد، وتنشىء الجمهوريات ". لقد أمنوا حسب تعبير بلاك ، أحد معاوني كرامويل، بأن أوروبا كلها ستتحول عن النظام الملكي وتصبح مجموعة من الجمهوريات في مدة عشر سنوات ، بعد قيام الثورة الانكليزية.

أما في الثورة الأميركية فإن الطابع الكلي لم يكن بارزاً في امتداده ، كما نرى في الثورة الفرنسية لأنه كان محدوداً بتركيب النظام السياسي الذي أشادوه . فآباء الثورة ، ومن خلفهم مباشرة ، حاولوا أن يخلقوا في الايديولوجية، وفي النظم السياسية التي تعبر عنها ، فرملة بدلاً من خلق قوى دافعة . أما السبب فيعود إلى طبيعة المجتمع الأميركي آنذاك ، الذي لم يكن

بعيداً جداً في تركيبه ، عن مبادىء الثورة ؛ لهذا ، لم تجد الثورة تعسيراً كبيراً في تحققها السياسي الاجتماعي . ثم إن طبيعة الصلات التي كانت تربط أميركا بالخارج آنذاك ، ساعدت في التخفيف من حدة هذا الطابع الكلي ، لأنها لم تكن محاطة على حدودها بنظم اقطاعية تقليدية تهددها . ولكن طبيعة الايديولوجية الكلية كانت تؤكد ذاتها بشكل واضح ، بالنسبة لهذه الظروف الخاصة . فقد عبرت عن ذاتها في فكرة "القدر الصريح " في امتدادها عبر القارة غرباً ، بإزالة الهنود وقتلهم، بحرب عام ١٨١٢، وفي اتجاهها إلى الشمال سعياً وراء ضم كندا ، وفي الحرب المكسيكية في الجنوب عام ١٨٤٨، للاستيلاء على تكساس وكاليفورنيا .

كان دعاتها يعبرون عن هذا الطابع الكلي فيها بإعطائها معنى إنسانياً عاماً يشمل الإنسان كإنسان . فقد كان هناك صورة انسانية جديدة يؤمنون بنشوئها نتيجة اعلان الثورة ومبادئها ، وكانت هذه الصورة ترافق ذهن وخيال دعاتها . هكذا نرى ماديسون يقول : " إن أرادت بلادنا أن تكون عادلة مع نفسها ، وجب أن تكون "مصنع " الحرية في العالم المتحضر، وأن تخدم أكثر من أي بلد آخر، البلدان غير المتحضرة " .

ويؤكد جافرسون : " بينما نعمل نحن لنيل ما يعود لنا ولأجيالنا القادمة من حقوق فإننا نعلن عن الطريق وندل عليها الأمم الأخرى التي تريد مثلنا أن تنعتق من النظم الاستبدادية . فلتساعدها السماء في كفاحها ، وتقدها كما قادتنا ظافرة في هذا الكفاح ".

وفي مكان آخر، وصف الولايات المتحدة بأنها أمة شاملة تتابع أفكاراً ذات حقيقة شاملة .

وصف جون آدمز الثورة الآميركية بأنها " تدبير عظيم من قبيل القدرة الإلهية في إنارة وتحرير الجزء المستعبد من الإنسانية ، في جميع انحاء الأرض".

أما باين فقد صرخ : " إن بلدي هي العالم ، وأبناء بلدي هم الإنسانية بأسرها " .

يعبّر والتر هويتمن عن هذا الاتجاه بقوله : " أميركا !... انني أبني في سبيلك ، لأنك تبنين في سبيل العالم " .

***

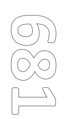
إن الملاحظات المتقدمة كافية للكشف بوضوح عن الطابع أو المضمون الكلي في الايديولوجية الليبرالية ، والذي يفرض ذاته عليها رغم الفردية التي تؤمن بها ، والحرية التي تدعو لها .

أما في الأيديولوجية الشيوعية فإن الطابع الكلي لا يحتاج إلى اعلان وايضاح ، لأننا لا نزال شهود عيان له . لقد أستوقف انتباه وأنظار المفكرين من شتى الألوان والاتجاهات ، وقاد ، في الواقع، إلى مآس شخصية أليمة . فوجىء الكثيرون به لأنهم أغفلوا طبيعته الإنقلابية ، فلم يروا أن هذا الطابع لا يقتصر على الشيوعية أو الحزب الشيوعي ، أو يرجع إلى أوضاع اقتصادية اجتماعية خاصة . أو إلى طموح وقسوة بعض الأشخاص ، إلى ما هنالك من أسباب جانبية . يرجع المضمون الكلي ذاك إلى طبيعة الايديولوجية الشيوعية الانقلابية . وهي ظاهرة ليست حديثة بل قديمة رافقت المجتمعات الإنسانية في أدوار مختلفة . فقد كان هناك في التاريخ ايديولوجيات إنقلابية قبل الشيوعية ،

ويسبب طبيعتها الانقلابية كانت تتميز بطابع كلي لا يختلف في جوهره بشيء عن المضمون الكلي الذي يميز الشيوعية .

هذا الطابع يرجع أولاً إلى الدياكتيكية المادية التي تشكل ، في الماركسية ، الفرضية الأولى أو القانون الأساسي من سلسلة الفرضيات التي تتكوّن منها الايديولوجية الشيوعية . يقرر هذا القانون أن مقاصد وأهواء الإنسان هي انعكاس أوضاع اقتصادية وعلاقات انتاجية عامة . وأن كل تفسيرآخر لهذه المقاصد والأهواء هو زيف علمي أو بقية من بقايا المثالية البائدة . من هذه الفرضية يتسلسل كل موقف ، وكل سياسة ، وكل نظام وتنظيم في الحركة الشيوعية . فهذه الايديولوجية ترفض مثلاً أي أهمية لفردية الإنسان، ترجع إلى أسباب بيولوجية أو وراثية ، لمشاعر شخصية أو قلق فردي يرافق تجربة خاصة للوضع الإنساني ، وتعود لتاريخه الفردي الخاص ؛ والايديولوجية ترفض الاعتراف بنمو أو تحقق ذاتي للفرد يرافق شعوره بشخصيته المنفردة أو باستقلاله ، كما أنها ترفض أيضاً أي تباين بين الشعوب التي يتكوّن منها المجتمع الشيوعي لأنها جميعاً تعاني التركيب الاجتماعي الاقتصادي ذاته ، وتؤمن بإمكانية تحقيق الأخلاقية الشيوعية بشكل عام يشمل العالم ، لأن ليس هناك من قوى ذاتية أو ثقافية في النمو الشخصي أو الاجتماعي توجب الاهتمام .

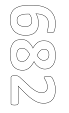
فهناك بكلمة موجزة معارضة تامة لأي تفسير لا يُرجع السلوك الإنساني إلى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ؛ وبما أن هذه الفرضية كانت انقلابية ، أي تحاول بناء مجتمع جديد في فلسفة حياة جديدة شاملة ، فإنها كانت تعتمد على امتداد كلي في فرض هذا التفسير . هكذا بدت الايديولوجية عند انتصارها تفرض على جميع علماء الاجتماع والنفس والأدباء والمفكرين



والفنانين والفلاسفة وعلماء العلوم الطبيعة وحدة فكرية ، وحدة قصد عقائدي ، وتجندهم جميعاً في سبيل التعبيرعنها .

أعطى لينين مثلاً واضحاً عن ذلك عام ١٩٠٥، عندما حدد مهمة الأدب فقال : " إن مبدأ الأدب الحزبي لا يعني فقط أن الأدب لا يمكن أن يكون أداة كسب لأفراد أو جماعات ، بل أنه ليس قضية فردية على الاطلاق . انه لا يستطيع أن يكون مستقلاً عن النشاط البروليتاري العام . فليسقط إذن الكتاب اللاحزبيون ! . وليسقط السوبرمان الأدبي ! . على الأدب أن يكون جزءاً من العمل البروليتاري ، وعليه أن يصبح عجلة تركيب ديمقراطي إجتماعي تقوده الطبقة البروليتارية ، وجزءاً من عمل حزبي موحد ، منظم ، يتوجه به ".

يسود مبدأ "الواقعية الاجتماعية " ، الذي تبنته الثورة الشيوعية مقياساً يُقاس به العمل الأدبي الفني في البلدان الشيوعية . لقد كان امتداداً للمبدأ الذي عبّر عنه لينين . فالفنان أو المفكر ليس مستقلاً في عمله ، وما يُسمى " بالشكلية البورجوازية " يعني خطيئة كبرى . إن مبدأ " الواقعية الاجتماعية " في الايديولوجية الشيوعية ليس نظرية فنية أو أدبية ، يفرض على المفكر والفنان والأديب أن يتقيدوا بها ويستوحوها ، بل هي ، على العكس ، أساس ايديولوجي ينبثق من التعاليم الماركسية اللينينية الستالينية . لهذا ، إن كان لا يُفرض على الكتاب والمفكرين والفنانين في البلدان الشيوعية أن يصبحوا أعضاء في الحزب الشيوعي ، فلأن العضوية غير ضرورية . فطالما أنهم يتقيدون بتوجيهات ومبادىء الواقعية الاجتماعية فهم يعملون عفوياً وتلقائياً ضمن إطارالحزب ومقاصده . إن الواقعية الاجتماعية هي ، حسب تعبير ميلوش ، أكثر من مجرد نظرية في الفن والأدب ، وأكثر من مجرد ذوق فني أدبي ، أنها تدور حول مبادىء يفترض في الوجود الإنساني ذاته أن ينشأ عليها . لهذا ، لم يكن من



الغريب أن نرى الحزب يحقد ، وبشكل منطقي، فيصب لعنته على جورج لوكاش، أكبر مفكرماركسي في القرن العشرين . انتُقد الفنانون الكبار، وخصوصاً الموسيقيون بشدة ، وعوقبوا لأن انتاجهم لم يعبّر عن الواجب الاجتماعي الذي حدده الحزب لكل انتاج فني أدبي . الظاهرة ذاتها نراها هي هي في العلوم ، حيث نشاهد حملة مستمرة ضد العلماء الذين يتجهون إلى مشاكل نظرية محضة، تحول نشاطهم عن المشاكل الواقعية .

لاحظ كثيرون من المفكرين والنقدة الذين لا مجال للشك في موضوعيتهم من أمثال كوستلر وميلوش مثلاً ، مرة إثر أخرى ، إن الاعتبارات الفنية أو الفلسفية المحضة لا قيمة لها في الحكم على المفكرين والفنانين ونتاجهم . ان قيمة الفنان أو المفكر تبرز في منفعته للايديولوجية . والنظام يكافىء الذين يرى أنهم ذوو منفعة ، يضطهد أو يقتل أو يُبعد الذين يرى أن لا منفعة لهم للايديولوجية أو أن وجودهم خطر عليها .

يظهرالقصد الكلي جلياً في سياسة الدولة ، وفي تصريحات المسؤولين عن الفن والأدب . يعبّر زدانوف عن هذا الطابع أو السياسة فيكتب : " إن الكاتب هو في الخط الأول من الجبهة الايديولوجية ، والانتاج الفني الناجح يماثل معركة ظافرة أو نصراً كبيراً في النطاق الاقتصادي، ومعنى هذا الانتاج يشتق من ارتكازه كأداة في تحقيق الإصلاح الاجتماعي " . هذا يعني بشكل صريح أن هدف الفن الانقلابي هو خدمة الايديولوجية التي تكمن وراءه وليس أي شيء آخر، كذوق شعبي أو ذوق أقلية مثقفة . يقول زدانوف أيضاً بأنه كما استطاع النظام الاقطاعي أو النظام البورجوازي ، أثناء ازدهاره ، أن يخلق فناً يعبّر عنه ، ويبشر به ، ويمجد أعماله ، كذلك أيضاً يجب على الأدب الروسي أن يعكس النظام الاشتراكي الجديد ، وأن يمثل ، بأقسى شكل ممكن ، وجوده

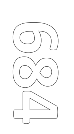
في الثقافة الإنسانية . جعل هذا الموقف الفن والأدب يستثنيان كل تعبير فردي مستقل ، فيعبران عن مواقف ايديولوجية عامة ، وعندما يتخذان أي شكل فردي للذة أو متعة ، فإن الانحراف ذاك يُنزل بصاحبه أشد العقوبات .

أعطى راسل صورة واضحة عن هذا الطابع في الايديولوجية الشيوعية. ففي معرض حديثه عنها كتب بأن كلاً من كندا وروسيا اللتين تشاركان في أوضاع جغرافية متماثلة ، تحاول أن تحسن زراعة القمح عندها . ولكن كندا ، تفعل ذلك تبعاً لأسلوب تجريبي . وروسيا تتبع ترجمة الكتب الماركسية المقدسة.

كانت الصحف الروسية كالبرافدا والازفستيا تتكلم ، في بعض الأحيان ، عن مواقف هدّامة بين علماء الفلك . كانت الدولة السوفياتية ، مرة إثر أخرى ، تتهم الموسيقيين بنشاط منحل قبيح يركض وراء الجدّة والتعقيد ، " بشكلية بورجوازية " أو " بنزعة عالمية " .

كانت كتب التاريخ السوفياتي تتتابع طيلة العقود الثلاثة الماضية لاغية ومصححة بعضها البعض ؛ فتاريخ الحرب الأهلية مثلاً وجب كتابته من جديد ، وكأنه لم يكن هناك شخص يُدعى تروتسكي . والمتاحف ذاتها كانت تتعرض للتطهير.

إن السيكولوجيا والسيكاتريا مثلاً وهما علمان يُفترض فيهما الانطلاق من الفرد ، والتفكير والعمل في حدود الفرد وتجاربه ، وبذلك يتمتعان بشيء من البُعد النسبي عن منطق الموقف الإيديولوجي العام ، ليسا سوى أداة في يد هذا الموقف الذي لا تسهر على تنفيذه دوائر علمية ، بل دوائر سياسية تتألف من الأقلية العقائدية التي تمثل الايديولوجية الانقلابية ؛ ولهذا نرى هذين العلمين



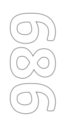
يستثنيان البسيكوأنليز وشتى المدارس الفرويدية ، لأنها ترجع إلى أعماق الفرد، وتحاول أن تكشف فيها عن نظرته إلى الحياة . انهما يتجهان هكذا ، لأن الايديولوجية التي يرتكزان عليها تفرض أن ترجع نظرة الفرد في الحياة إلى الخارج ، ولأنها تفرض أيضاً على جميع الأفراد دون تمييز نظرة واحدة إلى الحياة . وهكذا، تزول كل حاجة في التوجه إلى أعماق شخصية الفرد أو تجاربه الخاصة . أن السيكولوجيا السوفياتية لا تذكر مركب النقص ، أو الأحلام ، أو أشكال الكبت، أو التكيف ، أو اللاوعي ، أو الآمال والهموم الفردية ، إلى ما هنالك من مشاكل شخصية ؛ كما انها تهمل أو ترفض أن تعترف بأثر الفرد في إعطاء معنى للعالم الموضوعي من حوله، وتتهم الفرويدية والسيكوأنليز بأنهما تشكلان ايديولوجية استعمار في خدمة الطبقات البورجوازية . ان أي دراسة للأهواء والمقاصد الفردية لا تنطلق من الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، تُفسر مباشرة بالمثالية أو بالنزعة الاستعمارية ، وهذا يعني شكلاً من أشكال العقاب .

يتضح هذا المضمون الكلي كل الوضوح وعلى الأخص في البيولوجيا . تؤمن الماركسية أن الطبيعة الانسانية تعتمد في معناها على الأوضاع الاقتصادية ، وتتغير بتغيرها ؛ لهذا السبب، ورعاية لمفهوم التفاؤل ، رأت الحكومة السوفياتية نفسها مضطرة إلى اقتلاع جذور علم الوراثة الذي يعلن أنه ليس بإمكاننا أن ننقل عن طريق الوراثة خصائص نكسبها أثناء حياتنا ؛ كما أن أي تحول أساسي في طبيعة أي جنس لا يحدث إلا عن طريق التناسل الموجه أو الطبيعي . فبينما تتغير الخصائص المكتسبة بتغير الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التاريخية ، نرى أن الطبيعة الانسانية تبقى ثابتة . لهذا رأى العهد الستاليني ضرورة التخلص من العالم أفيلوف ذي الشهرة العالمية واستبداله بليزانكو، سعياً وراء تأكيد مبدأ نقل الخصائص المكتسبة عن طريق الوراثة ،

لأن المنطق الايديولوجي الشيوعي رأى أن المفهوم الماركسي الذي يبشر بإنسان جديد ، عن طريق التطور الاقتصادي ، يتحطم عند ذاك المبدأ . يعتبر علم الوراثة الجين (Gene)، أو الجرثومة المورثة ، ثابتاً ثباتاً نسبياً ، وأن التغيرات التي تحدث فيه لا تعود إلى الوسط الخارجي أو إلى نماذج مختلفة فيه، فرفضه الموقف الايديولوجي الشيوعي لأنه وجده يلغي إمكان التطور وسيادة التطور ، وقال فيه بأنه ذو صفة دينية أو طابع لاهوتي وميتافيزيقي ، يدور حول قضايا خالدة ، أي حول مسائل لا تتغير أو تتبدل .

تقول الديالكتيكية الماركسية التي تنبع منها هذه الايديولوجية الشيوعية بأن كل شيء في الطبيعة يؤثر بكل شيء آخر، وأن كل شيء يتغير باستمرار، ولهذا ، كان من الحتمي الاستنتاج بأن المادة الوراثية ليست وحدها التي تؤثرفي طبيعة الجسم الذي ينمو من الخلية الجرثومية الأولى ، وأن الميزات التي يحققها الجسم ، أثناء حياته ، نتيجة التغذية والتجارب المختلفة التي يمر بها ، تؤثر هي الأخرى في المادة الوراثية بطريقة مماثلة ، كما أعلن لامارك وانجلز وغيرهما سابقاً . وجد الموقف الايديولوجي ، على ضوء هذه الفرضية الايديولوجية ، إن هذا العلم عامل ينقض طرق الايديولوجية في إصلاح وتطوير الكائنات الحية ، وأن تأكيده على الجين غير الموجودة هو ، في الواقع ، تمجيد للوراثة ضد المحيط الخارجي . أما من يقول بهذا العلم فكان يُتهم بأنه يقف مع النازية أو "الكلوكلاكس كلان "، أو النظريات العرقية ، وبأنه يخاصم الموقف الشيوعي في صراعه لأجل الطبقات العاملة .

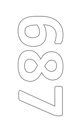
إن هذا الموقف لا يعني إنه كان مصطنعاً من قبل الذين يشرفون على الحزب والايديولوجية ، ومن ضمنهم ستالين . فهؤلاء آمنوا دون شك بكثير، إن لم يكن بكل الاتهامات الموجهة لعلم الوراثة وأتباعه . فهم رجال ايديولوجية



وليس رجال ايديولوجيتهم على الرغم من أن النظرية القائلة بوراثة الخصائص المكتسبة وراثياً كانت قد أفلست علمياً في حياة انجلز نفسه .

إن هذه النظرية الماركسية التي تقول بأن تحسين كل جيل من الأجيال من ناحية ثقافية واجتماعية إلخ... ينتقل إلى الأجيال القادمة عن طريق الوراثة وأن التغييرات في الوسط والجسم تؤثر بدورها في الجين أو الجراثيم المورثة ، تنطوي ضمناً على الاعتراف بأن الشعوب التي تعيش في أوضاع غير مناسبة للتقدم الفكري المادي هي شعوب سُفلى، و أنها ، بإمكاناتها الوراثية ، تتأخر عن الشعوب الأخرى التي تعيش في أوضاع حضارية أكثر تقدماً . تلتقي النظرية الشيوعية هنا ، على الرغم منها ، مع النظرية العرقية ، وإن كان الالتقاء من وجهات متعاكسة . ثم إن الاعتماد على هذه النظرية يبرر القول ، كما لاحظ موللر ، حائز جائزة نوبل في علم الوراثة ، بأن أبناء الطبقات الحاكمة يمثلون نماذج إنسانية متفوقة ، بسبب ما يوفره لهم وسطهم من إمكانات وميزات لا تتوفر لآبناء الطبقات الأخرى . هذا التناقض هو الذي أوحى ، على ما يظهر، بإيقاف كل مناقشة في الموضوع تبعاً لأوامر صدرت عن قيادة الحزب.

أراد الحزب من العالم أن يؤمن بأن المشادة حول الموضوع كانت مشادة علمية محضة ، ولكن الواقع يكذب هذا الادعاء . فليزانكو وزملاؤه لم يكونوا ، في الواقع ، من العلماء المعترف بهم في روسيا ، ولم يجدوا تأييداً بين علماء البيولوجيا إلا بعد أن اتخذ الحزب قراره بقبول نظريتهم القائلة بوراثة الخصائص المكتسبة . كان هذا الموقف ، في الواقع ، حلقة أخرى من جهد متواصل في تدجين العلماء ، وتوجيه العلوم الطبيعية تبعاً للموقف الايديولوجي. ما كان الأمر سهلاً بل اعتمد جميع الوسائل الممكنة ، من تهديم لمكانة العلماء، إلى طرد من الوظائف ، إلى اللجوء للنفي " والموت السري " . بعد

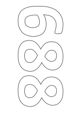


اتخاذ الموقف ذاك ، حدثت حركة تنظيف عامة لكل شيء يتعارض مع النظرية الجديدة في المجلات العلمية ، في الكتب المدرسية ، في الكليات الطبية والجامعات والمعاهد، في المختبرات ومراكز البحث العلمي . هذا يعني توجيهاً علمياً للبيولوجيا ككل ، وما يرتبط بها من علوم أخرى كالفيزيولوجيا والانتربولوجيا والسيكولوجيا وعلم الميكروبات.

نجد في التاريخ أيضآ الموقف ذاته . فعلم التاريخ الماركسي يجب أن يبادر إلى حرب متواصلة ضد تزوير التاريخ من قبل البورجوازية ، وهي حرب شاملة لجميع فروع التاريخ ، تتوجه دائماً بقيادة الدولة السوفياتية والحزب الشيوعي .

حدث إلغاء مدرسة بوكوسكي في التاريخ مثلاً ، والرجوع إلى نوع تقليدي إرادي أكثر ، بعيداً عن التجريد الماركسي ، بعد أن ألقى ستالين بيانه في الموضوع عام ١٩٣٩ ، كما حدث الشيء ذاته في إلغاء مدرسة باشوكاني في الحقوق عام ١٩٣٧. وعندما قرر ستالين أن يُكتب تاريخ الثورة الروسية من جديد ، أدى ذلك ، ليس فقط إلى إحراق الكتب والوثائق القديمة ، بل إلى معاقبة المؤلفين والقرّاء أيضاً .

أما دراسة ماركس فكان يُسمح بها ضمن دوائر وهيئات دراسية في الحزب فقط ، وهي هيئات ودوائر إجبارية لجميع أفراد الحزب ، وذلك لأنهم يرون أن الدراسة الفردية لماركس توّلد في الطالب موقفاً فكرياً مستقلاً يتسم بقابلية نقد الحقائق التي يرتكز عليها النظام . كان الحزب يخلق وسائل وأدوات تثقيف إيديولوجي حزبي لا تترك للفرد أي وقت أو فرصة للتأمل أو التفكير في كتابات ماركس ، أنجلز ، لينين أو غيرهم ، واستخلاص بعض الاستنتاجات



الخاصة منها . هذا يجعلنا ننظر، بدون استغراب ، إلى الدولة السوفياتية ، عندما تتخذ موقف الحذر والشك والريبة تجاه المساجين الروس الذين كانوا في المعتقلات الالمانية ، وتجاه الأشخاص الذين ظلوا في بيوتهم أثناء الاحتلال الالماني ، بدلاً من إظهار التقدير لهم . كان القصد دائماً إزالة أي أثر قد يؤدي إلى الانحراف ولو قليلاً عن الايديولوجية . كانت الدولة تنفي شعوباً وأقواماً بكاملها ظناً منها بأنها مذنبة أو انها قابلة للخيانة .

لا يقف الموقف الكلي ذاك عندما يكتب ، بل يتجاوزه إلى الكيفية التي يكتب بها . نراه يطهر صفوف علماء الفلك والطبيعة من الذين نقضوا، تبعاً للنظرية النسبية ، فكرة المكان المطلق ؛ وينفي " الشكلية " في الشعر، وبعض أشكال الموسيقى الحديثة ، والتجريد في الفن ، والرومانطقية في القصة .

منع هذا الموقف الايديولوجي الكلي أيضاً رقصات كالروك اندرول والتويست والجاز. هذا النوع من الرقص والموسيقى قاصر في كثير من النواحي؛ ولكنه شكل يعبر فيه الشباب عن مشاعره بطرق غير عملية . ولكن النظام الايديولوجي الانقلابي ينكره لأنه يريد من شعبه أن يركز جهده ونشاطه في برامج عملية ومقاصد جماعية عامة معينة .

لا يزال هذا الموقف الكلي سائداً إلى درجة كبرى ، بالرغم من التحول الذي حدث في دور خروشوف . فعندما يبرز كاتب أدبي كبورمارلشف ليكتب مقالاً يعلن فيه إن المقياس الذي يجب أن نقيس به كل انتاج أدبي هو العاطفة الصادقة التي قد ينطوي عليها الانتاج ، فإنه يثير مناقشات حامية بلغت حداً أعلى في إثارة المشاعر السياسية . قد يمر مقال كهذا دون أي اهتمام كبير في بلد لا يسوده موقف كلي ، ولكن في روسيا كان له وقع القنابل ، لأنه يناقض ،

في الواقع ، الموقف ذاك بإشادة صدق العاطفة مكان الولاء الايديولوجي . لهذا، اسكت الكاتب وشُهر به ، وإن كان بعبارات أخف من العبارات التي كانت تستعمل في عهد ستالين . أما الذين اسكتوه وشهروا به باسم الايديولوجية ، فإنهم لم ينكروا الحاجة إلى صدق العاطفة ، ولكنهم وجدوا أنه من غير المحتمل جعل العاطفة قياساً يبرز ضد مقاييس الولاء للقضية الشيوعية . ترجع مقاومة الفن الحديث للأسباب ذاتها أيضاً .

أما من ناحية النزوع العالمي في هذا الامتداد الكلي ، هذا النزوع الذي يرافق كل ايديولوجية انقلابية ، فغني عن البيان القول بأن الايديولوجية الشيوعية ، منذ ولادتها في عهد ماركس ، كات تتخذ طابعاً عالمياً وتبرز كحركة واحدة تمتد إلى الدنيا كلها ، دون أن تعترف بأي حدود تقف عندها، ومنذ تأسيس الدولية الثالثة تجسدت تلك النزعة في نظام محكم يسود ويوجه الحركات الشيوعية في جميع انحاء العالم .

تعبّر فكرة الثورة الدائمة التي قدمها لينين وتروتسكي بعده خيرتعبير عن النزوع الكلي في الايديولوجية الانقلابية ، لأنها تفترض مذهباً واحداً للعالم. إن صراع ستالين مع تروتسكي لم يعن أنه لم يكن يؤمن بالثورة الدائمة . ففي كتابه " قضايا اللينينية " يُعلن، بالاعتماد على لينين ضرورة هذه الثورة ، ولكنه، لأسباب تدور حول الاستراتيجية الثورية ، أراد أن يتوصل إلى ذلك بوسائل غير التي أرادها تروتسكي . لم يكن الانشقاق حول أي عنصر في الماركسية النظرية أو الايديولوجية الشيوعية التي يلتقي عندها الجميع ، ولكن حول الناحية العملية أو الكيفية التي يجب أن تتم بها ترجمة تلك المقاصد عملياً .

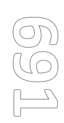
من هذه الملاحظات القليلة ، نرى كيف أن الأيديولوجية الانقلابية تحاول أن تسود كل شيء ، أن تضبط كل شيء ، وان تستثني كل شيء يخرج عن طبيعتها ، وذلك ، على ضوء بعض كل الفرضيات الأساسية التي تتشأ منها. إن القاموس الفلسفي المختصر يذكر تحت عنوان "الحقائق الخالدة" بأن المادية الديالكتيكية أظهرت خطل النظرية الميتافيزيكية في الحقائق الخالدة ، وخلقت النظرية العلمية الوحيدة في التحقق من الحقائق العلمية ، وفي كيفية الاعتراف بها . فإن كانت الايديولوجية تسود السيكولوجيا والبيولوجيا والفلسفة والأدب والتاريخ إلخ... فلأنها تحدد الإسلوب العلمي في أي علم أو نشاط ، كتطبيق واقعي للمادية الديالكتيكية . هذا يعني أن الايديولوجية الشيوعية تتشأ نشوء حقيقة خالدة ، تسود كل شيء بشكل كلي .

***

عبّرت الايديولوجية النازية أيضآ، كإيديولوجية انقلابية ، عن هذا الطابع الكلي ، وكان تعبيرها دائماً واضحاً دقيقاً حاداً متكاملاً .

القصة هنا هي هي : امتداد شامل إلى جميع نواحي الحياة ، لم يترك ظاهرة من ظواهرها من دون ضبط ، وإستثناء كلي لكل ما يتعارض مع فلسفتها في الحياة ، ومحاولة حثيثة في تطهير المجتمع بشكل يجعل كل ما فيه ينسجم مع الايديولوجية ويحقق وحدته معها . فبعد سنوات قليلة فقط من استخدام منظم كلي للسلطة ، كان بإمكان الحركة النازية أن تعلن " بأن الشخص الوحيد الذي لا يزال فرداً خاصاً في المانيا هو الرجل النائم " .

كتب روزنبرغ في مقدمة كتابه " اسطورة القرن العشرين " : "هذه هي رسالة عصرنا : خلق نموذج انساني جديد من فلسفة جديدة في الحياة " .



ولي، قائد المنظمات العمالية ، عبّر عن الشيء ذاته عندما قال : " إن الحزب يريد روح الشعب الألماني كله " .

وهملر وصف أفراد فرق الصاعقة بأنهم " لا يشغلون فكرهم بالمشاكل اليومية التي تواجههم ، بل بالقضايا الايديولوجية التي تمتد أهميتها إلى قرون عديدة ، فيدركون بأنهم يعملون لقصد كبير يحدث مرة كل ألفي عام " .

أما هتلرفقد وصف الفلسفة ، وهو يعني هنا الايديولوجية ، " بأنها متعصبة كالدين لا تعرف التسامح ، وبأنها تطلب ولاء كاملاً مطلقاً ، وبأنها تعلن عصمتها عن الخطأ وتحارب أعداءها بأي وسيلة كانت " .

هذا يختصر ويفسر القصد النازي ، الطابع الكلي في هذه الايديولوجية، ونتائج ذلك في الحياة الإلمانية . خضعت جميع مظاهر الاجتماع للايديولوجية النازية ، وكل أحداث التاريخ وجدت مكاناً وتفسيراً لها في تلك الفلسفة . فالجنس الجرماني حقق تفوّقه في جميع فروع المعرفة ، والحضارة الإنسانية ذاتها ترجع إليه . فليس هناك من قائد ، أو فنان ، أو فيلسوف ، أو عالم ، أو شاعر كبير، ولم يكن جرمانياً . صرفت النازية جهوداً طائلة كي تبرهن أن لون أولئك كان أشقر .

خضعت جميع العلوم وجميع الفنون وجميع الأشكال الفكرية الفلسفية للمبدأ ذاته ، فأجرت عليها النازية عملية تطهيرية شاملة ، لتنظيفها من العناصر اللاآرية . فلم يكن هناك فقط موسيقى أو أدب أو فلسفة أو فن أو تاريخ ، يعبّر عن الروح الجرماني ، ويقتصر عليه ، بل هناك أيضاً فيزياء جرمانية تختلف عن غيرها من فيزياء تبرز في جنس آخر . هكذا أعلنت النازية مثلاً أن النظرية النسبية في الفيزياء هي انحراف يهودي عن الحقيقة ، وان

كثيراً من الاتجاهات الحديثة في الرياضيات والفيزياء وخصوصاً البيولوجيا يجب أن تُطرح جانباً لأنها تتنافى مع المبدأ العرقي الذي تنبع الايديولوجية منه .

لم يكن عداء النازية لليهود مناورة أو تكتيكاً سياسياً اتبعه النازيون بشكل انتهازي ، كما حاول البعض أن يفسره . لقد كان نتيجة حتمية منطقية للطابع الكلي في النازية والايديولوجية الانقلابية التي تنبع منها . لم تكن اللاسامية النازية جذابة للشعب الألماني في بادىء الأمر، وآبل ، الذي قام بدراسة مستفيضة في هذا الموضوع ، استنتج بأن النازية ربحت اتباعها ليس بسبب لا ساميتها ، بل بالرغم عنها . أما فريدريك وبرزيزنسكي فقد أكدا بأن هتلر آمن ايماناً صادقاً بأنه " لو استطاع اليهودي ، بمساعدة مذهبه الماركسي، أن يسود شعوب العالم ، لكان تاجه اكليل الموت للجنس الإنساني ".

لا يوجد في النازية علم واحد عام ، بل مجموعة من العلوم يجد كل منها جذوره في جنس أو أمة معينة . فهناك فيزياء آرية ، وفيرياء سامية ، وفيزياء لاتينية إلخ... يخسرالفن ذاته في النازية صفة الاستقلال . فالفن الآري هو الفن الصحيح . لهذا نرى النازية تمنع موسيقىماندلسون ، وتأمر بحرق كتب انشتين وهانه ومان وسيلونه إلخ ... وتحارب الفن الحديث لأنه فن غير آري لا ينسجم مع الروح الجرماني ، فتمنع القيام بأي عرض لأي نتاج فيه . عندما وصل النازيون إلى السلطة عام ١٩٣٣، اشعلوا حرائق عامة للكتب . ففي برلين وحدها حرقوا ما يقدر بعشرين ألف كتاب ، منها كتب لفرويد ، وزولا، وبروست ، وولز، وجيد، ولودفيج ، وهيلين كيلر ، وجاك لندن، وهافلوك أليس ، وآريك ومارك إلخ... أما النسخ التي لم تحرق من تلك الكتب فقد حفظت تحت الإقفال في بعض المكاتب الخاصة القليلة .

كانت النازية ترى أن من واجب الدولة أن تستخدم الفن والصحافة والنشر، كي تضع أمام الأمة الغذاء التي تحتاجه والذي يخدم مصلحتها . يجد هذا الموقف كله تعبيراً عنه في برنامج الحزب الأصلي ، الذي طالب بمحاربة جميع الاتجاهات الفنية والأدبية ، التي من شأنها أن تولد الانحلال في الحياة القومية .

أعلن الموقف الرسمي للدولة النازية بصراحة أن " الدولة الكلية لا تعترف بوجود الفن المستقل . وترفض " فكرة الفن لأجل الفن ". وتطالب بأن يتخذ الفنانون موقفاً إيجابياً تجاه الدولة وتجاه الأمة الالمانية ، وتجاه التراث الالماني " .

أما في نطاق التعليم والتربية ، فإن النارية ألغت كل استقلال محلي ، وأخضعت جميع المدارس والمعاهد والجامعات إلى الحكومة المركزية . ان تعيين، ترفيع ، طرد المدرسين وأساتذة الجامعات كانت أموراً ترتبط بوزارة المعارف في برلين . الغاية من تلك السيادة التامة هي طبعاً تحقيق مقاصد وأهداف الايديولوجية . كان الموقف الرسمي للدولة يعلن " إن الواجب الأول لجميع المدارس هو تربية النشء الجديد على خدمة الأمة والدولة في روح الاشتراكية القومية " . كانت الايديولوجية تعلن " بأن الفرد ككل يجب أن ينمو بشكل يخلق النموذج الذي يريده الزعيم كضمانة لمستقبل عمله " . أو " ان التعليم يجب أن يكون اليوم تعليماً سياسياً كي يتمكن من حفظ حياة المجموع ، وبالتالي حياة الفرد ". لهذا ، فإن الدراسة ككل يجب أن تحقق هدف التعليم غير المشروط بالتعاون مع القصد السياسي .

كي تحقق هذا الهدف ، كانت الايديولوجية النازية ، ممثلة في الدولة، تستثني من قطاع التعليم والدراسة كل ما يعارضها ولا ينسجم مع فرضياتها ومبادئها ؛ فاستثنت من هذا القطاع ، وطردت منه ، الآلاف من الطلاب والمدرسين اليهود ، والآلاف من الذين عُرف عنهم انهم يمتون بأي صلة لمواقف إيديولوجية مغايرة ، كالاشتراكية الديمقراطية والشيوعية والليبرالية . أما الذين بقوا في مراكزهم ، فأنهم كانوا يُحذرون ويُنبهون دائماً بأن الحرية الجامعية أو الدراسية قد انتهت ، وأنهم يجب أن يتبنوا الفلسفة النازية ويبشروا بها . فالحرية الاكاديمية في الجامعات هي سخافة مطلقة ، والجامعة نفسها هي عضو في " كل "، تجد كينونتها ، ككل عضو آخر ، في " الكل " وبحق من" الكل " . إن " الكل " ممثلاً في الدولة ، يجب ان يمنع أي عضو من الانفصال عن المجموع أو الابتعاد عن خدمة الوحدة العرقية وفلسفة الحياة الجديدة .

أما المواد العلمية والدراسية فقد تبلورت كلها في إطار الإيديولوجية الجديدة ، فسُخرت كلها للتعبيرعنها واسقط منها كل ما يتعارض معها . فقد فُرض على جميع المدارس والجامعات مثلاً أن تؤكد ، بشكل خاص ، "علم الوراثة والأجناس "، من ناحية نازية طبعاً ، و فُرض عليها بعض الكتب الخاصة مثل " كفاحي "، وأسطورة القرن العشرين، وانتروبولوجية الامة الألمانية .

أصدرت النازية أكثر من قانون يعلن حرفياً بأن " من واجب الدولة أن تحارب جميع المؤثرات المضرة وأن تشجع جميع المؤثرات الصحيحة ". فجميع القوى الخلاقة في جميع القطاعات والمستويات يجب أن تتجمع تحت قيادة الرايخ كي تُستخدم في بلورة وبناء إرادة واحدة .

هذا المضمون الكلي ، فرض على الدولة النازية سياسة عرقية تابعتها بانسجام ، بدون أي اعتبار لمخاطرها السياسية وكوارثها الاقتصادية . تذكر آرنت في هذا الشأن ، بأنه ، ابتداء من عام ١٩٤٠، قام النازيون بحركة نقل واسعة للسكان في شرقي أوروبا ، بدون أي اهتمام للخسارة في الرجال أو للنتائج العسكرية الاقتصادية السيئة في سياسة من هذا النوع . أما المعتقلات فإن عدم فائدتها الاقتصادية تثير الدهشة أكثر من قسوتها ؛ ففى إبان الحرب ، وبالرغم من النقص في مواد البناء وغيرها ، كان النازيون ينقلون ملايين الناس من مكان إلى آخر . كل ذلك كان بسبب الموقف الايديولوجي الكلي .

من أشد الأدلة على الطابع الكلي ، كان تطبيق النازيين لقانون العقوبات في غربي أوروبا الذي كان يأمر بمعاقبة كل عمل أو قول ضد الرايخ الثالث ، بعقوبة الإعدام ، بقطع النظر عن المكان أو التاريخ الذي يحدث فيه القول أو العمل . هذأ يعني أن القانون كان ينظر إلى العالم وكأنه قطاع خاص.

يدل الطابع الكلي على ذاته ، بصورة واضحة ، في موقف النازية أمام العالم . فالنازية التي تنبع من مبدأ عرقي يفصل بيز أجناس وأمم العالم ، لم تنظر إلى ذاتها بشكل محدود ، ينحصر في سيادة تمارسها في بعض الأراضي أو البلدان الجديدة ، بل رأت أن رسالتها هي تحويل العالم كله إلى فلسفتها في الحياة .

كان أحد أناشيد الشبيبة الألمانية يتضمن العبارة التالية : " المانيا لنا اليوم، وغداً سيكون العالم كله لنا " . إن عبارات سيادة الأرض والعالم وإعداد الشبيبة الالمانية لهذه السيادة ، هي عبارات كانت ترددها الحركة النازية باستمرار .

أرادت النازية ، كما جاء في عبارات قادتها ، أن تقرر معركتها الانقلابية " مصير العالم لآلف عام " . لم يكن قصد النازية المانيا أو أوروبا ، بل أرادت حسب تحديد هتلر" أن تضع العالم في خدمة ثقافة متفوقة " . لقد كان يردد دائماً أن قصده ليس مصلحة المانيا فقط ، بل " مصلحة " الحضارة الإنسانية ذاتها .

هذا العنصر الذي يربط النازية أو الفاشية بأمة أو جنس من دون الأمم والأجناس الأخرى ، عثّر امتدادهما وسهل امتداد الايديولوجية الشيوعية ، لأن الشمول الذي ينشأ في دعوة قومية أو عرقية محدودة ينطوي على تناقض ذاتي . ولكننا بالرغم من ذلك ، نرى أن الفاشية ذاتها ، وهي محدودة أكثر من النازية ، تتميز بجاذبية عالمية إذ ظهرت ، نتيجة لها ، حركات مماثلة في كثير من أنحاء أوروبا والعالم . فهي ، في الواقع ، حاولت دائماً أن تعبّر عن شمولها بالرغم من الإطار القومي الذي يحدّ من حركتها . اننا نرى ، مثلاً ، في برنامج تثقيفها للفتوة الذي يقرر " أن الفاشية هي عامة شاملة بالنسبة لأفكارها وعقائدها وتحقيقاتها ، لأنها في موقف تعلن فيه لجميع الشعوب المتحضرة كلمة الحقيقة ، التي يستحيل بدونها سلام دائم في العالم . لهذا فهي تدعم وتخلق حضارة جديدة " .

ان متابعة هذا الطابع الكلي في الايديولوجية المسيحية ، والايديولوجية الليبرالية ، والايديلوجية الشيوعية ، والايديولوجية النازية ، يدلّ بوضوح على أن تلك الايديولوجيات تلتقي في هذه " الخاصة " ، بالرغم من اختلافها الكبير، وتباينها العميق في نظرتها إلى الإنسان، والوضع الإنساني ، مما يدل بوضوح أن النزوع إلى الامتداد الكلي يشكل عنصراً أساسياً يرافق كل ايديولوجية

انقلابية . هذا يعني أن هناك في الايديولوجية الانقلابية منطقاً عاماً يفرض عليها هذا الامتداد أو المضمون الكلي .

أسباب الامتداد الكلي

في الايديولوجية الانقلابية

إن الأسباب والقوى الكامنة وراء الامتداد الكلي ترتكز أولاً في طبيعة الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، وفي طبيعة التركيب النفسي الذي تولده في الحركة وأتباعها . هذا الامتداد ليس إذن مصطنعاً ، بل ينبثق من صلب الايديولوجية بشكل عفوي . فإن تشابهت المسيحية والليبرالية والشيوعية والنازية ، وغيرها من الايديولوجيات الانقلابية ، لا يعني ذلك أن الأمر يرجع إلى تقليد بعضها البعض . قد يكون التقليد موجوداً ، وقد يكون منظماً ، ولكن لا يعني أبداً أن هذا التشابه أو المصادقة ترجع إلى هذا العنصر، لأن السبب الأساسي هو نشوؤها في أوضاع متماثلة تقودها إلى اتخاذ أشكال ومواقف مماثلة .

إن أهم أسباب هذا الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية يشتق منها . أما الأسباب الأخرى فتتفرع بطريقة غير مباشرة من الايديولوجية ، أي انها تظهر بذيل الأسباب الأولى أو بالاعتماد عليها . الأسباب الأولى هي :

(الأول) : إن الايديولوجية الانقلابية هي ، كما بيّنا سابقاً ، فلسفة حياة شاملة ، ولهذا تعجز عن معايشة أي فلسفة أخرى ، تخرج عن منطقها العام ، لأنها، بحكم طبيعتها الشاملة المطلقة، تستثني كل ما من شأنه أن

يناقضها ويعترضها ويستقل عنها أو لا يبالي بها ، من حركات وهيئات ونظم وأفكار ووقائع .

خاصة الايديولوجية الانقلابية كفلسفة جديدة في الحياة تأبى عليها المساومة مع الوجود التقليدي . تميل الأحزاب السياسية المحضة إلى التسوية ، وإلى الاعتراف بالأخصام ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترفض ذلك لأنها متعصبة لفلسفتها ، يستحيل عليها أن تعبّر عن ذاتها بحزب ، إلى جانب الأحزاب الأخرى .

هذا الطابع الكلي الذي يشتق من الايديولوجية كمطلق لا يكشف عن خاصة أساسية في الايديولوجية فقط ، بل عن خاصة عامة في الوضع أو العقل الإنساني . كان ويليام بلاك يعني ذلك ولا شك عندما كتب : " المزيد ! .. المزيد!.. إنها حرقة نفس خاطئة . فأي شيء أقل من الكل إنه الشوق اللامحدود ، الشوق الذي لا يقف للراحة إلا عند تجربة كل شيء واستنزاف كل إمكانياته . فهو ليس شوق الايديولوجية الانقلابية فقط ، بل شوق الصوفي إلى الاتحاد مع الكون ، وحب دون خوان ، وعطش فوست إلى المعرفة .

تحل الايديولوجية الانقلابية ، كمطلق، محل الله في نفوس أتباعها . فكل فرد يضع شخصه وجميع امكاناته تحت سيادتها ، وكل فرد يدخل كيانها كجزء لا يتجزأ من الكل . هذا الكل الايديولوجي يُعطى صفة الإلوهية ، يُدعى بالكل الالهي ، ويتميز بجميع الصفات التي يتميز بها الكل . فهو معصوم ، وهو وحدة لا تتجزأ، وهو حرّ كل الحرية . ولهذا ، يكون ضد طبيعة هذا الكل الايديولوجي السياسي – وقد رأينا ذلك في مفهوم الإرادة العامة في الانقلاب الفرنسي . أن يفرض على ذاته قانوناً لا يستطيع أن يلغيه إن أراد .

" الله كل شيء والإنسان لا شيء ". هذه القاعدة التي تنشأ عليها الايديولوجية المسيحية كنظام كلي ، تنطبق على كل ايديولوجية أخرى ؛ ففي الايديولوجية الشيوعية نستطيع القول بأن المادية الديالكتيكية هي كل شيء والإنسان لا شيء . وفي النازية نستطيع القول بأن الجنس هو كل شيء والإنسان لا شيء ، وفي الليبرالية نستطيع أن نقول بأن الحقوق الطبيعية هي كل شيء والفرد لا شيء .

تترسّخ الايديولوجية الانقلابية في إيمان افتراضي أو بديهي ببعض الفرضيات يؤدي ، بامتداده الكلي ، إلى نقض بديهي لأي وسيلة تحاول أن تحلله أو تنقضه .

إن الايديولوجية الانقلابية تدعو، كمطلق جديد ، إلى مفهوم أخلاقي شامل في الإنسان ؛ وفي مفهومها هذا ، تجد نفسها مضطرة لأن تمتد إلى الواقع ككل ، وإلى مظاهر السلوك الإنساني التي تسود ذاك الواقع ، فلا تقبل بانفصال أي جزء أو قسم منه ووضعه خارج سلطتها أو امتدادها . الجوهر الأساسي الذي يميزها لا يكون إذن في المظاهر الخارجية ، بل يبرز دائماً في المعنى الباطني الذاتي ، أو في بعض العناصر والفرضيات التي يتكوّن منها . هذا المعنى هو عنصر ثابت لا يتغير في الايديولوجية ، وبسببه نرى الايديولوجية ذاتها مضطرة إلى الكفاح في سبيل الابتعاد عن كل شيء يُثير الشك في الجوهر، وتجنب كل ما من شأنه أن يُثير التردد حوله . إن التردد بإعلان الايديولوجية مطلقاً غير محدود ، يعني أن الحركة التي تنبع منها تشك بها ، هي غير واثقة من صحتها ، فتنزع بذلك انقلابيتها نفسها وتعجز عن كسب الولاء لها .

ينبع السبب الأساسي الأول الذي يترسخ فيه امتداد الايديولوجية الكلي. وكفاحها في سبيل وحدة شاملة وإرادة اجتماعية واحدة ، من الحماسة الدينية التي يولدها معناها كمطلق . ترى الأديان الوحدانية إن رسالتها تبرز في تحويل الإنسانية كلها إليها وهذا وحده يضمن الخلاص في العالم الثاني . هكذا أيضاً ، نرى أن جميع الايديولوجيات الانقلابية الحديثة تؤمن بصحة رسالتها الزمانية الشاملة ، فتعتبر أن كل من يخرج عليها أو لا يقبل بها يرتكب خطيئة كبرى وذنباً لا يغتفر ضد عظمة وضرورة الرسالة الجديدة ، فتجب إزالته لأن ليس له مكان في العالم الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه .

(الثاني) : تؤمن الايديولوجية الانقلابية بأن هناك تدبيراً أو قانوناً عاماً تتوجه به ، وإن كل شيء في المجتمع يجب أن يكون في خدمة القانون يساعد في تحقيقه ، فكان من الطبيعي، أن ترفض وتنقض التعدد والتباين في الأشياء. إن جوهر الامتداد الكلي هو افتراض حقيقة واحدة ، أو بالأحرى الانبثاق من حقيقة واحدة يفترض فيها تفسير كل شيء . ولهذا كان من التسلسل المنطقي أن يكون هناك حزب واحد ، وقانون واحد ، وسلوك واحد . إن القبول بظهور أحزاب أخرى أو منافع وهيئات وتكتلات إلخ... لا تعترف بها الايديولوجية أو لا تأتي في ذيلها ، هو اعتراف بوجود حقائق أخرى تفرض برامج وهيئات مختلفة . هذا يعني شكاً في الحقيقة الواحدة التي تنبثق منها . وتحدياً وتنكراً لها ، أي إلحاداً ومروقاً . لا تتنازل الايديولوجية الانقلابية عن أي حق ، لأن التنازل يعني أنها خسرت معناها الكلي ولم تعد تحتكر جميع أوجه الحياة ، مما جعلها تعبّر عن ذاتها ليس فقط بإزالة أخصام الانقلاب الحقيقيين ، بل بإزالة من قد يمكن أن يساهم في رفض أو محاربة الانقلاب في المستقبل . كان سان جوست أول من عبّر ، في الانقلابات الحديثة ، عن هذا الموقف الكلي

الانقلابي ، عندما أكد بأن " لا حاجة هناك إلى انتقاء وانتخاب الوسائل التي يمكن استخدامها ضد أعداء الحركة ، تجب ليس فقط معاقبة الخونة . ولكن اللامبالين أيضاً ، وجميع الذين لا يقدمون يد العون للجمهورية . على المواطن أن يدعم الجمهورية بشكل كلي ، ومن يقاومها جزئياً كان خائناً ".

يدل خصام الايديولوجيات الانقلابية فيما بينها بوضوح أن السبب يعود إلى نزوع كل منها إلى الامتداد دون أي حدود ، والى إرادة كل منها بأن تمتحن معناها بامتحان حدودها ذاتها .

القصد الأول الذي يشغل الايديولوجية الانقلابية هو تحقيق قانونها العام في بناء المجتمع الجديد. تحشد، في سبيل ذلك ، كل القوى ، وتوفر جميع الجهود ، وتعقل تلقائياً على نشر ما يساعد في بناء هذا المجتمع . انها لا تشعر أن هناك أي تبرير أو سبب للسماح بأي شيء لا يخدم الهدف الأعلى ، كما ترى أن تحققها يستحيل ، إن هي سمحت بظهور سلوك فردي مستقل. فالمشاعر الفردية تحول النشاط الفردي ، عن تحقيق المقاصد الجماعية العامة، وهي دليل ضعف وبرهان على عجز إرادي في الفرد وفي كفاءته على سيادة نفسه . يقبل الفرد المسؤول الإرادة الجماعية التي تعبّر عنها الإيديولوجية طائعاً مختاراً . انه الفرد الذي يعترف بضرورة القانون العام الذي تلتحم به وتدور حوله فرضيات الايديولوجيا . هنا ، في هذه الفرضية فرضية القانون العام ، تكمن القوة الدافعة وراء امتداد الايديولوجية الانقلابية الكلي . القانون ذاك قانون يعلو على كل شيء ولا يتجاوزه شيء ، وهو شامل ينطبق على كل شيء ويفسر كل شيء ، مما يجعل من المستحيل على الايديولوجية استثناء قطاعات أو مستويات خاصة من تأثيره وعمله . هكذا ، تفرض فكرة هذا القانون ، بمنطقه الديالكتيكي الخاص ، الامتداد الكلي . فإن كانت الايديولوجيات

الانقلابية لا تسمح بنشوء أخلاقيه فردية ، فالسبب يعود إلى القانون الكلي الذي ينبثق منه .

من هنا نستدل بأن الفرق الذي يبرزه بعض المفكرين كفروم بين ما يسمونه بالأديان الزمانية الاستبدادية ، والأديان الزمانية الإنسانية ، الأولى تستبد بالإنسان وتفرض عليه سلوكاً معيناً ، والأخرى تحترم عقل الإنسان وارادته وتعمل على إنمائها ، هو فرق لفظي خاطىء، لا صحة له في الواقع ، وينطوي على تناقض كبير . فكلمة دين تعني ، في تعريف فروم نفسه ، إطاراً عاماً كلياً يرجع إليه الإنسان ويوليه طاعته واخلاصه . تفرض الأديان كأديان على الفرد دائماً سلوكاً معيناً عليه أن يتبعه ويعمل بموجبه ، وهي كلها أديان تفرض عليه ان يتنازل عن إرادته الفردية وعن حريته في سبيلها . لا يبرز الاختلاف بينها ، في هذه الناحية ، في تركيبها أو في طبيعتها ، فهي كلها تشارك في طبيعة واحدة ، ولكنه اختلاف في أطوار امتدادها . تختلف علاقتها بحرية وفكر الفرد وتتحدد باختلاف تلك الأطوار .

يكمن هذا الموقف الذي يُهمل فكرة الأطوار المختلفة ، وما تجريه وتحمله من تحولات وتغيرات في النظام أو المذهب الواحد ، وراء كثير من المناقشات والمشاحنات الفكرية ، وتحد قدرتنا بقدر كبير على إدراك التاريخ والكشف عن حركة الاجتماع . ليس هناك في التاريخ من قيم أو مبادىء أو أخلاق تخرج عن الأوضاع التاريخية ، وكل قيم ومبادىء وأخلاق تتحول وتتبلور ، مع تحول وتبلور تلك الأوضاع . إن التاريخ لا يعرف شيئاً اسمه الفضيلة أو الشر ، الفردية أوالاستبدادية . ولهذا ، لا يمكن الحكم على أي ايديولوجية بنظرة أخلاقية أو فكرية مجردة .

كان مالينواسكي يعبر عن رأي سائد ، عندما فسّر بأن أحد الفروق الأساسية بين الديمقراطية والنظام الكلي ، هو في أن الأخير يتبنى مجموعة من القيم الأساسية أساساً للدولة، ويعمل على نشرها وتثبيتها عن طريق تثقيف المجتمع بها ، بينما تبرز الأولى في تعدد الهيئات والمصالح والقيم ، ويتعرض فيها الفرد لمختلف المؤثرات والقوى التي يختار بينها . هذا صحيح ، ولكن في طور معين من أطوار الديمقراطية في أثناء حركة تحققها . أي بعد أن تركز دعائمها وتصبح تقليداً في المجتمع وفي نفوس الناس . أما في بدايتها . في دور ولادتها وظهورها ، أي عند نشوئها كحركة ثورية ضد النظام الاقطاعي الاكليركي ، فإنها لم تكن تعدداً من الجماعات والهيئات والقيم يختار الفرد بينها. إن انقلابية الايديولوجية تعني إرادة امتداد تشابه الإرادة الإنسانية التي لا تعرف أي حدود لنموها ؛ إنها إرادة تحقق ذاتها في امتحان دائم ضد العقبات التي تتشأ بينها وبين نزوعها إلى اللانهائي ، إلى المطلق ، إلى اللامحدود .

إن من يملك فكرة قانون عام مطلق يسود التاريخ والمجتمع يملك صورة تعكس له الحياة ، وتجعلها ملك يديه . فليس أمامه مفاجآت أو أشياء مجهولة ، لأن جميع القضايا وجدت حلاً لها ، وجميع الأسرار وجدت مفتاحها، وجميع القرارات أصبحت معروفة ؛ لهذا لا يعرف الانقلابي التردد أمام الحياة . " إن من يعرف يسوع يعرف كل شيء ". كان الانقلابي المسيحي في هذا القول يتكلم لغة كل انقلابي في التاريخ . الايديولوجية الانقلابية التي يعتمدها هي الطريق الذي يؤدي إلى حل جميع مشاكل التاريخ ، لأنها تعتمد القانون الذي يسود هذا التاريخ . فهو الطريق الذي يمكن ، عبره ، ان يُجزأ العالم ويُركب من جديد .

إن التاريخ الرسمي للحزب الشيوعي يقول بأن قوة النظرية الماركسية اللينينية تبرز في كونها تجعل الحزب قادراً على إيجاد الاتجاه إلصحيح في كل وضع ، وعلى إدراك الارتباط الداخلي في الأحداث الجارية ، وعلى الإنباء بمجراها والملاحظة ، ليس فقط كيف تتجه في الحاضر ، بل كيف وفي أي اتجاه ينتظر أن تتجه في المستقبل .

إن فكرة هذا القانون العام تنتظم عناصر الحياة كلها ؛ هذا يعني أن تحقق الايديولوجية الانقلابية يصبح ممكناً في إشادة نظام كلي فقط . كان هذا التنظيم الايديولوجي الكلي يتقدم على كل شيء ، على كل ضرورة أخرى . إن أي علامة استفهام وريبة تثار حوله تمسي كمن يشك بوجود العالم .

ركز فلاسفة القرن الثامن عشر اهتمامهم الأساسي على فكرة نظام عقلاني يسود المجتمع والتاريخ ، ولم يعطوا كبير اهتمام للمشكلة الاقتصادية الاجتماعية .

رأى الانقلاب الفرنسي الذي انبثق من هذه الفلسفة ، والذي كان يتغذى منها ويرجع إليها أولاً أن يتجه إلى هذه المشكلة ، واليعقوبيون أنفسهم ، في بادىء الأمر، لم يروا هناك أي تناقض بين فكرة نظام أو قانون طبيعي عقلاني عام وبين اقتصاد حر . ولكن المضمون الكلي الذي تنطوي عليه هذه الفكرة ما لبث أن أكد ذاته ، فنرى سان جوست يعلن ، بصدد المشكلة الاجتماعية ، ان هؤلاء الذين يصنعون الثورات بشكل نصفي ، يحفرون قبورهم بأيديهم ؛ ثم أكد أن السياسة والأخلاق لا يكفيان وحدهما لتأمين نظام عقلاني ، وأن تثبيت الفضيلة الجمهورية يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع تحويل

اجتماعي اقتصادي ، لأن هذه الأمور مترابطة متماسكة لايمكن معالجتها بشكل منفصل .

هذه الخاصة أو ما يمكن تسميته بالاستقطاب الميتافيزيقي ، الذي يفصل بين قانون الايديولوجية العام وبين كل شيء يعارضه ، ينفر من أي بحث موضوعي . فبما أن الايديولوجية جعلت قصدها العام جزءاً من طبيعة الأشياء والأحداث العامة ، تجد نفسها مضطرة ، في الدفاع عن هذا القصد ، لأن تدافع عنه بشكل عام شامل . عبّر لينين عن هذه الخاصة عندما وصف الفلسفة الماركسية بأنها تجري من أنبوب فولاذي واحد ، فلا يمكن سحب فرضية أساسية أو جزء ، مهما تضاءل ، منها دون الانحراف عن الحقيقة الموضوعية والوقوع في ذراعي الأكذوبة البورجوازية الرجعية .

كتب دركهايم ، في وصفه لأشكال الحياة الدينية الأولى ، يقول : " بما أن الدين جُعل حقيقة تمتد إلى الواقع ككل ، فإن العالم المادي والعالم الأخلاقي، وهما القوة التي تحرك الأجسام كتلك التي تحرك العقول ، اتخذا شكلاً دينياً . ينطبق هذا على كل ايديولوجية انقلابية . فبما أن التفسير المعين الذي تقدمه ، يمتد إلى كل شيء ، فإن كل شيء في امتدادها يجب أن يتخذ صورة هذا التفسير . إن تحديد كياركجارد للإيمان بأنه حماسة تؤثر في كل ناحية من الحياة اليومية وتمتد إلى وجود الفرد في حقيقته الأساسية ككل ، ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية والولاء الذي تولّده . إن القانون العام الذي تنشأ فيه يعني أولاً مبدأ يحدد القصد الذي ينطوي عليه ولأجله أي نشاط أو عمل ، ويعين ما يجب وما لا يجب عمله ، ويضع المقاييس التي يجب اتباعها في ذلك .

(الثالث) : إن الايديولوجية الانقلابية تعني ، كما رأينا ، مذهباً يكتفي بذاته ، زال الشر والبؤس من دنياه . هذه الخاصة تنطوي على موقف كلي . ان الإعتقاد بأن مذهباً من هذا النوع مكتف بذاته ، ليس هو فقط ممكناً بل محتوم لا مفرّ منه ، يشكل ، في الواقع ، دعوة إلى إشادة نظام كلي يعبر عنه أو يزعم التعبير عنه وعن كماله ، فيفرض على المواطنين اعترافاً به ، وخضوعاً له ، ويلغي كل معارضة ، لأن المعارضة في وضع كهذا تمسي رذيلة وفساداً .

تبغي كل ايديولوجية انقلابية أول ما تبغي فاعلية شاملة لا تقاس بعمقها ، وبسموها أو بصحة المبادىء التي تجسدها ، بل بالدقة التي تفصل بها الفرد عن ذاته أوعن العالم كما هو. هذا يعني، بكلمة أخرى ، مقدرة الايديولوجية على تقديم تفسير عام ، وعلى تنظيم التفسير في نظام كلي .

تجد الإيديولوجية الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تنكر، نتيجة هذه الطبيعة المقفلة التي تميزها ، فكرة الصعيد الفردي أو الخاص في الحياة ، وتعجز عن ترك أي مكان للحرية ، مهما كان الأمر ثانوياً ودون أي طابع سياسي . فهي تجد ذاتها مدفوعة بشكل ذاتي إلى اخضاع كل نوع من أنواع النشاط إلى منطقها ، ليس لأن هناك حاجة إلى ذلك ، بل لأنه من الضروري ، من ناحية عقائدية وسيكولوجية ، أن يواجه الفرد الايديولوجية الانقلابية في كل حركة أو خطوة يقوم بها ، فيكون على اتصال بها دائم ، دون انقطاع ، حتى في أوقات لهوه وتسليته .

تفرض هاته الطبيعة المقفلة على الايديولوجية أن تغزو الحياة الخاصة غزواً تاماً وتقتلع جذورها . انها ، كي تتمكن من خلق الإنسان الجديد،

ترى أنه من الضروري حماية جميع الأفراد ضد كل المؤثرات والقوى المتنافرة ، الغريبة ، والمضادة . إن كل فكر أو عمل يأتيه الفرد يهم هذه الايديولوجية التي تؤكد بأن الانشغال بالحياة الفردية يشكل تجاوزاً بغيضاً للأخلاقية الانقلابية ، وان تقمص الفرد في الشخصية الجديدة التي تبشّر بها ، ونبذه الأفكار الخاصة يشكل المثال الأعلى للأخلاقية التي تدعو إليها . فعندما يخرج الفرد ، ولو قليلاً، عن منطقها أو مقاييسها، تسرع في أكتشاف طرق ووسائل في تحطيم فرديته المستقلة ، مبررة عملها بأنها تحاول فقط مساعدته في خلق فرديته ، تبعاً للقيم العامة ، وبذلك يسترجع كرامته واحترامه لذاته .

يصبح الولاء التام للايديولوجية ممكناً وفعالاً عندما يتحرر المجتمع من كل ما يحول الانتباه والنظر عنها . وجدت ارنت أن أعظم تحقيق قام به هتلر في عمله الحزبي الثوري ، كان استثناء أي مناقشة في مبادىء الحزب الأساسية ورفض كل جدال فيها ، أي ، بكلمة أخرى التأكيد عليها كسيستام مغلق .

لم يكتف كثيرون من المفكرين المسيحيين المعاصرين بالاعتراف بالمسيحية كسيستام عام مكتف بذاته ، يفرض موقفاً كلياً في الحياة ، بل أضافوا، بحق ، بأنها تستحيل دون تنظيم مسيحي عام للمجتمع . تكلم اليوت مثلاً باسم هذا الاتجاه ، عندما أنكر النظرة الليبرالية الدينية القائلة بأن الدين قضية فردية ، وبأن ليس هناك أي سبب يحول دون تكيف المسيحي مع أي مجتمع يقبله ويعامله بالحسنى ، فيؤكد بأن المسيحي لا يمكنه أن يقبل بشيء أقل من تنظيم مسيحي للمجتمع، وأن المجتمع المسيحي هو مجتمع يسوده سلوك ديني اجتماعي واحد . ثم يردف فيقول بأنه لا يريد أن يوجه أي نداء إلى أولئك الذين لا يبالون بقضية الوحدة الدينية فيعتبرونها مسألة لاغية ، أو

الذين يقولون بأن تعدد وجهات النظر اللاهوتية هو أمر جيد ، لأن الكنيسة لا تسمح لنا بأن نكون مسيحيين في بعض العلاقات الاجتماعية ، وغير مسيحيين في علاقات أخرى ؛ انها تريد كل فرد في المجتمع ، وكل فرد ككل . إننا، بالإضافة إلى مسؤوليتنا عن أنفسنا ، مسؤولون عن جميع الأرواح الأخرى التي تتجه مثلنا إلى وضع مقبل في الجنة أو جهنم .

لا شك أن اليوت لا يريد أن ينتهي هذا المفهوم في العنف ؛ أو في إرغام الناس على اعتناق المسيحية والانضواء تحت لواء الكنيسة . بيد أن هذا لا يلغي أبداً المفهوم العقائدي الفلسفي الذي أعطاه ، أو بالأحرى كشف عنه ، في المسيحية ، وهو مفهوم كلي يلتقي مع أي مفهوم كلي آخر .

كان فولتير يقول بأن كل ، بروتستانتي يعتبر نفسه بابا عندما يجد التوراة في يده، ولكننا نرى ان البروتستانتية في تحققها التاريخي لم تدع أبداً الأمرفي يد الفرد كما بشرت نظرياً. فكل طائفة بروتستانتية عبّرت عن مذهب خاص مقفل وكانت تعرف دائماً كيف تُسكت الفرد الذي يتجاسر على الخروج والانحراف.

إن الموقف الكلي في ايديولوجية كالبروتستانتية أو الليبرالية مثلاً قد يكون، في الواقع، أكثر حدّة وعنفاً منه في أي ايديولوجية أخرى تنكر الحريات والحقوق الفردية في فلسفتها ذاتها . فإيديولوجية تؤكد على الضمير الفردي تأكيداً مطلقاً أو على حرية الفرد وحقوقه ، فتعلن أن ليس لها من هدف يتجاوز هذه الأهداف ، قد تولد موقفاً أكثر كلية من غيره ، لأنها تمنح كل شيء مقدماً، وعندما يحاول الناس العمل بوحي المنحة تلك تضطر إلى مضاعفة العنف

والإرغام ، لأن نفوس الناس لم تكن مهيأة للضغط عند إعلان الإيديولوجية والتبشير بها .

يذكر ديوي أن أهم ظاهرة دينية في العالم القديم ، من مصر إلى بابيلون، إلى العبرانيين، إلى اليونان والرومان، لم تكن ظهور طبقة معينة من الاكليروس تعبر عن النشاط الديني، ولكن سيادة الدين و تحديده لكل ظاهرة من ظواهر الحياة . فالفرد كان يولد جزءاً لا يتجزأ من مجتمع ديني ، يتميز بآلهة خاصة وبدين خاص يعبر عن الآلهة تلك ويحدد جميع عادات المجتمع ، جميع نظمه العائلية والاقتصادية والسياسية . أما التغيير الذي حدث في الأوضاع التي كانت في الماضي شاملة وأصبحت نادرة ، فهو أكبر تغيير حدث للدين . إنه ، بكلمة مختصرة ، تحرر الدولة والنظم السياسية الاجتماعية الاقتصادية من الدين، استقلالها عنه تبعاً لمنطق خاص ، ثم اخضاعها الدين ذاته وسيادته . إن نقطة الجاذبية الاجتماعية تغيرت فأصبحت الهيئات والمقاصد والتنظيمات السياسية ، العلمية ، التربوية ، الانسانية ، الاقتصادية الخ ... تمارس الأثر الأول والكبير في فكر وحياد الفرد . المهم في هذا التغيير ليس انفصال النظم عن الكنيسة وسلطتها ، بل في بروز مصالح وقيم لا صلة لها بالكنيسة أو الدين ، أو هي ضد الكنيسة والدين ، تسود الآن مقاصد ومشاعر المؤمنين أنفسهم .

أغفل ديوي في هذا الموقف الأديان الجديدة ، الأديان الزمانية التي ألغت هذا التعدد الاجتماعي ، فأرست ، من جديد ، جميع المظاهر والنظم الاجتماعية والروحية على قاعدة ايديولوجية شاملة كلية . لقد كتب ذلك في كتاب ظهر قبل ظهور الشيوعية والنازية والفاشية ، ولكن تجارب الثورات الليبرالية الديمقراطية كانت موجودة يمكنه الاعتماد عليها في تصحيح مفهومه .

كانت حجة فلاسفة القرن الثامن عشر في مفاضلتهم بين الوحدانية والوثنية ، وفي تفضيل الثانية على الأولى ، ميل الوحداني إلى اتخاذ موقف مطلق مقفل ، واضطهاد من يخرج عنها اضطهاداً قاسياً . لا شك أن هذا الوصف صحيح ، ولكنه ينطبق على الوثنية أيضاً ، على صعيد آخر ، إذ كانت صفة الاعتدال تميز موقفها الديني فقط مع المجتمعات الأخرى ، لأن من مبادىء الوثنية الأولى القول بآلهة مستقلة في المجتمعات المتخلفة ، تقتصر عليها ولا تتجاوزها . ولكن في موقفها القبيليّ ، في حدودها الخاصة ، فإن المجتمعات الوثنية كانت تتصف هي الأخرى بهذا النوع من المواقف المقفلة ، ومن الاضطهاد للانحرافات الفردية .

وجد جاسبرز أن زعم الكنيسة بأنها حقيقة مطلقة شاملة يشكل " فضيحة " لأنها تمثل ديناً واحداً فقط بين أديان أخرى . لا شك أن جاسبرز كان على حق تام من ناحية فكرية فلسفية صرفة . ولكن العقائد الكبرى التي تستطيع إجراء تحول عميق في الإنسان هي تلك التي تزعم أنها الحقيقة الشاملة . فهذا العنصر الكلي هو الذي يولد فيها الحماسة الكافية لاجراء التحويل .

أدرك كياركجارد هذه الحقيقة آكثر من جاسبرز، عندما هاجم اللاهوت البروتستانتي بعنف وضراوة فأكد باستمرار بأن المسيحية يجب أن تكون صحيحة بشكل مطلق ، أو مزيفة بشكل مطلق ، وأن ليس هناك من موقف وسط . كانت القرون الوسطى دنيا هذا النوع من المسيحية. فأي خروج على التقليد كان يعاقب بالموت ؛ وامتلاك توراة بلغة محلية مثلاً كان أمراً يعاقب عليه بالإعدام . وكذلك كان العقاب ذاته ينزل بمن يلبس ثياباً لا تقرها السلطات الدينية .

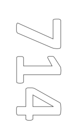
الخصام بين الدومينيك واليسوعيين مثلاً ، حول السماح ببعض الطقوس بين الصينيين الذين اعتنقوا حديثاً المسيحية ، وهي قضية شهيرة هزت العالم الكاثوليكي كله عام ١٧٠٠ ، كان يدور حول قول صيني مأثور: " اعبد السماء" ، إن كان يسمح به أو يعتبر تجديفاً وشكلاً وثنياً فاسداً . صدرت في الموضوع مجلدات إثر مجلدات تحاول كل منها ان تدافع عن وجهة نظرها الخاصة .

جعل ماريتان وغيره ، من انهيار المطلق الديني والحقائق الخالدة التي انطوى عليها ، السبب الذي يكمن وراء انحطاط السلطة وجميع المشاكل الاخلاقية الإنسانية التي يعانيها الإنسان الحديث . حوت الفلسفة الاجتماعية التي برزت وراء الانقلابات الحديثة نسبية فلسفية ، أدت إلى إظهار شكل جديد للمطلق . إن رفض المسيحية ، أو الدين ، أو الله وعالمه الآخر لا يعني أبداً ان الإنسان خسر الإيمان بأي حقيقة مطلقة ، كما ان الميل أو الشوق لهذه الحقيقة لا يعني أن الإنسان يجب أن يؤمن بنوع معين من المطلق . فالناس يستطيعون دائماً أن يعبروا عن هذه الحاجة بالاعتراف بنظام مستقل يسود الأشياء وأحداث التاريخ ، ولا يتأثر بعواطف الناس ومشاعرهم . فعندما يتبنى الإنسان فكرة أو مذهباً كتفسير لوضعه الإنساني فإنه لا يعمل بتأثير مناحيه المنطقية الفكرية فقط ، بل يتجاوب معه شعورياً . فهناك ، كما يبدو، بعض الأوضاع والميول والحاجات السيكولوجية يولدها الولاء للمذهب ، فتجعل الفرد يؤمن بأن ما يحاوله أو يصنعه هو جزء من نظام خالد . فهو يريد أن يشعر أن الأعمال التي يشارك فيها لن تذهب هدراً ، وأن التاريخ ليس عرضاً لقضايا خاسرة .

أدركت جميع الحركات الإنقلابية هذا المفهوم ، وما قالته آرنت في أن أعظم تحقيق حققه هتلر كان استثناء كل مناقشة في ايديولوجية الحزب الأساسية ، لا يصدق على هتلرفقط ، بل على جميع مؤسسي الإنقلابات . أما سان سيمون وكونت فألغيا في الصورة التي أبرزاها عن المجتمع الجديد ، مبدأ الحرية ، لأنه يولد في رأيهما الفوضى ، وأرادا إشادة سلطة أخلاقية جديدة ، كهنوتاً جديداً يلعب دور الكهنوت الكاثوليكي ، ويتألف من العلماء ، ويمارس سلطته بشكل يستثني حرية النقاش وحرية التعبير ، لأن فكرة الحرية تتعارض مع مبادىء مجتمع يخضع للمعرفة ، إذ لا مجال هناك للمناقشة في معرفة علمية . ثم إن المجتمع الجديد ينشأ من معتقد جديد، ويفرض الخضوع له ، لأنه لا يمكن مناقشة الأسس الأولى التي يبنى المجتمع عليها .

عبّرت الحركة السان سيمونية عن ذلك بصراحة ، خير تعبير، في بيان أصدرته في أول آب عام ١٨٣٠ ، وقالت فيه : " إننا إن كنا نطالب بحرية جميع العبادات الآن ، فذلك كي تتمكن عبادة واحدة من الارتفاع فوق اطلال ودمار ماضي الإنسانية الديني ؛ وبحرية الصحافة ، فلأنها الشرط الأساسي لاعداد توجيه شرعي للفكرة وبحرية التعليم ، فلكي يستطيع مذهبنا من الانتشار بسهولة ، فيصبح في أحد الأيام المذهب الوحيد الذي يحبه ، ويعرفه ، ويمارسه الجميع ؛ وبتدمير الاحتكارات ، فلكي نتمكن من بناء تنظيم واحد نهائي للمجتمع الحضاري الصناعي " .

عبّر لويس فايو، وهو مفكر كاثوليكي ، عن الشيء ذاته عندما قال : " إنني أطالب بمبدأ حرية القول ، لأنه مبدأكم ، ولكنني عندما استولي على الدولة أمنعه عنكم ، لأن ذاك مبدئي ".



(الرابع) : تشطر كل ايديولوجية انقلابية ، كما تبين لنا سابقاً ، العالم والناس إلى شطرين . إنها تشطر أولاً التاريخ إلى قسمين : القسم الذي يبدأ بها ، والقسم الذي تقدم عليها ؛ وهي ، ثانياً ، إلى شطرين : الشطر الذي يساندها والشطر الذي يناوئها . وهي تعتمد كل وسيلة ممكنة في تثقيف الناس أو المؤمنين بها ، بضرورة التحرر التام من الماضي والغائه ، وبأن هناك في الكون قسمين من الناس فقط ، اتباعها والآخرين . إن جميع الفروق والاختلافات المادية والطبقية والثقافية إلخ... بين الآخرين هي بدون قيمة أو وزن ، عندما تقاس بالفرق الذي يفصل بينهم و بين اتباع الايديولوجية . تقود هذه الخاصة إلى موقف كلي .

هذه الثنائية الأخلاقية الواضحة التي نراها في الانقلابات ، التي تقسم الناس إلى أصحاب خير وأصحاب شر، إلى من حق لهم الخلاص ومن حُكم عليهم بالعذاب ، ترجع، في الواقع ، إلى ثنائية ميتافيزقية تتقدمها في الايديولوجية ، وهي تلك التي تقسم الناس إلى الذين ينتمون إلى الحقيقة أم لا ، والذين يجدون أنفسهم ضمن مملكة الحق أو خارجها ، في مدينة الناس أو مدينة الله .

إن ما قاله تارتوليان من انه ليس هناك من شيء مشترك بين أثينا والقدس ، يصدق على كل ايديولوجية انقلابية ، في "المدينة" التي تريد انشاءها وفي " المدينة " التي تريد إزالتها .

فعندما ينشد الشيوعي : " إن الحزب الشيوعي سيصبح الجنس الإنساني " ، فإنه يعني ليس . فقط ما يقول ، بل يعبّرفي ذلك عن منطق كل ايديولوجية انقلابية . أعطى لينين مرة التعليمات التالية : " إننا نسأل الفرد ، ما

هو موقفك من قضية الثورة ؟.. هل أنت معها أو ضدها ؟ .. فإن كان ضدها قتلناه رأساً ، وان كان معها رحبنا به بين صفوفنا للعمل معنا ".

كتب ستالين في قضايا اللينينية ، معبراً بذلك عن موقف الايديولوجية الشيوعية العام ، بأنه من غير المعقول أن يستمر الاتحاد السوفياتي ، جنباً إلى جنب ، مع الدول الاستعمارية ، فأحدها يجب أن يسود الآخر نهائياً .

كان الانكليزفي القرن الثامن عشريقولون : بما أن الملك هو رئيس الكنيسة الانجليكية ، وبما أن كل كاثوليكي صحيح يدين بطاعته الأولى إلى البابا ، فليس من كاثوليكي صحيح يستطيع أن يكون انكليزياً صحيحاً .

كان روبسبيير يطالب دائماً بإرادة عامة واحدة ، إرادة تكون إما جمهورية وإما ملكية . لم يستطع دعاة الانقلاب الفرنسي أن يفهموا مونتسكيو في تحديده للفضيلة بأنها تخضع لضوابط وحدود ، فاعتبروا هذا التحديد نتيجة قلب لا يعرف المشاعر الكبيرة . كانت الفضيلة غير محدودة ، تنكر الحدود دائماً في نظر الدعاة الانقلابيين .

عبّربرنارد شو عن هذه الخاصة ، عندما جعل أحد النبلاء في مسرحية " القديسة جان " يعلن لكاهن : " ان الناس لا يستطيعون أن يخدموا سيدين في الوقت ذاته . فإن تغلب حب الوطن على أنفسهم فإنه يعني نهاية سلطة الإقطاعيين والكنيسة ، أي نهايتك ونهايتي " .

إن الايديولوجية الانقلابية تنكر ذاتها وتخسرها وبالتالي تخسركل موقف كلي إذا ما سمحت بوجود معتقد آخر يعايشها . هذا الطابع الكلي يشكل، على الرغم مما يحمله من مآسٍ وآلام ، محرضاً كبيراً على العمل

البطولي . فالإنسان لا يستطيع أن يتابع ، بولاء وإخلاص وتضحية ، مقاصده العقائدية إن عجز عن اعتبارها مقاصد ذات قيمة شاملة . قد يرى اريكسون في هذا الميل الكلي خاصة سيكولوجية ، وقد يرى نيبهور في غريزة دينية ، ولكنه دون شك ميل يعبّر عن ذاته في كل موقف عقائدي انقلابي ، دينياً غيبياً كان أو زمانياً . يريد الانقلابي أن يعمم قيمه ويجعلها شاملة . إنها فريضة يدفعها للضرورة الأخلاقية الباطنية في الايديولوجية الانقلابية. وحركته ليست حركة أخرى فقط ، بل هي الحركة المحتوم عليها بقوى التاريخ أن تنهي كل وضع يدعو إلى حركة أخرى .

فبين ايديولوجية تقليدية استنزفت حيويتها ، وبين ايديولوجية انقلابية جديدة تنزع إلى تحقيق ذاتها ، تبرز خاصة كل انقلاب كبير، وكل " انقلاب " لا ينشأ ضمن هذا الاستقطاب الايديولوجي لا يكون انقلاباً أساسياً ، بل حركة هامشية جزئية أو إصلاحية . رأت فرنسا التي أصبحت في قبضة الايديولوجية الجديدة انها لا تزال تواجه الايديولوجية التقليدية في السجن، ولهذا وجدت نفسها تسير عفوياً إلى تحرير السجن ذاته منها . وا لايديولوجية الشيوعية في صراعها لتحقيق ذاتها ، كان عليها أن تُسرع إلى قتل الرمز الأول ، لأن إزالته كانت ضرورية في تأكيد نصرها السياسي ذاته ؛ لذلك ، لم يكن غريباً أن نرى سان جوست ، في مجرى اتهامه العام للويس السادس عشر، يقول فيه : " لويس ، الأجنبي الغريب بيننا ". كان إعدام لويس السادس عشر أو نيقولا الثاني نتيجة حتمية للنزوع الكلي في الايديولوجية ؛ لم يكن إعدام الواحد أو الآخر للانتقام أو العقاب أو التشفي ، بل لإزالة الملجأ الأخير والرمز الأساسي للايديولوجية التقليدية .

تجعل هذه الخاصة الايديولوجية تسرع دائماً إلى تهديم كل ما يذكرها بالتقليد العقائدي السابق من هياكل ، وتماثيل ، وقصور، وأسماء ، وشوارع، وحدائق ، وكتب إلخ ... فالمسيحيون الأولون هدموا هذه المظاهر التي تذكر بالوثنية الرومانية وبآلهتها ، والبروتستانت هدموا الكنائس ، ودمروا وشوهوا تماثيل مريم والقديسين ، وأزالوا كل ما رأوا انه يذكر بالوثنية . يتردد الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية الحديثة .

تأبى الايديولوجية الانقلابية ، في اتجاهها الكلي ، معايشة أي إرادة فردية مستقلة . فإن كانت النازية قد قتلت روهم وأتباعه ، وكانت ترسل إلى المعتقلات نازيين من كبار الحركة ، فليس لأنهم كانوا يعارضون النازية أو يقاومونها فقط ، بل لأنهم تجاسروا على التعبير عن إرادة فردية مستقلة ، في نظام تأبى طبيعته ذاتها إعطاء أي مكان لهذا النوع من الإرادة . كانت محاكمات موسكو الشهيرة نتيجة الاتجاه ذاته ، فضحاياها كانوا ماركسيين ، حاولوا أن يمارسوا حرية النقد والسلوك .

من هنا ، يمكن الاستنتاج بأن التماثل ، وليس الاختلاف ، بين الايديولوجيات المختلفة هو الذي جعلها تتناقض وتتخاصم . فالعداء بين المسيحية والشيوعية ، أو بين الشيوعية والنازية، يرجع إلى الشبه الماثل بينها، في أن كلاً منها تحاول الامتداد اللامحدود الذي يأبى معايشة ما ينقضه أو يثير الشك فيه .

فكل ايديولوجية انقلابية ، ان هي نشأت في فكرة مجتمع نموذجي مثالي ينتشر منه الإيمان الجديد عن طريق التقليد والإقناع ، أو في فكرة إصلاحية تتابع سلسلة من الاصلاحات لا تنقطع ، أو في ثورة عنيفة تلغي

الواقع السائد إلغاء تاماً ، تتجه دائماً إلى العالم كله ، وتأبى معايشة ما يعارضها ، وتعمل على امتداد مجتمعها الجديد إلى الإنسانية جمعاء .

(الخامس) : تتميز الايديولوجية الانقلابية ، كما اتضح مقدماً ، بنزوع عميق إلى الوحدة، يقود بدوره إلى الامتداد الكلي . إن كل تقويم لتجارب الحياة يعني تأكيد بعض القيم والأشياء واستثناء البعض الآخر . فشوق الإنسان للوحدة العامة في الأشياء هو من أهم ما يميز الوضع الإنساني ، والايديولوجية الانقلابية تحاول أن تحقق الوحدة تلك فيما تحاوله من حل للمتناقضات الذاتية والخارجية . لذلك ، كان منطق الايديولوجية يفرض في النظم والمظاهر الخارجية أن تعبّر عنها ، فتجد الحركة الانقلابية نفسها مدفوعة دفعاً عفوياً إلى بلورة النظم والمظاهر في هذا المنطق ، عن طريق امتداد كلي عام .

كان الامتداد الكلي يلغي جميع الهيئات والنظم والتكتلات والتشكيلات الوسطى أو المستقلة التي تفصل بين الفرد وبين الدولة الانقلابية التي تنفذ الايديولوجية . فدعاة الانقلاب الفرنسي مثلاً تجاهلوا تماماً الوحدات الوسطى ، لأن القوانين التي يصدرها المواطنون في مجموعهم أو وحدتهم العامة ستكون كاملة إلى درجة تتحقق فيها ، كما أعلن كوندورسه ، وحدة مصالح كل فرد مع مصلحة الكل . هذا قاد الجمعية إلى الإعلان بأن " الغاء كل تكتل جزئي ينشأ بين المواطنين هو شرط أساسي ضروري للدستور . فالجمعية تلغي لذلك جميع النظم والهيئات التي تضر بالحرية والمساواة في الحقوق ، فلن يكون هناك بعد الآن أي هيئات اقتصادية أو مهنية أو فنية آو تجارية . إن القانون لن يعترف أيضآ بالرهبنة ".

بشر روسو، نبي الثورة، بإرادة عامة تستثني كل تجمع خاص، وفرض إلغاء جميع التكتلات الخاصة ، كي يتم التعبير عن الإرادة العامة دون تأخير . يجد هذا الديالكتيك الانقلابي الكلي ، الذي يرافق جميع الانقلابات الكبرى ، صورة واضحة عنه في روسو ، وهي أول صورة حديثة يعلن فيها عن ذاته . فانتصار الشعب الحقيقي ، أو قادة الشعب الذين يعبرون عن الإرادة العامة ، يُلغي البرلمان وجميع النظم والقوانين المتبعة ، وبذلك يُصبح الشعب الذي تقع مقاليد السطة المباشرة في يده ، الشارع الجديد الذي يراقب المجتمع ككل . بدون أن يخضع للمنافع والأهواء الجزئية أو الشخصية ، ويعمل على بناء الأمة الجديدة تبعاً لقوانين يستوحيها من حكمته العليا . يُزيل الشعب، في سبيل هذا القصد، المؤثرات والأفراد الذين يخرجون على إرادته ، أو الذين لا يعبرون عن الإرادة العامة ، التي تعلن عن ذاتها في العقد الاجتماعي الجديد الذي أشادته الثورة ؛ يبدأ عندئذ تثقيف الأمة كما تريد الإرادة العامة .

يتمثل ذلك بشكل واضح في موقف روبسبييرمن قضية الملك . فقد كان يعلن دائماً أن صوت الشعب هو صوت الله وصوت العقل وصوت الإرادة العامة، وما لبث أن أكد بأن الجماهير وحدها تكوّن الأمة . لهذا قاوم بضراوة ونجاح استفتاء الشعب في مصير لويس السادس عشر ، فطلب أولاً ضمانات باستثناء المواطنين الأشرار والمعتدلين والنبلاء والباطلين .

تغلبت إرادته فحصل على الضمانات التي أرادها ، فكانت النتيجة استثناء الأكثرية من الاقتراع . ففي باريس ، نرى أقلية ضئيلة تسجل أصواتها، وفي بعض الدوائر كان عدد المقترعين يبلغ واحداً من عشرين فقط . أما في فرنسا كلها ، فقد اقترع العشر فقط . أما سان جوست فإننا نجد وراء موقفه اعتقاداً بوجود وحدة أصيلة شاملة في المجتمع .إن واجب الثورة ليس فرض

إرادتها أو سلوكها الخاص ، بل إزالة العثرات التي تحول دون ظهور تلك الوحدة، وهو هدف نشأت الثورة لأجله . إنها وحدة تأخذ وجهها الأصيل ، وتتكشف حية واضحة ، عندما تكون جميع عناصر الوجود الاجتماعي قد اتخذت مواقعها الصحيحة . هكذا زالت كل المستويات والتشكيلات التي تتوسط بين الفرد أو الشعب والسلطة ، فأصبح الشعب مصدر كل القوانين ، والمترجم الوحيد للدستور، والمراقب على المحاكم والقضاء .

لا نعجب ، بعد ذلك ، بأن نجد سان جوست وروبسبيير يتطلعان إلى إسبارطة كمثال للحرية ، أكد بيونوراتي ، وهو من أهم أصوات الدور اليعقوبي ، ومن آهم دعاة المفهوم الديمقراطي في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من جهته ، بأن فرنسا خسرت الديمقراطية والحرية ، بسبب تعدد الآراء والنظريات، وتناقض المنافع والمصالح ، وان سلطة قوية لا تقاوم ، تحركها إرادة واحدة عميقة الجذور، وتلغي جميع التكتلات الخاصة ، هي ضرورية لتوطيد المساواة في– مجتمع منحل .

تنظر الليبرالية، ولا شك ، إلى السياسة كقضية تجريبية ، وتعتبر المذاهب السياسية محاولات براجماتية ، وتعترف أيضاً بمستويات مختلفة من السلوك الفردي والمجموعي تبرز كلها خارج قطاع السياسة. ولكن ، إن هي فرقت بين هذه المستويات، وبينها وبين السياسة، فليسلأنها لا تنطوي على موقف كلي تجاه المظاهر الاجتماعية الثقافية، بل على العكس، فبسبب الموقف لكلي ذاته الذي تكامل فيها بشكل بارز . إنها، كأي ايديولوجية انقلابية أخرى تنشأ في افتراض حقيقة واحدة في السياسة ؛ حقيقة سلبية، ولكنها مطلقة، لأنها تعتبر أن هناك نوعاً سياسياً واحداً فقط، يمكن للعدالة أو الحرية أو الخير أو الفضيلة أن تتحقق فيه . فهي ، كأي انقلابية أخرى، تفترض نظاماً محتوماً

كاملاً منسجماً في الأشياء والتاريخ ، يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إليه بشكل تلقائي وبدون مقاومة. تفصلل الليبرالية بين السياسة وبين النواحي الاجتماعية الأخرى ، ولكنها بدلاً من السياسة ، جعلت من الاقتصاد الصعيد الأساسي للوجود . فبدلاً من توسيع السياسة وسّعت الاقتصاد حتى شمل الوجود الإنساني ككل، فكل فكر أو عمل إنساني يتميز بمعنى اجتماعي ما ، ويقع بسبب ذلك في دائرة الاقتصاد. إن أفكارها السياسية قد تكون مجموعة من المبادىء البراجماتية ، تنطبق على جزء من السلوك الإنساني ، ولكنها تشكل جزءاً في إطار كل اجتماعي محتوم في حركته وقوانينه العامة . وهي لا تحتاج إلى أن تكون أكثر من مبادىء برجماتية ، لأنها وُفقت إلى الإطار الايديولوجي العام الذي يخدمها . وهي جزء من فلسفة منسجمة شاملة تمتد إلى كل شيء ، وكما في غيرها من الفلسفات الأخرى ، تطبق هذه الفلسفة على النظام الاجتماعي . أما القصد النهائي منها فيتحقق كما يتحقق في الانقلابات الأخرى ، أي عندما تسود الفلسفة مناحي الحياة جميعها سيادة تامة . ولكن الليبرالية لا تحتاج إلى تلك السيادة عن طريق إرغام سياسي ، لأن حركة المجتمع التطورية ذاتها ستقود إلى تحقيقها. ولكن من ناحية أخرى ، فرضت الليبرالية ذاتها عن طريق الارغام السياسي ولجأت ، بسببه ، إلى العنف.

تسعى الليبرالية ، كغيرها من الايديولوجيات الانقلابية، إلى إنشاء مجتمع منسجم مترابط ؛ هذا يعني أن أفراد هذا المجتمع يجب أن يعيشوا على صعيد واحد من الوجود. ولهذا نجد ، في الواقع ، أنه على الرغم من تأكيدها على مستويات متعددة، فالفواصل بين تلك المستويات كالمستوى الزماني أو الغيبي ، الاقتصادي أو الفني، المادي أو الأخلاقي إلخ ... تزول ويبرز بدلاً منها صعيد واحد للوجود . فالمقياس الوحيد في قياس قيمة الأشياء ومكانتها

أصبح واحداً ، وهو المنفعة الاجتماعية الواحدة ، سعادة الأكثرية ، الإرادة العامة. أعطت الليبرالية تلك المجردات شكل الحياة ، فكانت تتكلم عنها وكأنها شيء محسوس منظور.

لهذا ، فالتفريق الذي يعلنه بعض المفكرين بين ديمقراطية ليبرالية ، وديمقراطية كلية ، أو أوتوقراطية ، لا يجد مبرراً له في التركيب الايديولوجي المحض ، أو الواقع التاريخي الذي يمثلها ؛ فكلاهما كلي أثناء الطور الديناميكي في تحققه ؛ قد يختلفان بشكل ما في مفهوم الحرية ، ولكن في الدور الديناميكي الثوري تصبح الحرية إرغامية مقترنة بالعنف ، تؤمن بأن تحققها يتركزعلى الوصول إلى قصد كلي . يبرز الدليل على صحة قولنا في التاريخ الحديث ، حيث نرى أن كل ديمقراطية ، ليبرالية كانت أو أتوقراطية ، اقترنت بامتداد كلي ونشأت فيه .

كان مبدأ تعدد المنافع والآراء ، الذتي يعتبر اليوم خاصة أساسية في الديمقراطية ، كما تقدم في مكان سابق من هذا الكتاب ، غريباً عن ذهن آباء الديمقراطية ، وبعيداً عن تشكيل عنصر أساسي فيها . فمفهومهم الأساسي يفترض الوحدة والإجماع ، أما التأكيد على مبدأ التعدد ، فقد جاء فيما بعد ، إثر التجربة اليعقوبية .

فعندما تتطور الليبرالية إلى نظام كلي ، يلغي الحريات وينقض التنظيمات والتشكيلات الخاصة، ويركز السلطة، ويمتد امتداداً كلياً . فليس لأنها تكون قد تناست فلسفتها المجردة وما تنطوي عليه من فردية ، بل على العكس، لأنها تتخذ موقفاً رزيناً وكاملاً تجاه قيم هاته الفلسفة وما تنطوي عليه من فردية . لقد جعلت من الفرد الحقيقة الأولى التي ترجع إليها ، وأرادت ليس فقط

تحريره من القيود ، بل هدم جميع النظم والعادات المتبعة ، و صنعها من جديد، سعياً وراء قصد واحد ، هو تأمين الحريات والحقوق للفرد ، وتحريره من أي اعتماد على قوى خارجة عنه . لقد كانت تقصد الفرد المجرد ، في ذاته ، ولكن، كي تصل إليه في ذاته ، كان من الضروري إلغاء جميع الفروق والنظم الخاصة وأشكال التباين السائدة ، وهذا بدوره قاد إلى فكرة مجتمع ينشأ في وحدة عامة تساوي بين الجميع وتعبر عن إرادة واحدة عامة . هكذا قام الامتداد الكلي الذي ميزها والذي كان من طبيعته أن يلغي الحريات والحقوق والتكتلات المستقلة ، لأن هكذا فكرة تقود إلى هكذا نتيجة حتماً وضرورة بقوة ديالكتيكها الخاص . ولكن الامتداد الكلي لا يعني، في نظر المنادين به ، إلغاء حرية الفر وحقوقه ، لأنه امتداد يقوده إلى ذاته وعن طريقه يطيع ذاته الحقيقية . فكرة الإنسان المجرد ، أي فكرة الإنسان المستقل عن الجماعات التاريخية التي ينتمي إليها ، تصبح عادة قاعدة قوية للامتداد الكلي .

لذلك نرى مثلاً أن الحركات التي تدعو إلى محبة أخوية بين الناس تنتهي ، كالحركات التي تنقض هذه المحبة ، في التبشير بالحقد والبغض حتى ضد الأم والأب والأخ والصديق . أدركت الكونفشية هذا الحظر في التجريد العقائدي العام ، فنقضت تعاليم ماتزو الذي دعا إلى محبة إنسانية عامة أقامت العائلة مكانها .

انتهت فردية كياركجارد أيضاً كفردية البروتستانتية في إطلاق لا يقل حدّة وشدة . فهناك حقيقة واحدة فقط، السعادة الأبدية في يسوع ، وهناك قرار واحد صالح ، وهو أن يحيا الفرد حياة مسيحية . إن باسكال أيضاً انتهى في الجانسينيسم ، أي بنظام كلي تحسده عليه الكنيسة الكاثوليكية نفسها ، على الرغم من أن قصد الحركة كان الرجوع إلى نقاء المسيحية .

رأى الاقتصاديون الليبراليون مثلاً أن المبادىء التي جاؤا بها تنطبق على جميع الأزمنة والأمكنة . دهش ماركس من هذا الموقف وانتقده بشدة ، ولكنه لم يكن أقل طموحاً ، فنتهى هو الآخر، إلى مبادىء عامة تشمل جميع الأزمنة والأمكنة .

تسود الايديولوجية الانقلابية الواقع ، حتى وإن هربت وخرجت منه . يذكر فابر أن التقشف المسيحي الذي هرب أولاً من العالم إلى العزلة ، ساد العالم الذي رفضه من الأديرة وبالكنيسة . ولكن في البروتستانتية فإنه رجع إلى سوق الحياة بعد أن أغلق أبواب الأديرة وراءه .

إن أديان الشرق الأقصى لم تهرب فقط من واقعية وحقيقة العالم الخارجي المادي ، بل رفضت ومالت إلى الانسحاب بذاتها إلى دنيا التأمل ، تاركة هذا العالم الحسي وراءها . ولكن بالرغن من هذا الموقف النظري ، نجد أن هذه الأديان سادت الواقع سيادة تامة ، وتغلغلت إليه في جميع مناحيه ، ولم تترك فيه شيئاً دون أن تجعله صوتاً لها .

إن كل ايديولوجية انقلابية ، وان أعلنت قداسة الفرد والإنسانية ، فإنها في الواقع لا تحب الفرد أو الانسانية كواقع موضوعي ، بل كفكرة . إنها تتجاوز الفرد والإنسانية كواقع ، وتمنح ولاءها لفكرة مجردة تحملها وتبشر بها ، عن الفرد والإنسانية . فهي لا تحب الأفراد الأحياء ، وتذهب إلى أبعد من ذلك، إلى فكرة العدالة أو المجتمع الفاضل المجردة ، وتثور ضد وضع عام شامل يستبد ويظلم ، ولكنها تبرز ضده حقيقة عامة شاملة ، تتجاوز بها الوضع الذي يستبد ويظلم . هذه الفكرة الشاملة المجردة تحول الفرد إلى أداة في خدمتها ، وتنكر عليه أي قيمة مطلقة أو حياة ذاتية .

بين الايديولوجيات الانقلابية ، نجد بعضاً منها يبشر، بشكل واضح صريح ، بأولوية المجموعة على الفرد ؛ ونرى أن مصلحة المجموع، كما تعبّرعنها الحركة الانقلابية ، تبرّرتضحية الفرد ، وأي تشكيلات خاصة في تحقيق قصدها العام . نبع الامتداد الكلي في هذه الحركات مباشرة من هذا المبدأ الأساسي ، ولهذا ، يظن الناقد الذي لا يتجاوز المظاهر أن الامتداد الكلي يرجع إلى نظرية مجردة في تحديد علاقة الفرد بالمجتمع ، وأن هذه النظرة كافية في تفسير تلك الخاصة . ينشأ هذا المفهوم في خطأ أساسي . فالامتداد الكلي لا يعود إلى سبب من هذا النوع فقط ، بل إلى تركيب تولده الحركة الانقلابية أولاً ، عندما تعلن عن الايديولوجية التي تبرز منها كمطلق ، ، كقانون عام يسود التاريخ ، كنزوع للوحدة إلخ... وثانياً ، إلى وضع نفسي فكري يولده الوضع الانساني ذاته في الفرد ، وهو نزوع عام من قبل الفرد عامة إلى حل شامل نهائي يفسر له الوضع بالذات .

في قصة لانكوف ، حائز جائزة ستالين ، نقرأ مايلي : " إن الناس تعذبوا عبرآلاف السنين، لأنهم لم يفكروا بطريقة مماثلة . ولكننا ، نحن في الاتحاد السوفياتي، قد فهمنا الواحد الآخر. إننا نفكر بشكل واحد حول قضايا الحياة الأساسية . إننا أقوياء في هذه الوحدة الايديولوجية التي تشكل مصدر تفوّقنا على بقية الشعوب التي تعيش منقسمة ممزقة في التعدد الفكري الذي يسودها " .

هذا النزوع إلى الوحدة الذي يميز الايديولوجية الانقلابية يساعد في توليد خاصة أخرى : الامتداد الكلي فيها .

(السادس) : تعني الايديولوجية الانقلابية، بكلمة أخرى، مفهوماً عاماً في الحياة من زاوية معينة . هذا يعني بدوره قصورها عن ضم جميع أحداث ومجاري وتحولات وقوى ومستويات التاريخ والحياة في منطقها . تريد الايديولوجية أن تدمج الواقع بها ، ولكن الواقع يتفوق بشكل هائل على كل تفسير ، على كل منطق ، أو كما يقول ارتو على كل الأساطير ،– على كل ألوهية ، على كل ما يعلو فوق الواقع ، مما يعني إرغام كل شيء يناقضها في منطقها أي امتداد الايديولوجية الكلي .

إن طبيعة هذا التفسير العام الذي تنشأ فيه ، يجعل الايديولوجية تقابل عند ظهورها ، قوى عديدة مناقضة لها ، وتجد نفسها محاطة من جميع جوانبها بعراقيل وموانع تعثر سيرها وتحاول القضاء عليها. لهذا ، تجد الايديولوجية أن مصيرها يعتمد على حدّة الوحدة التي تستطيع أن تنشئها بين اتباعها أولاً ، وفي الوسط الذي يحيط بها ثانياً . إن فاعليتها وقابليتها على الانتصار مرهونان ، في حالة كهذه ، بدرجة الوحدة الشعورية التي تولدها ، مما يفرض الامتداد الكلي .

تحاول الايديولوجية الانقلابية، بمفهومها العام ، أن تشمل التاريخ ككل ولكن هذا الشمول مستحيل ، لأنه يستحيل على الناس أن ينظروا إلى التاريخ ككل ، لأنهم ، هم أنفسهم جزء من التاريخ ، فيعجزون بسبب ذلك ، عن الوقوف خارج التاريخ يترجمونه ويحكمون عليه . هذا يعني ، بكلمة آخرى، ارغام التاريخ.

عندما نطبق نظرية من النظريات ، أو موقفاً من المواقف العقائدية ، نجد أمامنا طريقين فقط ، الأول تحوير النظرية بشكل يجعلها أكثر انسجاماً مع

الواقع وقواه ، والثاني إرغام الواقع أو تحويره لدرجة يتجانس بها مع النظرية . إن الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة ، بمنطقها الخاص ، لاعتماد الطريق الثاني بسبب طبيعة الفرضيات الأخرى التي تتكوّن منها . ينقض منطقها الواقع السائد نقضاً تاماً ، والواقع يأبى أن يدخل منطقها ، فتحاول آنذاك أن ترغم الواقع على الانسجام معها .

إن أي دراسة لبرامج وأعمال الحركات الانقلابية الحديثة تكشف بوضوح عن أن تهديم المجتمع السائد أو التقليدي ، ليس وحده غاية هذه الحركات ، بل عن إن التهديم هو كلي يُخضع كل ناحية من نواحيه إلى تجديد تعيّنه الايديولوجية .

لهذا، كانت الحركات الانقلابية تتخذ الموقف ذاته الذي كانت تتخذه الكنيسة في محاكمها التفتيشية . الطريقة الوحيدة في إبراز الحقيقة هي ، في نظرها ، كما كانت في نظر هذه الأخيرة ، إعلان الحقيقة مرة واحدة وأخيرة ، ومن ثم معاقبة الذين لا يقبلون بها . فإن أعلن أحد في روسيا مثلاً ، بأن الذرة خسرت ماديتها ، أو في المانيا النازية بأن المسيح كانيهودياً ، فإنه يلقى الاضطهاد ذاته الذي كانت تذخره الكنيسة للكافرين . هذا يفسركون الخصام الفكري العقائدي بين الحركات الانقلابية الكبرى ، لا يقتصر على المبادىء أو النظريات العامة فقط ، بل يتعداها إلى جميع الجزئيات والتفاصيل . أثار الاختلاف على بعض النقاط الثانوية الجزئية ، في الواقع ، أنواعاً وأشكالاً من الخصام ، لا تقل عن تلك التي أثارها التناقض بين المبادىء الأولى . إن أول انشقاق حدث في الكنيسة الانكليزية الانفصالية في امستردام ، لم يكن حول مشكلة مذهبية ، بل حول " بريم " على كمي فسطان زوجة فرنسيس جونسون .

إن جميع الخصائص التي كشفنا عنها حتى الآن في الايديولوجية الانقلابية تعني شيئاً واحداً ، وهو أن الايديولوجية ليس باستطاعتها أن تحد ذاتها في منطقة خاصة أو محدودة. فالطابع غير المشروط الذي يميزها يعني انه يمتد إلى كل لحظة من حياتنا ، امتداداً كلياً غير مشروط .

لا يستطيع الفرد أن يعاني، أن يعتنق باطنياً ، أن يدرك، وأن يحقق ذاته في ايديولوجية معيّنة دون معاناة نتائجها ومنطقها في تجاربه اليومية ، لأن المعاناة هي الطريقة الوحيدة في إرساء جذور الايديولوجية في أعماق نفسه ، والطريق التي تصبح فيها الايديولوجية جزءاً من وجدانه . لذلك ، تحاول الايديولوجية أن تتغلغل في التجارب اليومية وتسودها ، وطريقها إلى ذلك خلق وتحديد جميع النظم والعلاقات والقيم ، بشكل يعبّر عن طبيعتها ، وتنظيم عدد كبير من المنظمات والهيئات والتجمعات الجديدة ، يمتد فيها النشاط الإنساني كله بجميع وجوهه ، وتتسع لجميع من جميع الأعمار والأعمال، فيشاركون فيها بشكل فعّال، ويشعروق بأنهم يحققون بها مقاصد هي ، في الواقع ، مقاصدهم. يرتبط بناء الإنسان الجديد ارتباطاً مباشراً وميزاته في النظم والتنظيمات ومجالات النشاط اليومية ، لأن الدراسة النظرية وحدها لا تخلقه ، بل الصراع ومعاناة تجارب يومية تمثله. ولكن ، بما أن وضلع الإنسان الطبيعي يميل إلى تجنب هذه الجهود والتضحيات ، وبما أن الذين يستطيعون تحملها شوطاً طويلاً أقلية ضئيلة، فإن الحركة الانقلابية تجد نفسها ، من هذه الناحية أيضاً ، مدفوعة إلى دعم تلك الجهود، بإزالة عنيفة للأفكار والنظم المضادة ، بإلغاء أي تجمع مناوىء، وبإنشاء تجمعات تبلور الايديولوجية و تجعلها تجربة يومية في حياة الفرد . تتحقق جميع الحركات الانقلابية ، دون إبطاء وبشكل مباشر، بأن الايديولوجية لن تسود بشكل تلقائي ، وبأنها تحتاج إلى تنظيم كلي يكمن وراءها

ويرافقها ، وإلى دعاية مستمرة وتثقيف شامل في خدمة التنظيم ذاك . إن ايديولوجيات كالليبرالية أو البروتستانتية مثلاً، لا تستطيع مهما أكدت على الحريات أو الضمير الفردي أن تترك الناس يعبّرون عن ذاتهم كما يحلو لهم ؛ ولهذا، نراها، في تحققها ، تحاول أن تخلق الأوضاع الموضوعية الصالحة لتثقيف الناس ، كي يتمكنوا من التحول إلى أفراد صالحين في المجتمع الفاضل. تخاف الحركة الانقلابية على الايديولوجية وعلى ذاتها ، وطريق معالجة هذا الخوف تبرز في بلورة أفكار ومشاعر المجتمع ؛ أما جمهرة الناس فتكون عادة سهلة الانقياد والتثقيف عندما يُزاح عنها عناء تبني أفكارها بحرية.

هذه الأسباب المتقدمة : ضرورة سيادة التجارب اليومية ، ميل الإنسان الطبيعي إلى تجنب الجهد الفكري ، تجنب جمهرة الناس عناء تبني الأفكار بحرية ، تفسركيف أن الايديولوجية الانقلابية لاتؤكد ذاتها في المجتمع الثوري الجديد الذي تحاول إنشاءه ، عن طريق الإقناع والجدل ، أو طريق الوقائع والبرهان الموضوعي ، بل عن طريق الدعاية ، وعن طريق التثقيف الذي يمتد إلى كل شيء ، ويستخدم ميل الإنسان إلى التقليد وانفتاحه للايحاء، وليس عقل الإنسان وإمكان النقد فيه ؛ وكي تتمكن من ذلك تحاول عزل المجتمع عن المؤثرات الخارجية والداخلية ، كي لا تدخله قوى لا تحمل طابعها . ان أقرب الأمثلة إلينا بهذا الشأن ، يبرز في التجربة الصينية الشيوعية الانقلابية ، حيث نجد كلمة تدل بوضوح على تلك الظاهرة . إنها كلمة " هزي ناو " التي ترجمها هنتر بكلمة "غسل الفكر". فهي تعني ، في الواقع ، تنظيف الفكر من جميع بقايا وآثار النظام السابق : والعقلية القديمة ، عن طريق تثقيف جديد حاد يُعد الفرد ويؤهله لأن يحتل مكانه في المجتمع الشيوعي الجديد.

إنه برنامج تثقيف شامل تناول جميع مظاهر وجماعات المجتمع الصيني . وامتد إلى جميع السجون ومعتقلات المساجين الاميركيين ذاتها ، إلى كل قرية ، وإلى كل شخص تقرياً في الصين، وتشرف على تأمين سيره ما يُسمى بلجان الأمن العام ، وهي لجان مؤلفة من ثلاثة إلى أحد عشر عضواً ، وتؤلف في كل معمل ، أو هيئة ، أو قرية ، أو مؤسسة في البلاد .

إن ما يزيد من هذا الامتداد الكلي هو اعتماد الإيديولوجية على التشريع في تحديد تركيب المجتمع الجديد . تبرز في وضع انهارت فيه القوانين والنظم التقليدية . في وضع تحاول أن تدمر فيه قواعد وعادات الوجود التقليدي. وهذا يترك فراغاً هائلاً ، ليس من طريق إلى معالجته إلا التشريع السريع .

ولكن ، بما أن قواعد السلوك والتركيب النفسي هي أمور تحتاج إلى وقت طويل كي تتحول ثورياً ، فالاعتماد على التشريع الذي يرجو نتائج سريعة، يعني إرغام الناس في مقاصد التشريع وفي التحولات التي يهدف إليها . يصبح التشريع في هذه الحال ، غاية بدلاً من أن يكون وسيلة ، ويزيد اعتماد الايديولوجية عليه تبعاً لتقدمها الانقلابي . ليست الايديولوجية الليبرالية الوحيدة التي تعتمد التشريع وما يلحقه من إرغام وعنف في تحقيق مقاصد الانقلاب العامة . إنها ميزة كل ايديولوجية انقلابية . إن مساوىء المجتمع تصبح نتيجة تشريع خاطىء، وتصحيح الوضع يصبح تدريجياً مرتبطاً بتشريع أو قوانين صالحة . يعني الاتجاه ذاك أن ديالكتيك ايديولوجية كالايديولوجية الليبرالية ، في تحققها ، ينتهي إلى نقيض الفردية التي انطلقت منها . فعلى الرغم من أن الفرد هو نقطة الانطلاق ، أو النقطة التي تتركز عليها الحقوق والحريات ، فإن الشارع يكون نقطة الفصل والحكم . فهو الذي يُنتظر منه أن يبلور الحريات والحقوق، وهو الذي يُفترض فيه توجيه المجتمع تبعاً لصورة معينة . إن ما

يدعم الاتجاه ذاك هو أن الايديولوجية الانقلابية تؤمن عادة بأن كل مشكلة تجد حلاً ، وأن السعادة ممكنة التحقيق عن طريق التربية . قد يؤمن بعضها ، كالايديولوجية الليبرالية ، بأن طبيعة الانسان صالحة ، وأن التربية الصالحة تكشف عن طبيعة الجوهر الصالح الذي تنطوي عليه ، وقد تؤمن كالنازية بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة غريزية شعورية تحتاج إلى نوع معيّن من التربية تضبطها ، وقد تؤمن، كالماركسية ، بأن الطبيعة الإنسانية تحتاج ، كي تكشف عن امكاناتها إلى إلغاء نظم الملكية وتحقيق الملكية العامة ، ولكنها كلها تعتمد، في هذا الصعيد على التشريع وعلى التربية . ان اتجاهات من هذا النوع، لا تؤلف بذور امتداد كلي فقط ، بل تدفع إليه ، في الواقع ، دفعاً حثيثاً .

امتداد الايديولوجية الكلي لا ينشأ بسبب أقوال المسيح وبولس ، أو نظريات روسو أو ماركس ، ولكن بسبب ما يحسه دور اجتماعي تاريخي ممزق من حاجة ملحة إلى فلسفة حياة جديدة . تعبر الايديولوجية عن هذه الحاجة وتجسدها ، ولهذا فهي تلجأ إلى امتداد كلي يعتمد الضغط والإرغام . يلازم هذا الموقف طورها الأول . فعندما تتمكن من إنشاء الإرادة العامة الجديدة، يزول هذا الموقف من تلقاء ذاته ، لأن الحاجة إليه تزول آنذاك . ثم إن الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة إلى الإسراع بإنشاء الإرادة العامة، لأن إرادة من هذا النوع ، لا العنف ، هي التي تكوّن الأساس الصحيح الدائم للدولة . فالناس يمحضون ولاءهم وطاعتهم باستمرار للنظم التي يشعرون بأنها جزء من الإرادة العامة فقط .

كتب جيد في " رجوع من الاتحاد السوفياتي " ، "إن ارغم العقل على الطاعة ، فإنه ، على الأقل ، يشعر بأنه غير حر ، ولكن أن وُجه مقدماً فأصبح يطيع بدون أوامر فإنه يخسر حتى وعي عبوديته " . قصد كل ايديولوجية هو

في أن تحقق وضعاً من هذا النوع ، أي أن تسود سلوك الفرد ومشاعره دون أي إرغام . فمن أفلاطون في جمهوريته إلى النازية ، كان القصد دائماً بناء مجتمع جديد موحد ، يعمل بانسجام ووحدة بدون أي ضغط خارجي . كتب دي توكفيل في إحدى ملاحظاته عن الولايات المتحدة ، بأن الوطنية تمت عن طريق ممارسة حقوقها ، إلى أن اندمجت نهائياً مع مصلحة المواطنين الشخصية . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تحقق النتيجة ذاتها ، فتزول آنذاك الحاجة إلى الامتداد الكلي وما فيه من ضغط وارغام .

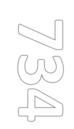
إن الهزة التي عانتها روسيا بعد ستالين، وانتصار خروشوف بموقفه الجديد، علامة أساسية تدل على خروج روسيا من دور الامتداد الكلي العنيف ، ومن المرحلة الديناميكية المتكاملة ذاتها . ولكن هذا لا يعني أن الانقلاب الشيوعي أنكر مضمونه الكلي ، أو خرج على طبيعته الانقلابية ، بل على العكس ، أن هذا المضمون حقق امتداده ، ولهذا ، فلا خوف عليه من ظهور روح النقد ومن انكماش الضغط . فالتركيب السياسي العقائدي في الاتحاد السوفياتي وصل حالياً إلى درجة قوية من الثبات والاستقرار، تكفل له المناعة والبقاء ، فلم يعد بحاجة إلى الوسائل والأدوات التي كانت تفرضها طبيعة امتداده الكلي سابقاً ، ولكنه لا يزال بحاجة إلى بعضها إلى حد ما ، ولا يمكنه الاستغناء عنها تماماً .

لا شك في أن عهد خروشوف يعني تحولاً كبيراً عن العهد الستاليني ، ولكنه ، كما وصفه دايتشر ، تحول عن الإرغام وليس عن مقاصد الإرغام . فالطبيعة الكلية لا تزال تؤكد ذاتها، ولكنها لم تعد تحتاج إلى فرض ذاتها بالعنف والإرغام ، كما في السابق ، لأنها الآن خلقت عناصر ونظم ومجالات التجربة اليومية الفردية على صورتها . لهذا ، كان بإمكان الدور الجديد أن

يسمح بظهور درجة من تعدد الآراء وجو من النقد ، ولكنه دور يعمل ضمن فرضيات النظام الأساسية ، لا يمسها أو يخرج عنها . وبما أن هذه الفرضيات تقع مباشرة في نطاق الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية ، فإن انكماش الامتداد الكلي اقتصر، بالأخص ، على نطاق العلوم الطبيعية ، فأصبح من الممكن الكتابة عن ضرورة النقد وتعارض الأفكاركأساس للتقدم العلمي .

تجدر الملاحظة هنا بأن الكثيرين من النقدة يرون أن هذا الموقف الكلي يقود إلى تقدم تكنولوجي ، ويحرّض على الخلق العلمي ، ولكنه يحول دون الازدهار الفلسفي . أما سبب التناقض فيرجع إلى كون التكنولوجيا والعلم لا يتعرضان مباشرة ، على الأقل ، إلى معنى الانسانية وإلى تحديد مكانه في المجتمع والدولة . أما الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية السيكولوجية ، فإنها لا تستطيع أن تتجنب هذه المسائل ، ولذلك تجمدها الحركة الانقلابية في إطارها الايديولوجي الخاص ، ولا تعطيها أي مجال أو فرصة في تجاوزه مما بقود إلى تأخرها بعد حين ، وعلى الأخص ، بعد مرور المرحلة الديناميكية الحادة . إن تجمبد والعلوم الاجتماعية السيكولوجية في إطار ايديولوجي معيّن ، يحوّل الحركة الانقلابية ، حسب تعبير دجيلاس ، إلى حركة لا فلسفية ، أو ضد الفلسفة ، وضد التاريخ ، وضد السوسيولوجيا في نواحيها النظرية المجردة .

(السابع) : تحاول الايديولوجية أن ترسي قواعدها في مشاعر الفرد و أن تضبط جميع المشاعر تلك في شخصيتها ، وتعتبر أن نجاحها يتأكد عندما تتحول إلى قاعدة وجدانية ، تسود قطاع اللاوعي والحياة الباطنية في ذات الفرد. هذا يعني مقاومة مظاهر النقد والاستقلال الفكري، واعتماد التعصب ، وهذا بدوره يقود إلى موقف كلي .



إن ما يدعى في السيكولوجيا بالمعرفة [Cognition] أو عملية المعرفة ، لا مكان له في الدور الانقلابي ، والحركة الانقلابية تستخدمه فقط عندما تحتاج إليه. إن الايديولوجية الانقلابية ترى أن المعرفة في ذاتها ، ولأجل المعرفة، تؤدي إلى تفكك في جهاد الفرد ، ونشاطه وجهوده ، ولهذا فهي تعمل على ضبطها واخضاعها لمذهبها. انها ظاهرة نجدها من افلاطون إلى المسيحية التي عاقبت الإنسان بطرده من الجنة بسبب شوقه إلى المعرفة ، والتي أكدت في التوراة ، سفر الجامعة ، بأن " قدراً كبيراً من المعرفة يؤدي إلى حزن كبير، وأن الذي يزيد من المعرفة يزيد من التعاسة " ، ومن المسيحية إلى النازية والشيوعية اللتين أطرحتا فكرة علم موضوعي أو بحث مجرد وراء الحقيقة.

إن العقل المستقل يُضعف التقليد و يصيب الروابط الشعورية العفوية بالوهن ، وربما أن وحدة المجتمع تجد قواعدها في ذلك التقليد أو هاته الروابط، فإن الاعتماد على العقل يعني إضعاف الوحدة تلك . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ كي تُعيد وتجدد الوحدة ، فإنها تجد ذاتها مضطرة ، بدافع ذاتي تلقائي ، إلى استثناء العقل المستقل .

المجتمع الذي يعاني حرية النقاش ويرجع إلى العقل المستقل وأحكامه في الحياة السياسية والعقائدية مجتمع خسر التقليد، أو بالأحرى ، مجتمع يمر بمرحلة انتقالية تحرر فيها العقل من التقليد . فمناقشة أي موقف عقائدي أو تقليدي ، على ضوء النقد الفكري والعقل المستقل ، يعني أن هذا الموقف خسر جذوره الحية في النفسية الجماعية . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ ، في الواقع ، نتيجة انهيار التقليد والفراغ الذي يتركه ، وبما انها تحاول بناء تقليد

جديد ، يُصبح من الطبيعي أن تستثني العقل المستقل ، لأنه يتنافر مع بناء تقليد من هذا النوع .

إن التجارب التاريخية الثورية تكشف لنا أن مستقبل كل ايديولوجية انقلابية مشروط بدرجة التعصب الذي تثيره ، ونجاحها يرتبط بدرجة من الولاء المطلق الذي يجعل اتباعها يتمسكون بها كالايديولوجية الصحيحة الوحيدة . فنحن نميل دوماً إلى الرجوع والاعتماد على المستوى أو الصعيد اللاواعي في كياننا ، لأننا نجد أن الوعي حمل ثقيل وعبء صعب . هذا الميل يفسر ، إلى حد بعيد ، جاذبية الايديولوجية الانقلابية التي تُريح الإنسان من مسؤولية الوعي الفردي ، وتجعله جزءاً من وعي عام يسود سلوكه .

طريق الوعي أو الاعتقاد الفردي لا يمكن أن يكون أساساً لأي نظام ديني أو عقائدي . هنا تكمن الصعوبة الأولى التي كان على البروتستانتية أن تواجهها باستمرار . فأي " نبي " يستطيع أن يعلن بأن وحيه أكثر أصالة من الوحي الذي زعمه أسلافه أو معاصروه ، إذ ليس في البروتستانتية من نظام يمكن اعتماده للتدليل بأن دعواه خاطئة . هكذا تجزأت البروتستانتية إلى طوائف عديدة ، أضعف بعضها البعض ، وجعل راسل يقرر بأن الكنيسة الكاثوليكية ستكون ، لذاك السبب الممثل الوحيد الفعّال للمعتقد المسيحي .

من الحقائق الأولى في سيكولوجية الإدراك الحسي [pereception] أن ما يراه الفرد حوله يعتمد على معتقداته ، وانه كلما ازدادت هذه المعتقدات قوة ازدادت فاعليتها كمواقف قبلية ، تتجاوز صحتها كل امتحان تجريبي . تخسر الوقائع التي يعاني العقل بواسطتها الحياة آنذاك قيمتها التربوية التثقيفية، لأن الفرد الذي يعطي ذاته بهذا الشكل لا يديولوجية انقلابية ، يعجز

عن الاتصال بالواقع بصورة مباشرة أو موضوعية ، بسبب التحول العميق الذي تجريه الايديولوجية فيه . فهي لا تبدو دليلاً أو موجهاً عاماً لسلوكه فقط بل تحول مشاعره وعاداته وأفكاره وقيمه وأحاسيسه لدرجة تتغير معها شخصيته .

هذا الواقع النفسي الذي تولده الايديولوجية الانقلابية يولد بدوره صراعاً حاداً بينه وبين كل ما يناقضه في الخارج ، ولكن كلما ازدادت حدة الصراع ازدادت حدة التعصب الذي ينطوي عليه . وبما ان الايديولوجية الانقلابية تستثني كل ما يخرج عن طبيعتها ، وتنقض كل ما يناقض منطقها العام ، كان التعصب الذي يبرز منها أو حولها أكثر أنواع التعصب حدة . هذا النوع من التعصب يكوّن في الواقع ، عنصراً ضرورياً في عناصر التقدم وتطوير التاريخ إلى صعيد جديد .

يقول كوتسكي ، بعد أن يكشف عن العنصر التقدمي في التعصب ، إن التعصب الذي يعنيه ليس ذلك الذي يلغي ، عن طريق العنف ، أي دعاية غير ملائمة ، بل النقض أو النقد الحي النشيط الفعال لكل نظرية أخرى ، والدفاع المستميت عن النظرية التي نعلنها ، لأن الجبناء والعاطلين فقط يتجردون من كل تعصب من هذا النوع ، عندما تكون قضايا الإنسان في خطر . هذا جميل جداً ، ولكنه ، مع الأسف ، موقف أخلاقي محض لا ينطبق على التجارب الثورية ، لأن التعصب الذي يتكلم عنه كوتسكي كان ينتهي دائماً بالعنف . يعترف هو نفسه بذلك ، عندما يقول بأن التعصب الديني الذي ميّز الكثيرين من الطوائف المسيحية ، كان إحدى القوى التي جعلت التطور يتجه إلى الأمام ، طالما أن المقاصد الاجتماعية كانت تجد نفسها مضطرة إلى اتخاذ وجه ديني إن هي أرادت كسب الجماهير ، أي من عهد الامبراطورية الرومانية إلى ظهور البروتستانتية . ولكن هذا التعصب المسيحي كان يتميز بأشد أنواع العنف الذي

ذكره كوتسكي . فدراسته القيمة " أسس المسيحية " هي ، في الواقع ، ملأى بصور هذا العنف المسيحي .

تتحول الايديولوجية الانقلابية ، كما تبين الفصول اللاحقة ، في الحركة الانقلابية ، إلى دين. فالعقلانيون الفرنسيون وروسو أصبحوا أنبياء في دي مولان ودانتون وسان جوست وروبسبير ومارا وآبرت، وتحولت عقلانيتهم إلى دين في أحداث عام ١٧٨٩ و ما بعد ؛ وتحوّلت فلسفة هيجل وماركس أيضاً إلى دين على يد لينين ولوكسمبورغ وتروتسكي وستالين . إن أي فلسفة اجتماعية تحقق ذاتها في حياة جماعية تتحولى إلى تجربة دينية ؛ يعجز المجتمع عن تحقيق الفلسفة كحياة دون تحويلها إلى تجربة من هذا النوع ، أي إلى موقف كلي أمام الحياة ، تسود مشاعر الفرد ووجدانه ، وتأبى معايشة أي نظرية أخرى . ان اعتقاداً بقداسة الحياة أو الكرامة الانسانية لا يعني أبداً اعتدالاً وتسامحاً ، بل تجنياً واعتداء وتعصباً ، إن كان جزءاً من مفهوم فلسفي عقائدي عام شامل في الحياة لا يزال في دوره الديناميكي الثوري . الاعتدال يعني القبول بنشوء مواقف إنسانية أخرى ، مما يعني بدوره شكاً في المطلق العقائدي الذي يأمر بالقداسة. فمهما كان هذا المفهوم معتدلاً متسامحاً منفتحاً في ذاته ،فإن الحدة الأخلاقية التي يولدها تقود إلى العكس . لا تؤدي النسبية الفلسفية أو الأخلاقية عادة إلى ما يُسمى بالطريقة الليبرالية في الحياة إن كانت جزءاً من مذهب ديناميكي جديد .

فعندما تظهر الايديولوجية بمظهر الاعتدال والتسامح ، فتنفتح للآراء الأخرى ، وتقبل أن تكون موقفاً آخر بين المواقف العقائدية ، أو حركة أخرى تعترف بوجود غيرها من الحركات والأحزاب السياسية ، فإن ذلك يعني أنها خسرت حيويتها وفاعليتها وبدأت تنهار وتموت . الايديولوجية الانقلابية تعني

تملكاً تاماً للفرد نفسه ، ولذلك فهي، عندما تخسر شمولها للحياة ككل، ولا تطلب بكاملها الفرد نفسه ، تخسر في الواقع انقلابيتها ، أي تعجز عن تحويل المجتمع وضبطه في صورتها . اتضح ذلك في جميع الأحزاب الاشتراكية الأوروبية التي ترجع إلى الماركسية ، فتعتمد منها ما يساعدها في إجراء إصلاح اجتماعي وسياسي فقط . إن القول بضرورة الاعتدال والتسامح ، في المواقف الايديولوجية العقائدية ، هو قول أخلاقي تبشيري محض ، جميل وضروري في التخفيف من حدة التعصب أو، على الأقل ، في تنبيه الأذهان عليه. ولكن تحقيق الاعتدال والتسامح لا يعتمد على إرادتنا ، بل على المراحل التي تتكون فيها هذه المواقف. فطالما هي في طور ثوري ديناميكي ، فإنها تعجز عن الانفتاح للاعتدال أو التسامح. هذا المفهوم هو ، في الواقع ، مفهوم شائع في الفكر الحديث ، وكثيرون هم الذين اعترفوا به .

يؤكد توماس آليوت بأن خسارة الطابع الكلي ، في أي ثقافة أو مجتمع، يعني انحلال الثقافة أو المجتمع . فالانحلال الثقافي يحدث عندما تنفصل عناصر الثقافة عن بعضها البعض ، فيميل كل منها كالدين والفلسفة والفن والعلم إلخ ... إلى الإنفصال عن العناصر الأخرى والظهور كوحدة في ذاته .

توصل نيبهور إلى النتيجة ذاتها فرأى أن الاعتدال العقائدي يعني ضعف وانكماش المعتقد الديني ؛ وجُواد ، في دراسته عن الانحطاط الحضاري ، وجد أن هذا الدور يتميز بفقدان أي طابع كلي ، وانه دور تبرز فيه التجربة الفردية قاعدة لسلوك الفرد . إن فلسفة الحضارات الحديثة ، من فيكو إلى سوركين، بينت أيضاً أن أدوار الانحطاط هي أدواو تتبعثر فيها وحدة التركيب

الاجتماعي ، لهذا رأى كثيرون كويفر بأن " البطل " هنا – هنا نستطيع القول الانقلابي – لا " يستطيع أبداً أن يؤمن بأخلاق أو أن يتميز بفكر نسبي " .

عندما يتضرع القديس أفرموند مثلاً إلى الطبيعة بأن تخلص الإنسان من الوضع الوسط الذي وضعته فيه ، وترفعه إلى مقام الملائكة ، أو بأن تهبط به إلى غرائز الحيوان البدائية ، فإنه يعبّر ، في الواقع ، عن نفسية جميع الانقلابيين .

لم يكن المسيح الوحيد بقوله : " من لم يكن معنا فهو ضدنا ". إنة قول يعيد ذاته على لسان جميع الانقلابيين الكبار . عبّر الانقلابي بارّس عن ذلك بقوله : " ليس من الممكن قيام جبهة ثالثة . فالذين ليسوا معنا هم ضدنا". فبما ان القضية الأولى للايديولوجية هي إما أن تظفر وإما ان تفشل ، فإن أي موقف معتدل مبهم لا يجد له مكاناً في هذا الوضع . إن الأحزاب والحركات المتطرفة تتقدم دائماً على الأحزاب المحدودة في أهدافها ، أثناء الأدوار الثورية.

يستطيع الفرد أن يكون حيادياً أو لا مبالياً ، في دنيا ايديولوجية خسرت حيويتها ، وديناميكها ، ولكنه ، في دنيا ايديولوجية انقلابية ، لا يستطيع أن يكون حيادياً، لأن حياده يُعتبر، موضوعياً ، خيانة للنظام الجديد .

كتب لاسلي ستيفن ، في القرن الماضي ، بأنه عندما كان المذهب المسيحي يسود حقاً ضمائر الناس ومشاعرهم ، لم يكن أحد يتجاسرعلى التلفظ بكلمة واحدة ضد عقيدة جهنم ، ولكن هذه العقيدة أصبحت الآن عرضة للنقد والرفض ، والدين ذاته حاول إزالتها أو تلطيفها ، وهذا يعني ظاهرة انحطاط في الدين . ثم يردف فيقول للكنيسة بأن " مذهبها أصبح منحلاً، وأن الناس اكتشفوا بأنها لاتعرف من الحقيقة شيئاً ، وأن جهنم والجنة هما من صنع الخيال ".

عندما ظهرت قضية فصل الدين عن الدولة ، اعتبرت جميع الهيئات الدينية القوية ، أن الدعوة للاعتدال الكامنة وراء هذه النظرية لسيت سوى ستار للامبالاة دينية .

كان فرانك يعبّر عن هذا المنطق عندما كتب : " هناك اعتدال ظاهر بين الكنائس، ولكن الإسم الحقيقي لهذا الاعتدال هو لا مبالاة دينية " . لمية".

ويقرر برزيزنسكي هو الآخر ، من ناحية ثانية ، بأن " التعايش السلمي بين فرق دينية مختلفة ليس فقط دليل اعتدال ديني واع ، بل هو أيضاً ضعف يُصيب الولاء المطلق للدين ".

ويذكر موسكا في دراسته الكلاسيكية ، الشيء ذاته ، أثناء كلامه عن العلاقات التي تنشأ بين مختلف المذاهب ، فيقول بأن المعايشة أو قبول التسوية بينها يحدث عندما تكون المشاعر قد خسرت حدتها ، فلم تعد قوية .

ذكر ماكدوجل أيضاً ، في دراسته القيمة في السيكولوجيا الاجتماعية ، أن الاعتدال والحرية الفكرية يشكلان عادة مقدمة للانحلال الاجتماعي .

ويشير هنري دي مان في معرض الكلام عن جاذبية الماركسية ، وبالأخص جاذبيتها له ، أن أحد الأسباب الأولى لذلك يرجع إلى عدم تسامحها ، وإلى كونها كلية كالدين .

إن ما قاله مؤرخون كجارديني وجيزو في الثورة البريطانية من أن " الحزب ذاته والأفراد أنفسهم الذين كانوا يكافحون بصلابة ، طيلة نصف قرن ، في سبيل الحرية ألغوا هذه الحرية عند وصولهم إلى السلطة ، ومنعوها عن

الكاثوليك ، والكنيسة الابسكوبيلية ، والمفكرين الأحرار ، فاضطهدوهم ، ونفوهم، وحجزوا أملاكهم ، وجردوهم من مراكزهم ، وأعدموهم " هذا القول ينطبق على جميع الثورات والحركات الدينية الكبرى .

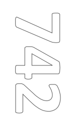
يقابل جيد بين الأخلاقي المتعصب وبين المجرم ، فيرى أن الأول وليس الثاني هو الذي هيأ للشر أن ينمو، هذا الشر الذي لم يكن أبداً أعظم مما كان عليه في جنيف كالفن أو ، في بعض الحركات المسيحية الأولى ، ثم يتابع تحليله فيتساءل : " أليس من المدهش أن يكون المسيحيون هم الذين أقاموا حضارة تبتعد أكثرمن غيرها عن مبادىء وقيم المسيحية ؟ " .

التحليل السابق لهذه الظاهرة يبين أن تلك النتيجة ليست مدهشة بل منطقية . ومن المدهش حقاً ألا تحدث .

يلاحظ بوري، في الواقع ، أثناء كلامه عن مظاهر القسوة والفظائع والبربرية في التوراة بأننا نرى أيضاً في هذا الكتاب أن القديسين يزدادون قسوة وفظاعة كلما ازدادوا قداسة ومحبة لله.

أرجع راسل التعصب الذي انتشر في العالم إثر ظهور المسيحية ، فشكل إحدى مظاهره الغريبة ، إلى المعتقد اليهودي في حقيقة الإله التي تستثني وجود أي إله آخر . ثم يقول " إن أذى المسيحية قد خف عما كان عليه في الماضي، ولكن ذلك يرجع إلى كون الإيمان قد ضعف " .

كان كل دين من الأديان ، التي كانت تأتي روما من الشرق آنذاك ، يتجه إلى فئة اجتماعية معينة تعبر عن مشاعرها وتركزها . فالجنود تبنوا ميسرا [Mithra] (") والنساء تبنين إيزس إلخ ... لذلك رأى بعض المؤرخين أن نجاح



المسيحية ضد هذه الأديان يرجع ، بقدر كبير إلى أنها الدين الوحيد الذي قدم ذاته كنوع من الفداء الروحي للوضع الإنساني ككل ، واتجه إلى هذا الوضع ككل ، ولكل إنسان فيه .

يرى توينبي أن أحد السببين الأساسيين الأولين في انتصار المسيحية يرجع إلى أن الإله المسيحي كان إلهآ حسوداً لا يحتمل رؤية أي إله آخر .

إن هذا يُذكر ببيان مشهور أصدرته جمعية العهد الثورية في ١٥ ديسمبر عام ١٨٧٢، وجاء فيه : " إن لم يثر الآخرون كما ثار الفرنسيون ، فإنهم سيرغمون على أن يكونوا أحراراً " ان الثوار الفرنسيين آمنوا بأنهم هداة الجنس الإنساني كله ، ولهذا ، اعتبروا أنفسهم حُماة هذا الجنس ، وأرادوا أن يمدوا بثورتهم إلى جميع الشعوب.

يذكر ترولتشه ، من جهته ، الشيء ذاته ، فيكتب بأن المسيحية كانت فريدة بين الأديان بما زعمته لنفسها من صحة أو شرعية مطلقة غير مشروطه. جعلت الأديان الأخرى هذا جزءاً ضمنياً فيها ، ولكن المسيحية جعلته مبدأ صريحاً في مذهبها .

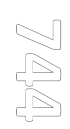
إننا نجد قصة مماثلة في الماركسية ، وفي الواقع ، في كل ايديولوجية حديثة. كانت عناصر الماركسية مثلاً ، جميعها هناك ، تبشر بها حركات اشتراكية مختلفة ، ولكن الماركسية مزجت ودمجت بينها كلها ، وخلقت منها سيستاماً شاملاً ، فانتصرت على غيرها من الأشكال الاشتراكية . يتردد الشيء ذاته في اللينينية ، فلينين انتصر على الديمقراطية الاشتراكية لأسباب عديدة ، ولكن موقفه في اعتماد الماركسية ككل ، ورفضه التام لتجزئتها يبرز بينها . تعتبر الماركسية المصدر الواحد للحركة الشيوعية البولشفية والحزب الاشتراكي

الديمقراطي في ألمانيا . ولكن الحزب الأخير لم يعتمد الماركسية بشكل انقلابي ، أي كفلسفة حياة تهدف إلى تحويل كلي جذري للإنسان والمجتمع ، بل كأداة في إجراء إصلاحات اقتصادية اجتماعية . لقد خسر بذلك " الطبيعة الدينية " ، وعجز عن توليد مظاهر الحماسة والولاء والتضحية في أفراده . لقد كان حسب تحديد بارديف ، حزباً معتدلاً محدوداً أشبه بمؤسسة تجارية منه بحركة ثورية أو دينية .

قد يُرضي الاعتدال العقل والفكر، ولكن يظهر انه عاجز عن تشكيل قاعدة للمواقف الايديولوجية الثورية . عمل كامو ، بصورة مستمرة ، على التبشير بموقف فكري فلسفي معتدل، متوسط بين المواقف الفلسفية المتطرفة ، ولكنه ، من ناحية أخرى ، نظر إلى الاعتدال العاطفي نظرة ازدراء وا ستنكار . بيد انه تناسى أن أي تطرف عاطفي يعني ، في الوقت ذاته ، تعصباً لموقف معين يستثني ما يعارضه من مواقف أخرى .

ان ما تقدم من تحليل ينفي أيضاً ما يقوله بعض المفكرين من أمثال راشنينج ، وهوفر، ودروكر ، من أن هناك علاقة وثيقة بين التعصب وبين الشك في صحة الفكرة وفي إمكاناتها على النجاح . يقود الشك إلى الانفتاح والاعتدال . هذه القوى التي تسود الايديولوجية الانقلابية في تحولها إلى صعيد المشاعر واللاوعي ، وفي محاولتها كي تصبح قاعدة الوجدان والحياةالباطنية ، تقود الايديولوجية إلى امتداد كلي .

(الثامن) : إن منطق الوضعية الانتقالية الثورية التي تترسّخ الايديولوجية فيها ، يفرض على الايديولوجية امتدادها الكلي . وترتبط انقلابية الايديولوجية ، كما بينا في غير هذا المكان، بالوضع الانتقالي الانقلابي الذي



تنشأ فيه . فهو الذي يغذيها ويجعلها تفرض ذاتها. إنه وضع بتلهف ويتحرق شوقاً وعطشاً إلى تجاوز ذاته والتحول التام . يبرز الفرق بين الشيوعية البولشفية وبين الديمقراطية الاشتراكية الالمانية أو الأسوجية مثلاً في أن الأولى ظهرت في وضع من هذا النوع ، أسبغ عليها انقلابيتها وفرضها فرضاً ، بينما نشأت الثانية في وضع لا ينساق أو يندفع إلى التحول التام ، فكان أن عجزت عن تحقيق ذاتها في انقلابية مماثلة بالرغم من رجوعها إلى الايديولوجية ذاتها. لا تنشأ قوة الشيوعية البولشفية فيما تعلنه من قصد ، وتقدمه من صورة شاملة لبناء العالم والإنسانية من جديد ، بناء يتحد فيه الفكر والإرادة ، النظرية والتجربة ، بل في أن ما تعلنه يجد غذاء في وضعية تاريخية اجتماعية تتفجر بإمكانات التحول والتجدد الذاتي .

إن المرحلة الانتقالية الثورية المقصودة هنا ، تعني أن ضوابط السلوك الباطنية الوجدانية الماضية قد انهارت وتهرأت إلى حد كبير ، فخسر الفرد وحدته التقليدية . ففي ظل المجتمع التقليدي الذي يتقدم المرحلة الانتقالية ، يتميز الفرد عادة بقوة نسبية تميّز ضوابطه الباطنية ؛ ترجع هذه القوة، إلى حد كبير، إلى انكماش امكانات الاختيار أمام الفرد . تخضع الحياة آنذاك وتتوجه عن طريق التقاليد التي يثقف بها الفرد عفوياً عن طريق والديه وبيئته الخاصة. يكون الفرد دائماً ، في وجود تقليدي من هذا النوع ، على ثقة مما يفعل ، ويشعر بانسجام ووحدة مع أهله وجماعته وأقرانه ومجتمعه ونظمه ، مما يزيد من احترامه لذاته واستقراره النفسي . بيد أنه في المرحلة الانتقالية يتحول إلى كائن ضعيف متردد ، لا يستطيع أن يلبي حاجته العاطفية ، وفي وفي طليعتها حاجته للاحترام الذاتي ولمعنى في وجوده . لهذا ، فإن طبيعة هذه المرحلة ذاتها تدعو إلى مقاومتها ، لأن ليس من مجتمع يستطيع الحياة بشكل خلاق ، على

الأقل ، وهو في مرحلة من هذا النوع . تفرض معالجة الوضع ، أولاً ، إشادة ضوابط خارجية تعمل ، عن طريق التوجيه والتثقيف ، على إشادة ضوابط باطنية وجدانية تملأ الفراغ الذي تركه انحلال الضوابط التقليدية. هنا ، يبرز دور الايديولوجية الانقلابية الأول ؛ لهذا ، نراها تتخذ اتجاهاً كلياً عنيفاً في طورها الأول الذي تحاول أن تخلق فيه تلك الضوابط . ولكن بعد أن تفعل ذلك ، وبعد أن تثبت جذورها وتخلق دنيا شعورية جديدة ، تتجرد ، كما ذكرنا سابقاً ، من اتجاهها الكلي العنيف، فيبدأ آنذاك ، الطور الثاني . طور الشرعية واحترام الحرّيات الفردية .

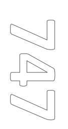
إن الوضع الانتقالي يعني اتساع نطاق الخيار والحرية إلى حد بعيد . فانهيار الوحدة التقليدية ونشوء قوى واتجاهات جديدة متعددة يجعلان هذا النطاق في اتساع مستمر . فالفرد يجد ذاته دائماً ، وجهاً لوجه ، مع ظروف تفرضر عليه أن يختار باستمرار ، وأن يمارس حريته ، ولكن دون مقاييس عامة موحدة توجه اختياره وحريته ، مما يقود إلى الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية الذي لايكون نتيجة إرادة مستقلة بل – في أحد وجوهه – نتيجة عجز الفرد عن ضبط وتوجيه حياته الفردية . كان اريكسن يتكلم باسم الكثيرين عندما رأى أن كلمة "كلي " ليست كلمة جانبية ، لأن هناك ميلاً انسانياً إلى التنظيم الكلي في أطوار متأزمة يصعب فيها نشوء شعور عام . يستعيد الفرد ذاتيته ، في المراحل التي ينهار فيها الحس بالذات ، " باعتماد ايديولوجية تمتد كلياً وتستثني كل ما يعارضها . ففي تلك المراحل التي تتفكك فيها الذات التقليدية ، تفرض الأزمة على الناس إعلان "الحروب المقدسة " ، الحروب التي تستخدم أقسى ألوان العنف والنقمة والتعذيب ضد الأخصام الذين يهددون القواعد الايديولوجية الجديدة .

كتب ماركس مرة بأن كل ضعف إنساني يربط الفرد بالكاهن ، لأنه يُعطي الكاهن المنفذ الذي يستطيع أن يدخل منه إلى قلبه . تفرض الايديولوجية الانقلابية ذاتها بطريقة مماثلة ، أي عن طريق مظاهر الضعف والعرضية التي ينطوي عليها الوضع الإنساني . فكل ضعف في هذا الوضع ، وفي مرحلة إنتقالية يبلغ أشده ، يوسّع من ضرورة الاعتماد على الايديولوجية .

لا يقتصر دور الايديولوجية الانقلابية ، في مرحلة انتقالية من هذا النوع ، على تحويلات في أشكال المجتمع عن طريق خلق نظم وقوانين جديدة ، بل تحاول، بالدرجة الأولى ، أن تجدد الإنسان ونفسيته وأخلاقه وروحه نفسها . فهي تريد أولاً أن تحول وتجدد جميع أبعاد الحياة ، كي تستطيع بذلك خلق إنسانها الجديد . وهي ، في قصدها ذاك ، تجد ذاتها مدفوعة دفعاً إلى السلطة التامة والتنظيم الكلي كي تتمكن من التوغل إلى نفوس الناس ، فتضع جذورها فيها ، وإلى جميع قطاعات الحياة تبلورها في صورتها .

(التاسع) : يكمن وراء نشوء الايديولوجية الانقلابية خوف من حرية خاوية جوفاء شكلية ، ومن فراغ إنساني هائل . إن حاجة الإنسان إلى قاعدة باطنية وجدانية ، يعتمدها في معالجة هذا الوضع ، هي التي تفسر النجاح الفريد الذي لقيته الايديولوجيات الحديثة . تعني الايديولوجية الانقلابية تحريراً شاملاً من الماضي ، فهي ، لذلك ، تنتهي عفوياً بتنظيم شامل للحاضر في بناء المستقبل ؛ عبّر دوستوفسكي عن ذلك بلسان شيجلوف الذي أعلن بأن " الانطلاق من حرية غير محدودة ينتهي في استبدادية غير محدودة ".

فمن دوستويفسكي إلى نيتشه إلى كامو نرى تحذيراً دائماً من أن الحرية التامة من... تنتهي في خضوع كلي لـ ... تطلب الايديولوجية الانقلابية



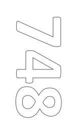
كل شيء ، أو لا شيء. المبدأ ذاك ، مبدأ " كل شيء أو لاشيء" ، يرافقها دائماً . رأى كامو ، وبحق، أن ظهور هذا المبدأ يدل على أن التمرد ، وإن كان يشتق من كل ما يصنع فردية الإنسان الصحيحة ، فإنه يضع الفردية موضع الشك . الايديولوجية الانقلابية تعني تضحية الفرد بمصالحه وحياته ذاتها نتيجة تمرده .

كان روبسبيير يعبربشكل واضح عن تلك الخاصة عندما كان يصف عهده بأنه عهد " استبداد الحرية " .

(العاشر) : إن التركيب الاجتماعي هو ، في الواقع، من ناحية سوسيولوجية محضة ، تركيب كلي، أي أن أجزاءه مترابطة متكاملة ومن غير الممكن إجراء تغيير جذري في أحدها، دون أن ينعكس التغيير في الأجزاء الأخرى . تجد الايديولوجية الانقلابية في ذلك سبباً إضافياً يقودها إلى تنظيم كلي للمجتمع ، إذ أنها ما ان تبدأ بإجراء بعض التحولات ، حتى نرى تحولاتها تتوالد من بعضها البعض ، وتتبع خطاً مستقلاً يفرض استمرارها حتى تتكامل في صورة عامة.

(الحادي عشر) : تفرض الخاصة الانقلابية على الايديولوجية ، الامتداد إلى الجماهير، والامتداد إلى الجماهير يعني أن إعلان صحة مضمونها المطلقة غير المشروطة يكوّن طريقها إلى ذلك ، وقاعدة فاعليتها في الامتداد ، وهذا بدوره يعني امتداداً كلياً .

عجز الجماهير عن معاناة أي فكر إنتقادي يكمن وراء تعصبها فيغذيه. كلما قلّت المعرفة ، حسب تعبير تورجو، قل الشك ؛ ولكن كلما قل إمكان الشك ، اتسع إمكان التعصب وزاد .



إن ما يرسّخ التعصب والعنف والامتداد الكلي ليس فقط طبيعة الايديولوجية بل تحققها الجماعي أي تحولها إلى تجربة أو معتقد جماهيري جماعي .

الأسباب المتقدمة كلها ، ما عدا السببين العاشر والحادي عشر ، هي الأسباب والقوى التي تتفرع من الايديولوجية الانقلابية ، من طبيعتها ، من تركيبها وذاتها الأساسية . بإمكاننا إرجاع كل ما نستطيع ذكره من أسباب أخرى – ويمكن ذكر الكثير– بطريق غير مباشرة ، على الأقل، إلى الايديولوجية الانقلابية .

يعرض شاين مثلاً ، مثلاً ، في بحث قيم من كتابه " الإقناع الإرغامي"، الأسباب التي تولد ما أسماه الحماسة الجماعية ، ولكنها كلها أسباب ثانوية أو غير مباشرة ، ترتبط ، مهما كانت مهمة ، بطبيعة الايديولوجية الانقلابية . فما يسميه مثلاً بالقوى أو الأسباب السيكولوجية التي تنتج من نفسية القادة ومن نفسية الأتباع هي ، في الواقع ، أسباب ليس لها من وجود مستقل . فمهما كانت تلك الصفات ذات أثركبير في الموضوع ، فوجودها مرهون بالايديولوجية ، لأنها تحتاج لها كي تكشف عن وجودها ، وتتحقق في الوضعية التي توحي بانقلابيتها .

كذلك أيضاً القوى التي تتفرّع من حالة الصراع والحرب التي تعانيها الحركة الثورية ، فهي حالة ترتبط بدرجة انفصال الحركة عن القوى السائدة ودرجة نقضها وتمردها عليها ، وهذا بدوره ، يرتبط بانقلابية الايديولوجية التي تعبر عن الحركة تلك . كلما ازدادت انقلابية ، ازدادت صراعاً وحرية مع الخارج، وكلما انكمشت في انقلابيتها انكمش صراعها وحربها .

والأسباب التي تشتق من مقاصد القادة تتبع الخط هو هو، فليس باستطاعة المقاصد أن تنتج امتداداً ، أو موقفاً كلياً ، إن لم تستوح ايديولوجية انقلابية . وهي إن استطاعت ، ولنفترض جدلاً أنها تستطيع ، أن تولد موقفاً من هذا النوع ، فإنه موقف لا يستطيع أن يحيا ويستمر طويلاً ، لأنه يحتاج إلى مصدر يغذيه باستمرار .

تلك هي أهم ما يذكره شاين من أسباب وهي تعتمد على طبيعة الايديولوجية الانقلابية .

تجدر الملاحظة هنا ، بأن الأسباب المتقدمة المذكورة أعلاه ، تدل بوضوح على أن الظاهرة الكلية لا يمكن أن تكون ظاهرة حديثة ، لأنها أسباب لازمت التاريخ في مراحل عديدة .

العنف الانقلابي

في الايديولوجية الانقلابية

إن العنف الانقلابي هو في الواقع الوجه الثاني من خاصة الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية . فوصف المعنى الذي ينطوي عليه والميزات أو العناصر التي يتكون منها هو ، في الواقع ، توسع في بعض الملاحظات وكشف عن بعض الحقائق التي وردت ضمناً في الفصل السابق . ولكن ، نظراً لأهمية العنف في الانقلابات الكبرى ، والدور الهائل الذي لعبه ، ولا يزال يحققه في القرن العشرين ، كان من الضروري مناقشته كخاصة مستقلة في الايديولوجية الانقلابية ، بدلاً من أن يكون وجهاً أو عنصراً في خاصة أخرى أو ذيلا من ذيولها .

تميل مناقشة العنف السياسي الحديث إلى التركز عادة على وسائله وضحاياه . لا شك أبداً في أهمية هذا الموقف في إدراك العنف ، من ناحية إنسانية محضة . أثار ذاك التركز نقمة عامة على العنف وعطفاً كبيراً على ضحاياه ، ولكنه قاد بدوره إلى تجاهل النواحي الأساسية في الموضوع . وهي معنى العنف ، مغزاه ، دوره ، علاقته مع التاريخ ، القوى التي تكوّنه ، مقاصده، أو بكلمة واحدة ، طبيعته . لهذا فإن بحثنا لا يبشر بالعنف ولا ينقضه في ذاته ، لا يحاول أن يكشف عن دوره السياسي من ناحية عامة ، أو فيما إذا كان يؤلف جوهر السلوك السياسي أم لا. فهو ليس تحديداً لأهمية

العنف في التحولات السياسية ، في ضرورته أو تجنبه ، أو إذا ما كان يتقدم على العامل الإنساني أم لا . البحث هذا يقتصر على نوع واحد من أنواع العنف، وهو العنف الانقلابي الذي ينشأ بنشوء الايديولوجية الانقلابية الكبرى ، فيحاول أن يكشف عن طبيعته ، وطبيعته فقط . انه بحث يعترف بواقع هذا العنف ، ويحاول أن يحدد معناه .

قد يكون العنف ، في دوره التاريخي ، تقدمياً وقد يكون رجعياً ؛ فإن حاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى التاريخ كان رجعياً ، وان حاول تحرير تلك القوى من قيود الماضي ، وانماء نظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية ، كان عنفاً تقدمياً . العنف الانقلابي المعني هنا هو هذا النوع من العنف الذي يحقق تطوير القوى الجديدة ، بتحريرها من التقاليد والقيم والنظم المهترئة التي خسرت علاقتها مع التاريخ ، ولكنها استمرت تكبت تلك القوى وتحاول منع أو تأخير ولادتها .

هناك ولا شك أسباب عديدة تكمن وراء العنف السياسي ؛ فالطموح الشخصي ، حب التسلط ، الانانية الفردية ، الميول الغوائزية ، الخوف ، الميل الى سفك الدم . كسب المغانم ، الانتقام ، المنافع التجارية والاقتصادية ، مواجهة ازمات خارجية الخ ... تساهم كلها في توليد العنف ودرجته ، ولكنها تختلف ، في طبيعتها ومعناها ودورها ونتائجها ، عما نسميه بالعنف الانقلابي، او العنف الذي ينبع من الايمان بايديولوجية انقلابية وكذيل لها . يحدث العنف لعدة أسباب ، ولكنه يأخذ ، في الواقع ، أشد أشكاله عادة ، عندما يكون في خدمة مواقف ايديولوجية من هذا النوع . العنف ضروري لسحق العدو في الداخل ، وضروري لحماية الثورة ضد عالم من الأعداء يحيطون بها من الخارج ، وضروري لإشادة عصمة الحركة الانقلابية . وضروري لحفظ الحركة

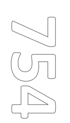
الانقلابية في حالة ثورية ، وضروري لتحلل المجتمه ككل إلى أفراد تنشأ صلتهم الأساسية مع الحركة الانقلابية ، و ضروري في تنظيف الحركة ذاتها من العناصر الانتهازية التي تخسر ارادتها الثورية ؛ غير ان جميع هذه المقاصد تشتق في دورها من ايديولوجية انقلابية وبسببها .

فمن أشور التي عرفت أشد أنواع الحروب ، لأن حروبها كانت حروباً دينية تقوم بها دائماً ضد أعداء أشور، الى الارهاب الشيوعي أو النازي ، كان العنف الكبير عنفا عقائدياً ، عنفاً في خدمة ايديولوجية ما ، عنفاً يعبّو عن الايمان الكبير . حدثت معظم الفظائع التاريخية باسم وبسبب ايديولوجية مطلقة، من ضحايا الازتك الجماعية ، الى محاكم التفتيش ، ومن مذابح الهوجنو إلى مذابح الشيوعيين والنازيين .

العنف تعبير مباشر عن التمرد . تعني الايديولوجية الانقلابية تدميراً كلياً لما يعتبره الوجدان الانقلابي الجماعي مصدراً للشر ، وسبباً لجميع المساوىء والمفاسد الماضية والحاضرة . فهي تتخذ موقفاً بسيطاً مبسطا في هذا الصدد ، فتعيّن الشر ، وتعيّن ضرورة تدميره تدميراً كلياً تحاول تدميو الواقع السائد بشكل تام ، وتبدأ بتدمير المبدأ الذي ينبع منه ، مبدأ الشر الذي يمثل قاعدته . " اذبحوا المستبدين والاشراف والمليون المذهبين " تلك هي صيحة بابوف ؛ ويرودون كتب : " يجب على العالم أن يدرك مرة واحدة وأخيرة ، بأنه ليس من علاج ضد الارستقراطية سوى الافناء ". أما ماركس فيكتب في بؤس الفلسفة : " النضال أو الموت " ، الصراع الدامي أو العدم . هكذا تُطرح القضية بشكل لايقبل المراجعة " .

تنشأ كل ايديولوجية انقلابية باسم عدالة تنكر مظالم وعنف العهد التقليدي ولكنها لاتلبث أن تتعصب لذاتها ، وعندئذ تشيد مقاصل وسجوناً جديدة، تحل محل تلك التي هدمتها ، وترغم الناسر على تأدية العبادة المطلقة لها . كانت المقصلة ، حتى الثورة الفرنسية ، رمزاً دائماً للظلم والاستبداد ، ولكن اليعقوبيين رأوا فيها رمزاً جديداً ، عندما أصبحت في خدمة الثورة ، لأنها تحولت آنذاك إلى خدمة العدالة والحرية . كان سان جوست يُظهر اشمئزاز من كل محكوم بالاعدام ، عندما يحاول أن يدافع عن نفسه بقوله أنه أراد فقط مقاومة الظلم ، لأنه في رأيه ، كان يريد مقاومة الحكم عليه بالاعدام . كان العنف اليعقوبي الانقلابي يمثل الحرية والعدالة ، في نظر القائمين به . إنه عنف يؤكد وحدة عقلانية وتجانساً عاماً في المدينة الجديدة الفاضلة . من هذه الزاوية فقط ، يمكن أن نفهم مارا مثلاً ، ونتاج منطقه ، بالرغم من اعترافه بقتل عشرات الألوف ودعوته إلى قتل مئات الألوف ، عندما يعجب كيف أن الناس تشك في نزعته الإنسانية ، فيصرخ : " ما هذا الظلم ؟ من هو الذي لا يستطيع أن يشهد بأنني أريد قطع بعض الرؤوس ، حباً بخلاص الكثيرين ؟ " لقد كان مارا الانقلابي الذي أراد من اتباع الثورة والمذهب الجديد أن يدمغوا المنحرفين والمارقين بحديد حام ، وأن يقطعوا أصابعهم ، وأن يمزقوا ألسنتهم .

قاوم سان جوست ، كروبيسبيير، فكرة الإعدام وأراد فقط أن يلبس المجرمون ثياباً سوداء طيلة حياتهم ؛ وأراد نوعاً من العدالة لا تعاقب بالقسوة والعنف ، ترى أن المذنب ضعيف وليس مجرماً . لقد كان يثور ضد أي تعذيب للناس ، ويرى انه من الفظيع جداً أن يعاني الشعب أي تعذيب . ولكن سان جوست وروبيسبيير انتهيا في تعذيب وقتل الناس ، لأنهما حملا مبادىء تقود بديالكتيكها الخاص ، إلى التعذيب و إلى القتل .



كانت إحدى العرائض التي رُفعت إلى المؤتمر الوطني في الكومون الباريسي تناشد الثوار " باسم الرحمة ، باسم المحبة الانسانية ، أن يكونوا لا إنسانيين في سياستهم " . . قال سان جوست مرة : ليس من شيء أقرب إلى الفضيلة من جريمة كبيرة .

يقوم العنف الانقلابي في خدمة فلسفة في الحياة ؛ فهو نقيض العنف الرجعي ، أو عنف آخر كالعنف السوريالي مثلاً ، الذي رأى أن أبسط الأعمال السوريالية وأكثرها بداهة ، هو أن يأخذ الفرد مسدساً ، ويخرج إلى الشارع ويفرغه في المارة .

فسّر دوستويفسكي العنف ، أو بالأحرى تنبأ بالعنف الذي عانيناه في القرن العشرين ، لأن دعاة المبادىء الاجتماعية الجديدة اعتمدوا العلمانية والإلحاد ، وابتعدوا عن الله . ولكنه نسي أولاً بأن ذلك العنف نشأ ليس لابتعاد صرف عن الله ، بل لاعتماده على آلهة جدد . ثم لا يقل العنف المسيحي ثانياً، نوعاً ودرجة ، عن العنف الايديولوجي العلماني الذي أنبأ به . إن المبدأ الأساسي في المذهب المسيحي الكاثوليكي الذي يقول بأن الخلاص ينحصر بشكل استثنائي تام في الكنيسة ، هو السبب الكامن وراء سياسة الكنيسة في الاضطهاد والتقتيل . فالإيمان العميق بأن الذين لا يؤمنون بمذهبها سيجدون اللعنة الأبدية ، وان الله يعاقب الخطأ اللاهوتي كأبشع جريمة ممكنة ، قاد بشكل طبيعي إلى الاضطهاد . فقد كان من الواجب فرض المذهب الحقيقي الوحيد على الناس ، لأن منافعهم الأبدية في خطر، وكي يُحال دون انتشار الخطأ . يذكر لي بأنه إن حدث وهرب أحد سجناء محاكم التفتيش ، فإنه كان يوصف ، في المذكرة التي تعلن عنه او تطالب به ، كإنسان يرفض بشكل جنوني دواء الخلاص لشفائه ، والنبيذ والزيت اللذين يطهران جروحه . وصف بوري موقف

الكنيسة ، في هذا الشأن ، بأنه موقف اعتبر أن " الكفرة "أكثر من مجرمين عاديين، وإن العذاب الذي يمكن للإنسان أن يفرضه عليهم ، لا قيمة له أبداً إن قورن بالعذاب الذي ينتظرهم في جهنم ، وان تطهير الأرض من أناس ، وان كانوا فضلاء ، يشكلون أعداء لله ، عن طريق أخطائهم الدينية ، كان واجباً صريحاً . كانت الفضائل الوثنية أو الإنسانية الصرفة رذائل بالنسبة للمذهب المسيحي ؛ حتى الأطفال الذين يموتون دون عماد مقضي عليهم بالعذاب الخالد في جهنم ، حيث يزحفون على أرضها بشكل دائم .

فوراء العنف يكمن المفهوم المسيحي في الخطيئة .. لقد كان يرمي تبعاً لعقيدة التملك الشيطاني، الى فصل الروح الشرير من الجسد الذي يسكن فيه . وكانت الكنائس ، لتحقيق هذا القصد ، تلجا الى وسائل تجعل اقسى القلوب ترتجف ، وأكثر النفوس بربرية تشمئز . غير أن هدف هذا العنف كان في الواقع لغاية انسانية ، يستوحي من اعتقاد قوي حاد بأن إخراج الروح الشرير يعني خلاص الضحية من عذاب خالد .

خصص توماس باين جزءاً كبيراً من كتابه " عصر العقل " ، لنقد اشكال العنف والقتل الجماعي الذي بشر العهد القديم به . ولكن الردود التي وُجهت اليه ، تدل على أنه . لمدة قرن ونصف قرن خلت ، كان رجال الدين واللاهوت يرون ان نقض المذابح التي أمر بها الله ، على أساس أخلاقي ، يشكل خطيئة كبرى . اعتبر العهد القديم بمثابة توصية بالقتل الجماعي ، قتل الرجال والنساء والاطفال ، وحرق مدن الاعداء ، وتحويلها الى رماد . ولكن رجال الدين والمؤمنين رأوا أنه من الكفر والالحاد انتقاد الاسرائيليين بسبب المذابح تلك ، طالما يصادق عليها الله . ~<أ

يجد هذا العنف غذاءه في الايمان بأنه ضروري وموقت ، وبأنه ينتهي في حياة جديدة . وبأن هذه الحياة تحمل بنشوئها ذاته تبريراً له . العذاب أو الألم في العالم هو تطهير الخطيئة ، لهذا ، فهو خير للانسان .

يرى شامبيتر ان الجواب الذي اعطاه ، منذ آلاف السنين ، توكلاني – بال أشارا ، أحد ملوك أشور، عن الحروب التي قاستها أشور، والفظائع التي كانت تنطوي عليها من تقطيع للأرجل والأيدي بالألوف ، إلى دفن الأحياء بالألوف ، إلى إزالة وإبادة جماعات بكاملها ، يعبّر اليوم وغداً عن العنف العقائدي . كان جواب ، أو بالأحرى، تفسير هذا الملك : " إن الله أشور ربي ، أمرني بالسير، فحوّلت أرض سارانيت وأمونيت إلى خراب . لقد عاقبتهم ولاحقت عساكرهم كحيوانات بريّة ، فتحت مدنهم واخذت آلهتهم معي . لقد أخذتهم أسرى، جرّدتهم من أملاكهم ، تركت مدنهم طعماً للنيران ، خرّبت ديارهم ودمرتها وحولتها إلى أنقاض ، وفي قصورهم رفعت تقدمات الشكر للإله اشور ربي " .

الظاهرة تلك ، ظاهرة العنف لازمت جميع الثورات التاريخية ، مما دعا أفلاطون إلى القول بأن الاطراف المتخاصمة أثناء الثورات لا تحاول فقط أن تملك ما يملكه الآخرون بل تحاول أيضاً أن تنهش وأن تأكل الآخرين .

يخضع العنف العقائدي أو الانقلابي لقوانينه الخاصة التي لا تأبه باحتجاج الضمير الإنساني المحض . إن ما يحاول تحقيقه من مجتمع أو إنسان جديد قد يفرض ثمناً كبيراً ، يتطلبه من ضحايا ودماء، وقد لا تساوى الأهداف التي يخدمها التضحية حتى بدموع الأطفال الأبرياء ، كما حاول بعض المفكرين من دوستويفسكي الى كامو أن يعلنوا . ولكن ديالكتيك العنف الانقلابي

يبرز خارج هذا الضمير. فهو مستقل عن إرادة الافراد ، ويفرض ذاته تبعاً لسنن نفسية اجتماعية لا تابه بالنداء الإنساني .

كتب تيليك بأن الدين " يفتح أعماق الحياة الروحية في الإنسان ، هذه الأعماق التي يغطيها عادة غبار حياتنا اليومية وضجيج عملنا ، فتجعلنا نعاني المقدس ، أي شيئاً لا يمكن لمسه ، يثير الرهبة ويمثل المعنى اللانهائي ؛ هنا ينشأ مجد الدين ، ولكن ، إلى جانب ذلك ، ينشأ عاره أيضاً ، لأفن يجعل طقوسه وقوانينه وعقائده إلخ ... حقائق نهائية ، ويضطهد أولئك الذين لا يخضعون لها " . ينطبق هذا القول على كل ايديولوجية انقلابية .

العناصر التي تكوّن الموقف الانقلابي هي وحدة مترابطة لا يمكن الفصل بينها . انه موقف أخلاقي يحترم ما يراه خيراً ، ويزدري ما يراه شراً ، ولكنه موقف يعجز عن تفسير أحداث التاريخ بتجرد موضوعي وبدون روح تبشيرية . فروبسبير هو الرجل الذي استقال من القضاء لأنه اعتبر أن الحكم بالإعدام جريمة أو شر لا يبرره شيء ، وهو الذي احتج بشدة ، كعضو في لجنة الأمن العام ، على تجارب كانوا يجرونها حول بندقية سريعة الطلقات ، لأن سلاحاً من هذا النوع يتناقض مع المبادىء الإنسانية ؛ لهذا فهو لم يرسل أعداءه بشكل انتهازي ، أو لسبب سياسي محض ، إلى المقصلة . فقد آمن آنذاك بأن الإعدام ضروري لأن أعداءه ليسوا بشراً ولا يتميزون بميزة الإنسان الحقة . فهم ذوو نفوس صغيرة فاسدة ، يعيشون في الشر والخطيئة ، عبيداً لشهواتهم ومأجورين للأجانب . وليس إعدامهم بالتالي من النوع التقليدي الذي يُطبق على المجرمين العاديين . عبّر أحد المسيحيين في القرن الثاني ، عن هذه النفسية عندما قال في وصف جماعته : " نحن البشر، وهم الخنازير الكلاب " .

إن سان جوست ، الرجل الذي أعلن بأنه من المخجل الاستكانة ووضع السلاح جانباً ، طالما أن هناك في مكان ما في العالم ، سيداً واحداً وعبداً واحداً، هو الرجل الذي ساهم مساهمة أولى في ترسيخ الإرهاب الثوري ، هذا الإرهاب الذي تركز على مبدأ الفضيلة .

يبشر لوثر بالثورة العلنية ضد الكنيسة باسم الحرية وإرادة الفرد ، ولكنه دعا إلى غسل الأيدي بدماء الكرادلة والبابا . لقد بشر ودعا إلى إفناء وقتل جميع الفلاحين .

هدد سان سيمون نفسه بمعاملة أخصامه معاملة البقر.

ذكر ستيفن رويرت ، وهو كاتب انكليزي ، في كتابه : " البيت الذي بناه هتلر" ، بأنه لم يرَ في ألمانيا شخصاً عادياً أو أكثر توازناً من هيملر .

مرّ نيتشه ، أحد أنبياء العنف والإرادة والسيادة بالنسبة للإنسان ، بحصان يُساط ، فلفّ ذراعيه حول رقبته شفقة عليه ، وصرخ ، والدمع يترقرق من عينيه : " إنني لم أولد للحقد، أو لأكون عدواً " .

لم يكن كارليل ، وهو نبي آخر من أنبياء إرادة القوة ، يتحمل أيضاً رؤية حيوان يتألم .

تكشف هذه الأمثلة بوضوح عن النفسية الانقلابية التي تكمن وراء العنف . إنها نفسية دينية وإنسانية تمارس العنف ، لأنها مدفوعة بفكرة مصير جديد يحول إنسانية الإنسان . وجد برينتون أن قليلين مارسوا العنف في الثورة الفرنسية ، كي ينجوا كفوشة ، بأنفسهم ، لأن الانقلابي الصحيح ليس من هذا

النوع ، بل هو الذي يقتل الناس ، لأنه في الواقع يحبهم ، فيحاول ان يرضي وجدانه ويجد طمأنينة فكرية عن طريق العنف . يلجأ الفكر وقد أصابته الخيبة من الاعتماد على أداته الأولى ، الاقناع والحجة ، إلى أدوات السلطة التي تنطوي على فاعلية أسرع فتكاً . لهذا ، تكشف النظم الاستبدادية التي يبرزها العنف الانقلابي ، عن جاذبية خاصة ، ليس فقط للمفكرين والفلاسفة كما يذكرجوفانل ، بل ، وعلى الأخص لذوي المواقف العقائدية الانقلابية . إن انجذاب المفكرين من ديدرو الى كونت نحو الاستبداد الروسي مثال على ذلك . وجد فولتير انه من الجميل جداً ان تتمكن كاترين " من ارسال خمسين ألف رجل الى بولونيا لترسيخ قواعد التسامح والحرية " . لا يمثل الموقف ذاك طبعاً العنف الانقلابي – لم تكن كاترين انقلابية – ولكنه يدل على الجاذبية التي تنطوي عليها الوسائل الفعّالة التي يمكن اعتمادها في تحقيق الأفكار الكبيرة أو الجديدة. كتب بارنشتاين ، في معرض كلامه عن طريق دكتاتورية البروليتاريا، بأنها ستتكون من الخطباء والمفكرين ، وان ذلك يثير حذره وخوفه كثيراً لا دكتاتورية الخطباء والمفكرين هي دكتاتورية أفكار نظرية ، تحاول تحوير الواقع عن طريق العنف والقوة . يريد الانقلابي أن يخلق دنياه الجديدة بسرعة ، ولكن التحولات الكبيرة التي يريد اجراءها تحتاج إلى عمل طويل وإلى أثر الوقت والتاريخ ، وهذا أمر غريب عن مزاجه . لهذا ، فإنه يعتمد على العنف الفكري الروحي، وما العنف المادي سوى تعبير ونتيجة له .

كتب برودون مرة مقالاً بهذا الخصوص ، اختتمه بقوله : " عندئذ ، نعرف ما هي الثورة التي يثيرها محامون وفنانون وأدباء وشعراء . كان نيرو فنانا درامتيكياً وخيالياً . رجلاً يحب المثل العليا بحماسة ويعبد القديم ، شاعراً ،

خطيباً، فارساً ، مفكراً ، دون خوان . نبيلاُ ، ذا فكاهة نادرة ، ذا خيال يشعر مع الغير ، يفيض بحب الحياة وحب الملذات . كان نيرو لهذه الأسباب نيرو .

قد يكون ما ذكرناه صحيحاً فى حالات فردية ، والى حد ما ، ولكنه ، في الواقع ، مفهوم –عاجز عن تفسير العنف ، وخصوصاً في أشد أشكاله . فذوو الأفكار يصبحون دعاة عنف وجماعة تتميز بالصفات والخصائص الأخلاقية النفسية التي تستطيع أن تمارس العنف عندما ترتبط أفكارهم بايديولوجية جديدة أو مفهوم جديد في الإنسان . من هذا النوع ، كانت أفكار فولتير وديدرو، وكونت ؛ من هذا النوع كانت ، على الأخص ، أفكار الذين تكلم عنهم بارنشتاين . تعجز الأفكار المجردة عن توليد العنف الذي تكلم عنه ، أو المخاطر التي أنذر بها جوفانل وبارنشتاين وبرودون .

إن رسل العنف الانقلابي هم عادة من المتفائلين بالمستقبل ، المتفائلين بالإنسان ، أو بالتاريخ أو بالله ، وبإمكان تجديد الإنسان ، أو إيجاد حل نهائي للوضع الانساني عن طريق الإنسان أو التاريخ الله . فالعثرات التي تحول دون مثال هؤلاء ودون تحقيقه تُثير نقمة حماستها الدقيقة العميقة ، فيحاولون إرغام التاريخ والناس على قبول المثال أو الحل الجديد . فمن الانقلاب المسيحي إلى الانقلاب الشيوعي ، نرى أن الانقلابيين الذين هدروا الدماء أكثر من غيرهم ، كانوا بالضبط أولئك الذين يتشوقون إلى جعل الناس يتمتعون بالعصر الذهبي الذي حلموا به ، وكانوا ينطوون على عطف عميق على آلام وبؤس الناس . فكلما كان شوقهم كبيراً لتحقيق سعادة إنسانية شاملة، زاد تصلبهم وعنادهم ، وقل صبرهم واعتدالهم .

كان العنف يسير دائما جنباً إلى جنب مع التمرد الانقلابي . التمرد الأول الذي حققه قايين رافق أيضاً الجريمة الأولى ؛ كما أن تاريخ الانقلابات الايديولوجية كما نعرفها ليس في العصر الحديث فقط ، بل في جميع أدوار التاريخ ، يجعلنا، حسب تعبير كامو، أقرب إلى قايين منه إلى بروموسيوس . عندما نقرأ عما يسببه هذا العنف من مذابح وتدمير، يحاول البعض أن ينحي باللوم على قادة ذوي صفاقة ، مجردين من المشاعر الإنسانية ، أو مرضى في نفوسهم وعقولهم . ولكن الواقع أكثرتعقيداً من ذلك ، فتلك المظاهرهي نتيجة وحدة شعورية عميقة . تتخذ طابعاً دينياً .

كتب سوريل مرة بأن العنف والتشاؤم يكونان خدنين سعيدين . قد يكون التشاؤم سبباً من أسباب العنف ، ولكن ، مما لا ريب فيه ، أن تفسير العنف بالتشاؤم خطأ ، لأن الواقع لا يتفق مع هذا المفهوم . فمن الممكن التدليل على عكس ذلك تماما ، أي على أن التشاؤم قد يقود إلى إهمال العنف فالموقف التشاؤمي في الحياة يعني أن لا فائدة هناك من المحاولات التي تجري في تجديد الإنسان أو المجتمع . إنه موقف يعتبر أنه من العبث إجراء هكذا محاولات ولهذا ، فقد يُسقط من حسابه المذاهب التي تكمن وراءها ، ويولد بالتالي ، في الناس أو في المؤمنين به ، شيئاً من اللامبالاة بتحويل وضع الإنسان . بإمكاننا من ناحية نظرية عامة أن نقسم العنف إلى نوعين : العنف الذي ينبع من مفهوم متشائم في الطبيعة الإنسانية ، والعنف الذي ينبع من مفهوم متفائل. فالأول يعلن أن الإنسان ضعيف وفاسد ، لذا ، كان العنف ضرورياً كأسلوب مستمر في حفظ النظام بين المخلوقات البائسة ، وتدريبها على السلوك بشكل يتجاوز طبيعتها . أما الثاني فيعلن أن الطبيعة الإنسانية خيرة صالحة وقابلة للتكامل المستمر، ولهذا فهو، عندما يلجأ إلى العنف ، يفعل

ذلك اعتقاداً منه بأن العنف يسرع بخطى الإنسان أو سيره نحو التقدم والكمال والانسجام الإنساني . ولكن العنف الانقلابي الذي نعنيه هنا لا يقع تماماً في أحد هذين المفهومين ؛ فكلاهما يقود إليه عندما يرتبط بايديولوجية انقلابية . ولكن من الصعب في الواقع تصور حركة انقلابية متكاملة تعبر عن عنف ينبع من مفهوم متشائم محض . فمهما كانت الحركة الانقلابية متشائمة في طبيعة الإنسان كما نجد في المسيحية وأشكالها المختلفة ، فإننا نجد انها تتطلع إلى نهاية ما ، وإن كانت في عالم آخر ، حيث يمكن للإنسان أن يأمل فيها خيراً وسعادة .

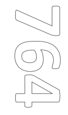
ينبع العنف الانقلابي من تعصب عقائدي ، أو حسب تعبير جول لانيو، من عبودية كلمات . فهو إن هدم الحرية فلأنه يمتد بجذوره إلى عبودية. إن ما حاوله مارسال ، من فصل بين الايمان والتعصب ، وإعطاء كل منهما طبيعة خاصة ، قد يكون صحيحاً ونبيلاً من ناحية فلسفية أو إنسانية ، ولكنه لا ينطبق على واقع التجربة الانقلابية التي تدل على أن الاثنين يتكاملان ويترابطان . فالتعصب ظاهرة تعيّن درجة من درجات الايمان . فبقدر ما يزداد الايمان يزداد ميلاً إلى توليد التعصب .

عبّر روبسبيير عن موقف جميع الانقلابيين الذين جاءوا من بعده ومن قبله ، عندما كان يقدم لكل ما يكتبه أو يقوله بالعبارة الصريحة التي تؤكد : " بما أن هناك اخلاقية واحدة أو ضميراً إنسانياً واحداً ، فهو على ثقة بأن رأيه هو رأي الجمعية " . فإيمان المواطنين أو أعضاء الجمعية بالمبادىء ذاتها يجعل من المستحيل ألا يعترفوا بالمبادىء الخالدة التي يعبّر عنها . الحجة التي كان يقدمها الإرهاب الفرنسي الانقلابي في اضطهاد الصحافة مثلاً كانت القول بأن أي طلب لحرية الصحافة أثناء ظفر الثورة هو غير ثوري أو ضد الثورة . فهو

يعني حرية في محاربة الثورة ، إذ أن دعم الثورة لا يحتاج إلى إذن خاص ، ومحاربة الثورة لا يمكن أن تُعطي أي حرية.

عبّر لينين ، من ناحية أخرى، تمثل العنف الانقلابي بشكل عام ، عن هذا التعصب الذي يولده الإيمان الكلي بالايديولوجية الانقلابية ، عندما أجاب بعض معاونيه الذين أخذوا يتذمرون من التضحيات الكبرى بالدم والأرواح ، التي نتجت عن الحرب الأهلية : " ليس للأمر أي أهمية أبداً ، إن مات ثلاثة أرباع الإنسانية . ما يهمنا هو أن يصبح الربع الباقي شيوعياً " .

فسر الكثيرون من أمثال لوبون وباجهو وماكدوجل العنف ، برجوع الإنسان إلى ما أسموه بالبدائية ، التي تتفجر فيه عندما يمر بأوضاع تحرره من قبضة العادات والتقاليد ، فتنطلق من عقالها غرائز ومشاعر كانت العادات والتقاليد تكبتها وتضغط عليها . ولكن ، من ناحية أخرى نرى فرويد ومدرسته يفسران مظاهر الانحراف أو العنف الفردي الاجتماعي بالكبت الاجتماعي لأنه كبت مصطنع ، يدفع الفرد إلى تفجير ثائرته بسلوك منحرف ، بسبب الضغط الاجتماعي عليه . قد يكون ذاك صحيحاً إلى حد ما وفي قضايا فردية ، ولكنه تفسير عاجز ، دون شك ، عن ترجمة أهم أشكال العنف في التاريخ ، الأشكال العقائدية التي تتبع من التعصب لايديولوجية انقلابية جديدة تسود مشاعر الفرد، أفكاره وكيانه . إننا ، في الواقع ، نستطيع القول ، بشكل أقرب بكثير إلى الحقيقة ، بأن تحرر الفرد من العادات والتقاليد القوية ، يعني تحرره من العنف أو ألوان العنف الجماعي على الأقل . فالعنف يشكل الواقع الأول في وضع الإنسان ، والمراحل التي يتحرر فيها الفرد والمجتمع منه هي مراحل قصيرة متقطعة فهي ما يسميه البعض بأدوار الانحطاط الحضاري . ولكن يرى البعض الآخر فيها الأدوار الحضارية الحقيقية . ففي الادوار التي يخضع فيها الفرد



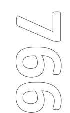
لتقاليد قوية أو إيمان عميق يتمسك الإنسان به وبحرفيته ، هي الأدوار التي تشاهد العنف والقتل الجماعي في تأكيد تلك الحرفية . ففي القرن السادس عشر والقرن السابع عشر مثلاً ، نرى أن الدم قد خضب أوروبا ، والعنف زرع الدمار في أرجائها ، بسبب التمسك بالمذهب والتعصب له .

لا يزال تحديد أفلاطون للفرد الديمقراطي تحديداً كلاسيكياً لإنسان هذه الأدوار ، التي يتحرر فيها الفرد من التقليد ومن المواقف المذهبية ، فلا يركز سلوكه في أيّ ايديولوجية منسقة يعتمدها في استيحاء مقاييس حية في الحياة. انه ، في تحديد أفلاطون ، فرد لا يميز بين ملذات فاضلة وملذات باطلة، لا يرى وجوب التبشير بالأولى وضبط الثانية ، لأن جميع الملذات واحدة لا فرق بينها . فهو إنسان لا يعرف أي نظام أو ضرورة في الحياة ، بل يعاني الحياة كما هي . هذا التحديد الأفلاطوني للإنسان الديمقراطي ، وهو في عرفه إنسان منحل يجب تجاوزه ، هو، في الواقع ، الإنسان الذي يتحرر من المواقف العقائدية الكبرى التي لا يدل الإيمان فيها على ذاته بما يعتمده من براهين . يصبح ذلك ممكناً في الأدوار التي خسر فيها الإيمان حيويته الدافقة ، الحيوية التي يدل عليها بتعصب شديد يجعل الفرد يعطيه كل شعور وفكر من مشاعره وأفكاره ، فيعتبر .أن أي عمل أو فكر خارج هذا الإيمان يدل على منتهى الخبث، ويحاول معالجته بتطبيق أشد أنواع القسوة والعنف ضد من يجرؤ على هكذا عمل . لهذا يمكن القول بأن هناك ميزتين أساسيتين تميزان أدوار الانحلال الحضاري ؛ أولاً، لا يريد الناس شيئاً بحدة كبيرة ، يرون بواسطتها أن الأمر يستأهل في تحقيقه توليد البؤس والشقاء للغير ؛ ثم لا يتمسك الناس ، ثانياً ، بأي مذهب إلى درجة من الإيمان تجعلهم مستعدين لتحويل العالم إلى دمار فى سبيل الوصول إلى الحقيقة .

تبرز أمامنا هنا معضلة من أعقد قضايا الوضع الإنساني ؛ فالإنسان يحتاج إلى مواقف ايديولوجية بغية تفسير وجوده واعطائه معنى ، والمواقف الايديولوجية تستطيع أن تفعل ذلك عندما تسود مشاعره وأفكاره سيادة تامة ، ولكنها عندما تحقق السيادة تلك ، تولد العنف وتقود إلى الإرهاب . قه يكون الحل الذي قدمه مارسال بين الإيمان والتعصب ممكناً بالنسبة لبعض المفكرين والفلاسفة ، ولكنه يستحيل على الفرد العادي .

ففي الأدوار الانتقالية ، عندما يجد الإنسان نفسه مضطراً أن يخلق العلاقات الانسانية العقائدية من جديد ، يظهر العنف ويؤكد ذاته . فعندما يزول التقليد الاجتماعي، وعندما يأخذ كل شكل من الأشكال الاجتماعية صفة الارتجال، فإن الطريق تصبح ممهدة للاعتقاد بأنه من الممكن ، ومن الواجب ، إشادة العلاقات الإنسانية في فلسفة حياة جديدة ، لا تتردد في فرض إرادتها الواحدة أمام أي شكل من أشكال العنف والإرهاب . فإن نحن أردنا أن نفهم أو أن نكشف عن معنى عنف دور انقلابي ما ، يجب أن نرى لماذا يعتمد هذا الدور على العنف ، وفيما إذا كان العنف يقود إلى مجتمع إنساني أم لا . إننا يحب أن نرجع العنف دائماً إلى وضع تاريخي معيّن ، نقيسه بمنطق هذا الوضع، نربطه بالديناميك العقائدي الذي يولده ، وبالكل التاريخي الذي يوجد فيه ، بدلاً من أن نحكم عليه تبعاً لأخلاقية محضة أو فكرة ليبرالية مجردة عن الإنسان . إن الحكم على الأعمال السياسية يجب ألا يتم تبعاً للمعنى الذي يراه الضمير الأخلاقي المحض فيها ، بل تبعاً للمعنى الذي تتخذه في مجرى التاريخ، أو في المرحلة الديالكتيكية التي تحدث فيها .

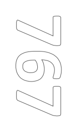
في هذا الشأن ، يكتب مارلو بونتي ، بعد أن يذكر أن الانقلابات الحديثة لم تخترع العنف ، وأن العنف ذو جذور عريقة يرتكزعليها تاريخ



الإنسان ذاته ، بأن القضية الأساسية ليست أن نقبل العنف أو أن نرفضه ، بل أن نعلم إن كان يقود إلى انسانية جديدة أم لا.

الضمير المحض غيرموجود ، لذلك لا نستطيع أن نعتمده بالحكم على العنف ، أو أن نقيس مشكلة العنف بالنسبة إليه . فالعنف ظاهرة تأخذ مكانها في وجدان تاريخي معين ينضوي في التاريخ ، أي في وضه معين لا يمكن أن نفصله عنه . يرى العنف الانقلابي دائماً أنه من الضروري التضحية بالأفراد الذين ، تبعاً لمنطق مرحلة معينة ، أوبالأحرى للوجدان الذي يعبّر عنها ، يشكلون خطراً ، لأن نجاة الآخرين الذين يشكلون أمل الإنسانية تفرض ذلك . لا ينطوي التاريخ على " عدالة " أو حرية موضوعية مستقلة تنشأ في مفهوم أو فلسفة لا تمت بصلة إلى الصراع الاجتماعي ، أو الأشكال التاريخية الثقافية المختلفة ، ويمكن الرجوع إليها كقياس وحيد لعمل الإنسان . على العدالة أو الحرية أن تقاس دائماً بالرجوع إلى القوى الاجتماعية التي تعانيها ، وإلى أشكال الصراع السياسي العقائدي التي تعبر عنها . ولكن إن كان التاريخ صراعاً ، وإن كان الصراع يتخذ أشكالاً متعددة تحددها قوى اجتماعية مختلفة ، فليس هناك إذن إمكان لتحقيق وحدة الناس ، بالتوجه لإرادتهم ، كما كان يقول كنت . أي إلى أخلاقية عامة تكمن فوق المتناقضات التاريخية .

فالعنف الانقلابى محتوم اذن بنسبية الوجدان الاخلاقى الذي يميز الوضع الإنساني . نجد هنا السبب للظاهرة الثورية التي قد تبدو غريبة لأول وهلة . ألا وهي إلغاء الحريات من قبل أفراد كانوا يدافعون عنها دفاعاً مستميتاً، قبل الوصول الى الحكم . لم يكن روبسبيير الانقلابي الوحيد الذي تحول من محام عنيد يدافع عن الحريات في ظل النظام القديم ، إلى عدو لها وخصم ، عندما تسلم زمام السلطة . لا يرجع هذا التغير الى سوء أو شر



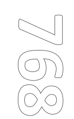
ينطوي هؤلاء الانقلابيون عليه ، أو إلى إفساد السلطة لهم ، بل إلى منطق الايديولوجية الانقلابية التي ينشأون منها، إلى منطقها كمطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعتها . اكد سان جوست في أحد خطبه ، بأن الجمهورية لن تستمر ابداً ، طالما ان هناك عدواً واحداً باقياً على قيد الحياة ، وبأن السيف يجب أن يُسلط ، ليس على الاخصام فقط ، بل على اللامبالين أيضاً .

أما روبسبيير فكان يؤكد بأن ليس هناك من مواطنين في الجمهورية سوى الجمهوريين ، أما الآخرون فهم أجانب وأعداء ؛ أو " يجب أن نخنق أعداء الجمهورية في الداخل والخارج ، أو أن نموت معها . إن المبدأ الأول من سياستنا ، في وضع كهذا ، هو الذي يقول بأن الشعب ينقاد بالعقل ، أما الأعداء فبالإرهاب " .

تكلم مابلي باسم هذا المنطق أيضا عندما وجد أن قصد كل تشريع يجب أن يكون الأخلاق، كما أن واجب الحكومة الأعلى هو استخدام ما أسماه بالعنف المقدس ، لأجل تحريرنا من سيطرة مشاعرنا وغرائزنا .

التاريخ لا يصنع ذاته بطريقة عفوية تلقائية ، بل يتحدد في الوقت ذاته بإرادة الإنسان ، ولهذا ، كان العنف ظاهرة ملازمة له . إن الحرية المحضة مجرد من المجردات ، وإعطاء كل فرد الحرية التامة يلغي التاريخ ذاته ، وامكان الثورة والتاريخ . كان هناك دائماً، لذلك ، حركات محدودة ، تقودها أقليات ضئيلة ، تتكلم باسم العدد الكبير، وباسم المجتمع ، وبذلك تمسي الثورة عنفاً وارهاباً .

العنف ليس فقط نتيجة وحدة تنشأ في ايديولوجية ، بل هو عامل في تقوية الايديولوجية ذاتها . يذكر رنان بأننا لم نسمع أبداً ، منذ بدء العالم ،



عن أمة نشأت في الرحمة . يذكر هوفر أن الشيء ذاته ينطبق على كل كنيسة أو حركة ثورية . فالحقد والبغضاء اللذين ينبثقان من الأنانية هما شيئان لا أثر لهما أو أهمية ، عندما نقارنهما بالحقد والبغضاء اللذين ينبعان من روح التضحية واعطاء الذات لحقيقة تكمن خارجها .

قد يكون باسكال على خطأ ، عندما كتب بأن الإنسان يكره الإنسان بشكل طبيعي وإن المحبة والرحمة هما صورة مزيفة ، لأنهما ، في الواقع ، حقد وبغضاء ؛ ولكن لا شك أن الحقد يستطيع أن يعطي معنى وقصداً لحياة تترسخ في موقف ايديولوجي . كان لوثر يقول : " عندما يصبح قلبي بارداً ، فلا أتمكن من الصلاة كما يجب ، أثيرنفسي وألهبها بقصور ومروق وفساد أعدائي، بتصور البابا والمتآمرين معه ، كي ينفتح قلبي للاشمئزاز والحقد ، فأستطيع ، آنذاك القول ، بحرارة وحدّة ، ليكن اسمك مقدساً ، ولتكن مملكتك ، ولتكن مشيئتك ! " . نستطيع ، من هنا ، أن نفهم ما يعنيه ماريتان عندما يكتب : " إن عبارة الحرية الدينية تتناقض مع ذاتها، وإن الاستقلال الفكري في قضايا الإيمان والأخلاق هوشكل من أشكال المروق المتعجرف " .

لا تستطيع الحركة الانقلابية الحياة دون حقد تركزه على بعض الأعداء، والحقد يوّلد الكراهية والعنف ؛ يستحيل ، إذن ، ظهور حركة انقلابية بدون عنف . فمن المسيحية إلى روسو، إلى ماركس ، إلى هتلر أو لينين ، نرى أن الحقد يسود الفكر الانقلابي . توّلد الايديولوجية الانقلابية حقداً على الذين ينكرونها ، وتحتاج إلى الحقد غذاء لها . انه حقد يغتبط عند التفكير بالألم الذي يمكن إخضاع الأعداء له . إننا نجد صورة واضحة عن ذلك في قول تاتوليان الذي ينبىء الناس بأن مشهد الأباطرة الرومان ، وهم يتعذبون في نار جهنم ، سيكون من أهم مصادر السعادة للمؤمنين . فالحقد من أهم وسائل

الايديولوجية الانقلابية في تأكيد ذاتها والمحافظة على ديناميكها الثوري ، وهو من أهم العوامل ، إن لم يكن أهمها، في تحقيق وحدة اتباعها الشعورية . فهو يفصل الفرد عن ذاته نفسها ، ويقذف به إلى الخارج ، حيث يستطيع أن يعبّر عن إيمانه ؛ انه يحرره من منافعه ، ويجعله يركزحياته على موضوع بغضائه وحقده . لهذا ، يتحول الفرد، بواسطة الحقد ، إلى شوق ملح للاندماج بالذين يشاركونه شعورهم في حركة انقلابية ثائرة ومسعورة العاطفة . يقول هاينه في وصف هذه الظاهرة : " إن ما تعجز عنه المحبة المسيحية يتحقق عن طريق الحق " . كان دي ساد أكثرصراحة في الإعلان عن تلك الخاصة التي استوقفت انتباهه ، خصوصاً في الأديان ، فكتب بأن فكرة الله هي فكرة ألوهية مجرمة تستبد بالإنسانية وتنكرها، وبأن تاريخ الأديان يدل على أن الأجرام يشكل خاصة أساسية من خواص الله .

يعجز التاريخ عن تعيين حركة انقلابية واحدة استطاعت أن تؤكد ذاتها بدون عنف ، تكلم لاتوريت، وهو مؤرخ يؤمن بمسيحيته ، باسم كثيرين من المؤرخين المسيحيين ، عندما اعترف بأنه ، على الرغم من التناقض بين روح المسيحية وبين القوة المسلحة ، وعلى الرغم من صعوبة الاعتراف بالأمر، فإنه لمن الواقع الصريح في التاريخ أن يكون استخدام القوة هو الذي جعل بإمكان المسيحية أن تعيش . فالعنف هو الذي جعل من المسيحية ديناً عالمياً ، والتبشيربها سار جنباً إلى جنب مع العنف والقوة . ذكر مالانشتون ، أهم مساعد للوثر، في كلامه عن ظهور ونجاح البروتستانتية ، أنه ، لولا الاعتماد على السلطة المدنية وتدخلها ، لكانت مبادؤهم تحوّلت إلى قوانين أفلاطونية .

إن ظاهرة العنف في التاريخ ، وليس في الايديولوجية الانقلابية فقط ، جعلت ستويز وكثيرين غيره ، يرون أن الحرية السياسية ليس طبيعية ، وأن

العنف والاستبداد وارادة القوة أمر طبيعي . إن العنف الانقلابي ذاك لا يؤكد ذاته، لأنه بعيد عن كل معنى أخلاقي ، كما حاول الكثيرون تفسيره ، بل على العكس ، فهو ما هو عليه ، لأنه تعبير عن اخلاقية جديدة تحاول أن تفرض صورتها على الناس . كان قصد لنكولن تحقيق سعادة جميع الأميركيين ، ولكن أعماله هدمت حياة الكثيرين منهم ، وجعلت حرية الآخرين اقصوصة قانونية . إن إحدى مشاكل الانقلاب الاخرى ، التي تدل على ذاتها في الايديولوجية الليبرالية بشكل خاص ، هي المشكلة التي تبرز في تناقض العدالة الثورية مع الحوية . فهي مشكلة العنف الارهابي الذي يبشر بقصدين لا يلتقيان : نموذج حياتي جديد ، والحرية .

يقول توينبي : كان الاعتدال سهلاً في الغرب في دور زالت حرارته الدينية وخسرت فيه المسيحية قبضتها على قلوب وعقول الناس ، التي لم تكن قد وجدت بعد بديلاً عن المسيحية تركز عليه ولاءها وحماستها المكبوتة . ولكنها الآن ، وقد وجدت آلهة جديدة في النازية والشيوعية والفاشية ، زال الاعتدال من تصرفاتها . من هنا نستدل على خاصة عامة عن علاقة العنف بالايديولوجية الانقلابية ، تمكننا من القول .بأن العنف المحدود هو برهان على انقلابية محدودة في الايديولوجية . كانت الفاشية الايطالية مثلاً محدودة في انقلابيتها ، وبالتالي كان العنف الذي اعتمدته عنفاً محدوداً . فالاحكام ضد السياسيين كانت ، نسبياً ، خفيفة جداً . فمن عام ١٩٢٦إلى عام ١٩٣٢ مثلاً ، أي طيلة ست سنوات ، وكانت سنوات نشيطة بشكل خاص ، نرى أن المحاكم الخاصة ضد المجرمين السياسيين قد اصدرت سبعة احكام بالإعدام فقط ، ومائتين وسبعة وخمسين حكماً بعشرسنوات سجن وما فوق ، والفاً وثلاثماية وستين حكماً بالسجن لمدة تقل عن العشر سنوات . أما النفي فقد أصاب عدداً

أكبر بكثير . ولكن تلك المحاكم أوقفت اثني عشر ألفاً ثم برأتهم ، لانها وجدت انهم غيرمذنبين . يستحيل حدوث هكذا عمل في الارهاب المسيحي أو النازي أو الشيوعي ، مما يفسر لنا ما يعنيه جوبلز ، عندما يكتب في مذكراته ، عن الفرق بين الفاشية والنازية ، بقوله بأن " الأولى لا تشبه الثانية في شيء . فبينما تغوص الاشتراكية القومية عميقاً الى الجذور، تظل الفاشية عائمة في خضم خارجي سطحي فقط " ،، أو أن الدوتشي ليس انقلابياً كالزعيم أو ستالين. فارتباطه الكبير بشعبه الايطالي يُفقده الخصائص العامة التي تميز الانقلاب على صعيد عالمي ".

لا يكون هذا العنف الانقلابي مقصوداً ، بل يأتي ، عادة ، نتيجة لديالكتيك الايديولوجية في تحققها الثوري . كتب بارنز بعد الاهتمام بدراسة تلك الظاهرة بأن ليس هناك في الحركات الثورية التي كان يصفها من انقلابي واحد رغب في العنف .

صمم هاملت ، وقد تنبه وجدانه الى هذا التوتر بين اخلاقيتنا النظرية: وأخلاقيتنا العملية ، أن يعمل عندما يستطيع فقط أن يجعل أعماله تتوافق تماماً مع مقاصده ونواياه . ولكنه ييأس من العمل ، أي عمل ، نتيجة ذلك . وعندما يصمم نهائياً أن يعمل كانت أعماله تبدو بعيدة عن المعنى الاخلاقي . يظهرهذا التناقض جلياً في العمل السياسي الثوري على الأخص . فمقياس النجاح في هكذا عمل هو درجة بلورة مشاعر وأفكار وولاء الآخرين في الايديولوجية الجديدة ، وحفظ سيادة مستمرة عليهم . ولكن مقياس العمل الاخلاقي هو الدرجة التي يمكن معاملة الآخرين بواسطتها ليس كوسائل بل كغاية . يظهر أن طبيعة العمل أو السلوك ، من ناحية عامة ، تستثني أو تلغي هذا المعنى الاخلاقي فيه ، بسبب الظروف والأوضاع التي تحيط به من الخارج . يظهر

ايضاً ان من يريد أن يعمل ، أو يسلك أخلاقياً تبعاً لهذا المعنى ، يضطر إلى الانعزال عن المجتمع ، كما فعل المسيحيون الأولون ، أو أن يتبع نصيحة هاملت لأوفيليا بأن تنخرط في سلك رهبنة . أما سبب التناقض فيرجع الى تعقد غير محدود في المظاهر الاجتماعية السياسية ، وإلى قصور الفكر الإنساني الذي يعجز عن سيادة نتائج العمل الإنساني أو الإنباء بها ، فما أن يتم العمل، حتى يصبح قوة مستقلة تخلق التغييرات ، وتثير أعمالاً أخرى تتشابك مع غيرها. لذلك ، قال جوته لإكيرمن ، مرة : " إن من يعمل يكون دوماً ظالماً . فليس من أحد يعدل إلا الإنسان الذي يتأمل فقط " .

لا يتحقق الانقلاب آلياً بفرض مبادئه ، عن طريق نخبة انقلابية تعبّر عن معانيه ، إذ عليه أن يواجه ، إلى جانب صعوبات وعثرات التثقيف الايديولوجي للشعب ، الصعوبات والعثرات التي يضعها الجانب الخاسر، الذي لا يرضخ أبداً لمنطق الحركة الانقلابية ، لأنه يعجز عن ملاحظة هذا المنطق ، ويحاول ، ما استطاع ، أن يعرقل سيرها ويمزق عملها . لذلك ، نجد الحركة الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تنتقي بين إزالة بضعة آلاف أو عشرات ومئات الألوف ، وبين فشلها في ترسيخ برامجها التي تقود إلى مجتمع جديد . انها مشكلة العلاقة بين الغاية والوسيلة ، مشكلة الغاية التي تبرر الواسطة . فاستخدام العنف يصبح واجباً مقدساً ، وإن كان مؤلماً وكريهاً ، يفرضه إلى حد ما موقف الجانب الخاسر الذي ينكر الفشل ويأبى أن يعترف به .

إن إزالة الطبقات والفئات الخاسرة تكون سبباً واحداً فقط من بين الأسباب التي تؤدي إلى الإرهاب الانقلابي . فالأزمة الحادة التي يمر بها كل انقلاب كبير، وهي أزمة تجعل وحدة القصد والحركة والاتجاه الشرط الأساسي في انتصار الانقلاب ، تبرر العنف وتبرر إزالة كل معارضة ايديولوجية .

التثقيف الثوري وحده غيركاف . فهو بحاجة إلى العنف يحميه ، يرسخه ، ويفتح الطريق أمامه ، أو كما أشار جوبلز : " يجب أن يكون هناك دائماً سيف حاد مسلطاً وراء الدعاية ، إن أرادت الدعاية أن تكون فعالة " .

الأزمة تلك هي أولاً أزمة بناء الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد ، وليس أزمة الصراع مع الأعداء أو أزمة الحرب ، كما حاول البعض أن يفسرها ، فيرجع العنف إليها ؛ لا شك إن العنف الإرهابي يتطور، ويزيد حدة مع الوقت ، وفي مجرى تحقق الانقلاب ، ولا شك أيضاً أن الأعداء في الخارج والداخل يزيدون كثيراً من شمول العنف وامتداده وعمقه ؛ فمؤامرات الارستقراطية المتتابعة ضد الشعب وضد الثورة ، في فرنسا وروسيا مثلاً ، كانت مسؤولة عن الإرهاب فيهما ؛ فالرجعيون وجيوشهم " البيضاء " حاولت خنق الشعب والثورة في روسيا ، وحملت الدول الغربية على التدخل ، وجيوش الملوك أحاطت بفرنسا، كما أن الفتن والثورات المحلية الفدرالية ضد الثورة عمّت البلاد . بيد أن كل ذلك لا يفسر العنف في حقيقته الأساسية النهائية ، وبالرغم من أهميتها الكبرى، فهي أسباب تأتي في المرتبة الثانية ، لأن العنف يرجع أولاً إلى حقيقة الايديولوجية الانقلابية وعناصر وخصائص تركيبها المختلفة . فلولا هذا التركيب لما استطاعت الايديولوجية أن تثير قوى الرجعية ضدها ، ولما استطاعت أن تقاومها ، أو أن تحشد القوى اللازمة الضرورية للكفاح ضدها .

يعبّر فارارو عن موقف كثيرين من المفكرين ، عندما يحاول أن يعيد العنف اليعقوبي إلى الخوف ، فيفسره بخوف اليعقوبيين على مراكزهم وحياتهم . قاد الخوف إلى أعمال عنف ، قادت بدورها إلى خوف أكبر ، والخوف الأكبر قاد أيضاً إلى عنف أكبر ، وهكذا دواليك .

لم يستطع فارارو، على ما يظهر، في نقضه لأعمال العنف ، وفي حقده على الثورة والثائرين ، في تمسكه بما يسميه مبدأ الشرعية ، أن يرى في هؤلاء الانقلابيين سوى انتهازيين . فهم ، في رأيه ، كانوا بحاجة إلى الإيمان بمبادئهم ، بسبب الخوف الذي أثاروه حولهم ، وأثير فيهم . ولكن ، ما الذي حدا بهم في ابتداء الأمر أن يثيروا العنف أو أن يمارسوه ؟ ماالذي فعله اليعقوبيون حتى سيطر عليهم الخوف تلك السيطرة ؟ وان كانوا يحذرون هذا الخوف ويضطربون منه ، فلماذا أنجرفوا في طريقه ؟ ما الذي دفعهم إلى الأعمال التي أدت إلى ظهوره في بادىء الأمر ؟ ليس باستطاعتنا أن نجد لتلك الأسئلة جواباً في المنطق الذي أبرزه فارارو وغيره . لقد آمن هؤلاء الانقلابيون بدين جديد، وكانوا دعاة دين جديد فمارسوا ، لذلك ، العنف ولم يترددوا أمامه . إنه لمن المستحيل على " انتهازي " أو رجل خائف أن يحمل أعباء ومسؤوليات العهد اليعقوبي أو العنف الشيوعي ؛ ويستحيل على قادة انتهازيين خائفين أن يوحوا لأتباعهم وجيوشهم بروح يضمن لهم الغلبة على أوروبا مجتمعة ، ونصف فرنسا معها . وهم حفاة جائعون لا عزاء لهم سوى إيمانهم بقادتهم وبتشييد عالم جديد . يعبّرقول كاريه ، الانقلابي اليعقوبي ، بأنهم " يفضلون تحويل فرنسا إلى مقبرة ، على أن يرفضوا حكمها تبعاً لما يرونه أصلح لها " ، عن المعنى الذي ينطوي عليه العنف الانقلابي . إن النفسية الانقلابية الدينية التي ميزتهم هي التي صنعتهم ، وصنعت عهدهم ، وكمنت وراء كل أعمالهم . يرى فارارو وهوفر وغيرهما من الذين يتبعون المنطق ذاته ، ان اليعقوبيين لم يهرقوا الدماء لأنهم آمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ، ولكنهم حاولوا أن يؤمنوا بالسياة الشعبية كحقيقة دينية ، لأن خوفهم جعلهم يهرقون دماء كثيرة . ومرة ثانية ، ما الذي أثار خوفهم من تلك الإثارة ؟ ألا يعني ذلك أن موقفهم الأول ينطوي على شيء أثار حفيظة قسم من فرنسا وأوروبا عليهم ؟ اننا، على

العكس تماماً ، نستطيع أن نؤكد بأن هؤلاء الانقلابيين . وذلك ينطبق على جميع الانقلابيين . مارسوا العنف الانقلابي لأنهم لم يعرفوا الخوف ، .لأن الخوف ، الذي يتكلم عنه أمثال فارارو، لم يساورهم . تدل حياة الانقلابيين الكبار دائما على ذلك . يتمكن الانقلابيون من الوصول إلى الحكم بالرغم من قوى هائلة ، تفوقهم بعشرات المرات عدة وعدداً ، لأنهم – وهذا واقعهم جميعا – كانوا ينطلقون من ايديولوجية انقلابية .

إن أي شعور بأن هناك نقصاً أو ضعفاً أو زيفاً في المذهب الجديد يُضعف الإيمان به والاعتماد عليه ، ويخمد بالتالي نشاط وحيوية واندفاع أتباعه واستعدادهم للتضحية بوقتهم وسعادتهم وراحتهم . لم يكن ميل الحركة الانقلابية إلى الامتداد ركضاً وراء . دليل يبرهن على أن المذهب الجديد هو، كما يعلن هوفر، الحقيقة كل الحقيقة ، بل نتيجة الإيمان بأن المذهب الجديد هو الحقيقة كل الحقيقة .

إنه لمن الغريب حقاً أن يرى بعض المفكرين أن الحركات الانقلا بية الحديثة هي من صنع قادة لا يطمحون لشيء سوى السلطة ، ولا يريدون شيئاً يتجاوز السلطة وأن كل برنامج اجتماعي أو سياسي يلجأون إليه هو لأجل تدعيم السلطة . غير أن هذا المفهوم الخاطىء يزول ، عندما نلاحظ أن الحركة الانقلابية تحاول أن تنشىء نظاماً جديداً ، وأن المشرفين عليها من قادة يفترضون أن كل عنصرمن عناصر التركيب الاجتماعي ، مهما كان ضئيلاً وثانوياً ، يؤثر في التركيب ككل . لهذا ، كان من الطبيعي اخضاع جميع النظم والهيئات والأشكال الاجتماعية إلى الحركة أو الدولة ، لأن تثقيف الفرد بفكرة النظام الجديد . واخضاعه لهذا النظام ، يفرض خضوع النظم والهيئات والأشكال خضوعاً مطلقاً . هذا المفهوم هو وحده الذي يفسر سلوك قادة

الحركات ويكشف عن منطق ، وراء ما يبدو، لأول وهلة ، خالياً من المنطق . فأي منطق يستطيع أن يفسر تحول هذه النظم والهيئات الشامل ، إن رأينا أن السبب يرجع فقط إلى أهواء وأطماع القادة ؟ . أي منطق يستطيع مثلاً أن يبرر حرب الإفناء التي أعلنتها الشيوعية الروسية أو النازية أو اليعقوبية ضد الدين، ان رجعنا إلى طموح القادة أو حبهم للسلطة فقط ؟ أين هي الحجة التي يمكن بواسطتها اقناع قادة ، لا يهمهم سوى الاستيلاء على الدولة بأن يشنوا هذه الحرب ؟ فإن كانت السلطة فقط هي ما يريد القادة ، فكيف نفسر الجهد الكبير الخاسرفي إنشاء النازية للمعتقلات ، وقتل المعتقلين بمئات الألوف ، في فترة كانت تحتاج فيها إلى كل فرد ، إلى كل نقطة زيت ؟ .

لا يمكن تفسير العنف الذي رافق هذه الحركات ، كما يزعم هؤلاء، بأنه ضرورة سياسية في حماية القادة أو الدولة ، لأن هناك ناحية فيه ليس بالإمكان تفسيرها على هذا الشكل ،وهب العنف الثقافي الفكري الذي لا يتخذ أي طابع سياسي ، والذي ساد جميع مناحي الفكر في تلك الانقلابات . هذا العنف هو عنف ايديولوجي ينبع من انقلابية الايديولوجية التي تنبثق تلك الحركات منها .

كان فريدريك وبرزيزنسكي ، مثلاً ، يريان أن الأفكار تصبح أسلحة وتعتمد على الاضطهاد ، عندما تخسر من قوتها، وعندما يبدأ حاملوها في الشك بحقيقتها . ولكن إن كان ذلك صحيحاً ، فكيف نفسر افناء الملايين في امتداد المسيحية الأول ؟ _.. وكيف نفسر القتل الجماعي بين الفرق المسيحية المختلفة ؟ .. إنهما يقولان إن المسيحي الراسخ الايمان لا يكون متعصباً ضد من لا يرى حقيقة إيمانه ؛ إن صح هذا ، وجب علينا أن نقول أولاً بأن ألفاً وثمانمائة عام من تاريخ المسيحية كانت سنين تتميز بعدم الإيمان ، لأن

المسيحية ، في مجراها ، كانت تقترن بالاضطهاد والتعصب والقتل والتعذيب ، أي بمظاهر عدم الإيمان : وثانياً ، بأن الايمان المسيحي لم يكن نقياً وعميقاً وواثقاً من ذاته ، إلا في القرن العشرين ، لأنه ، في هذه الفترة ، لم يمارس قتل الأعداء الجماعي وتعذيب أو إضطهاد الخارجين عليه ؟..

ولكن المؤلفين يعودان فيقرران ، في مكان آخر في دراستهما ، إن العنف الذي يتتابع في مراحل متقطعة يعبر عن حيوية ومرونة الحركة الانقلابية وليس ، كما يزعم الكثيرون خطأ ، عن فسادها أو انحلالها .

تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك بين العنف الانقلابي كما نراه في الماضي وكما نراه في انقلابات القرن العشرين ، فرقاً استراتيجياً يحسن الكشف عنه . فالانقلابيون المسيحيون أو الفرنسيون مثلاً ، ما عدا عدد قليل منهم ، كمارا ، لم يبرروا العنف في ذاته ، ولكن الانقلابات الحديثة تعطيه هذا التبرير . فالحركات الشيوعية والنازية ترى أن العنف في ذاته ضروري للتثقيف الانقلابي، ولرعاية الديناميك الثوري، وحفظ نقاء وصفاء هذا الديناميك . نجد أن الحركة تعتمد العنف هنا كي تهز أو تحرك الشعب من سباته ، وكي تحرضه دائماً على الحركة ، وكي تشحذ وجدانه الثوري . العنف يعني وضع الثورة أمام الشعب بشكل مستمر ، كي لا يغفو الشعب أو تغيب وضع الثورة أمام الشعب بشكل مستمر، كي لا يغفو الشعب أو تغيب الثورة عن وعيه وضميره ، انه ، بعبارة أخرى، وسيلة في منع الشعب من اجترار الثورة كجزء من تقليد ، وبطريقة غير واعية ، إذ يعني ذلك موت الثورة . يؤدي العنف آنذاك إلى خدمة الديناميك الثوري الذي يقوم بدوره بخدمة الايديولوجية الجديدة .

فعندما تقول صحيفة شيوعية أو نازية مثلاً بأن العنف ليس من طبيعة المجتمع البورجوازي ، بل من طبيعة المجتمع الشيوعي أو النازي ، لا يعني ذلك أن المجتمع البورجوازي يأبى العنف ، نتيجة تركيبه الاخلاقي ، بل إن هذا المجتمع بعيد عنه ، لأنه بعيد عن الديناميك الثوري ، يحيأ في جمود ايديولوجي ، بينما يكون العنف من طبيعة المجتمع الشيوعي أو النازي ، لأنه يعاني الحياة ثورة وتمرداً ، ويحاول أن يفرض معناه على العالم والتاريخ . تدرك الحركات الانقلابية أن كل ديناميك ثوري يحمل ، في مجراه ذاته ، بذور تدميره . ولهذا ، فهي في خوف من هذه الناحية تريد أن تحفظ الديناميك ما أمكنها ، فتلجأ إلى العنف وحركات التطهير في إعطائه حيوية ، أو في حفظ حيويته واندفاعه . يعيد التطهير أو العنف المتقطع إلى الحركة أو يحفظ فيها الحيوية الضرورية والوحدة التي تحتاجها بالاضافة إلى حماستها الثورية . انه طريق الحركة الانقلابية في تأمين الفاعلية والكفاءة ، اذ ليس هناك من وسائل أخرى، انتخابية أو غيرها ، تؤمن ذلك . فهو وسيلة في فتح الطريق امام عناصر ثورية ديناميكية جديدة ، وتوفير دم جديد لمراكز القيادة ، يؤمن استمرار حماستها أو ديناميكها الثوري ، ثم هو وسيلة في الحيلولة دون بروز سلطات محلية أو فرعية تعثر تنظيم الحركة الكلي ، أو تحد من وحدتها .

تناولت حركة التطهير في الأحزاب الشيوعية البلقانية مثلاً بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، حسب تقدير فرانسو فاجتو ، في كتابه تاريخ الديمقراطيات الشعبية ، مالا يقل عن خمس وعشرين بالمائة من اعضاء تلك الاحزاب . ففي هنغاريا، هبط عدد الحزب من مليون إلى ثمانمائة ألف ، وفي بولونيا هبط من مليون وثلاثمائة الف إلى مليون ، وفي روما هبط من مليون إلى سبعمائة الف . وفي بلغاريا من أربعمائة الى مائتين وخمسين الفاً ، وفي

ألبانيا من سبعين الى ستين الفاً . ولكن المؤلف يضيف بأن هذه الاعداد لا تعطي ، في الواقع ، صورة عن العدد الحقيقي الذي ذهب ضحية التطهير ، لأنه بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، قامتكبيرة لإدخال أعضاء جدد إلى الأحزاب .

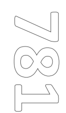
من خصائص العنف الأصيلة أن استخدامه المستمر يجعل الناس لا تشعر به بعد مدة ما ، إلا إذا كانت درجة العنف تزيد تدريجياً . هذا يعني أن درجة اليأس التي تولّدها الزيادة التدريجية المستمرة قد تلغي القصد من العنف ، بما تولده من هدوء وسكون يحدّ من نشاط الشعب وحيويته . لهذا ، نرى أن هذه الحركات الانقلابية ، وخصوصاً الشيوعية منها ، وقد اتقنت هذا الفن أكثر من غيرها ، تجابه هذه النتيجة بما تحققه من تعاقب أو تناوب بين فترات من العنف ، وفترات من الاسترخاء. يترك هذا الاسلوب الشعب يأمل بحياة أكثر استقراراً ، ويجعل الفرد يشعر بأن الدمار ليس حتمياً ، وبأن له الخيار في الحياة، وبأن سلوكه يساعده في تجنب الاضطراب والنجاة من مخالب العنف . فبدون أمل من هذا النوع ، لا يجد الفرد أسباباً أو محرّضات كافية للخضوع لجميع ما يفرضه النظام . إن الذين يشكون بأن بعض أحداث حياتهم قد تستخدم ضدهم في المستقبل ، يحاولون جهدهم بأن يعوضوا عنها بإظهار حماسة متزايدة ونشاط أوسع في تحقيق واجباتهم ، وفي التدليل على ولائهم أو طاعتهم اللامحدودة .

العنف أداة تلجأ إليها الايديولوجية الإنقلابية كي توسع أيضاً من عزلة الفرد ، وبذلك تدعم ديناميكها وقاعدتها الايديولوجية الشاملة . أكدت النازية بشكل خاص ، على هذه الناحية . ففرد يتجاوب تجاوباً عميقاً مع وحدة اجتماعية ، أو ينعم بعلاقات متينة مع أقارب أو أصدقاء أو إحدى الهيئات والمنظمات ، ليس الفرد الذي تريده الحركة الانقلابية ، لأنه يشكل عثرة في

طريق بنائها . إن الاعتماد على العنف ، أو اللجوء إلى حركات تطهيرمستمرة ، يشكل أسلوباً فعالاً في هدم العلاقات تلك الأساسية ، لأنه يهدد بالمصير عينه، ليس فقط الفرد بل جميع الذين تربطهم به علاقات ودية وشخصية متينة . هذا يعني أن توجيه العنف إلى فرد ما، يحول أصدقاءه ومعارفه إلى أعداء أو إلى مشبوهين فيسرعون باتهامه أو التنصل منه ؛ أي، من ناحية أخرى ، إن الفرد يجد أنه من الحكمة ألا يوطد علاقات وشيجة مع أي شخص حيطة للمستقبل أما الوجه الثاني للقصد من العنف فهو تهديم الهيئات والأشكال الاجتماعية السياسية وبعثرتها كي يبقى الفرد وحيدا أمام الحركة الانقلابية ، يشعر أنها هي وحدها تمنحه ذاتية جديدة فيسهل عليها دمجه في كيانها .

تفرض إشادة ايديولوجية انقلابية في نظام كلي الاعتماد على العنف كأداة في تحقيق ذلك . هذا لا يعني أن الايديولوجية تفرض نفسها على أكثرية ساحقة عن طريق العنف فقط ؛ فالايديولوجيا ة يجب أن تكون قد كسبت ولاء الكثيرين وأصبحت تعبّر عن أهواء ومنازع الأكثرية ، قبل أن تعتمد على العنف بطريقة ناجحة .

إن شوق الايديولوجية الانقلابية إلى إجراء تحويل كلي هو الذي يوّلد العنف ، ولهذا، فإن تاريخ الحركات الانقلابية يكشف عن أن درجة العنف تزداد تدريجياً مع تحقق الحركة . ففي بادىء الأمر يتجه إلى أعداء الايديولوجية فيبقى محصوراً محدوداً ، ولكنه يمتد بعدئذ إلى نواح أخرى من المجتمع ، ومن ثم إلى نواحي المجتمع كلها، وهذا يعني مقاومة أشد، وبالتالي عنفاً متزايداً في حدته وشموله . تعتبر الحركة الانقلابية أن كل فرد عادي يتحول إليها عفوياً ، ويصبح جزءاً من وحدتها، ولهذا فمن لا يتحول إليها يمثل ، بشكل عفوي أيضاً، عنصراً مشبوهاً . ولكن هذا لا يعني أن العنف ظاهرة مستمرة في الايديولوجية



الانقلابية ، بل هو يلازمها أثناء امتدادها ودورها الديناميكي فقط ، ولكن عندما تتجاوزهذا الدور، فإن العنف – بهذه الصورة على الأقل يزول ويحل محله نوع من الدستورية تتميز بنوع آخرمن العنف .

فلكي يكون العنف ، العنف عنفاً انقلابياً ناجحاً يجب أن يتمكن من تحقيق شرطين أساسيين ؛ يجب استخدامه أولاً، باستمرار وحدّة وثبات و قسوة.

يتخذ العنف الشكل الحاد الذي يميزه لأن وراءه يكمن ، وعى ذلك أم لا، قانون نفسي يفرض تلك الحدّة . إن الإساءة المحدودة تثير الناس وتحثهم على الانتقام ، ولكن الإساءة الكبيرة تشل أرادتهم وتفرض عليهم السكينة . لهذا، كان العنف الذي تمارسه الايديولو جية الانقلابية من هذا النوع الذي يجعلها غير مهددة بانتقام الذين لا يقبلونها . ادرك ماكيافيللي ، ولم يكن بالانقلابي، هذا القانون النفسي السياسي ، منذ قرون ، فكتب بأنه يجب إما ملاطفة الناس أو القضاء عليهم .

ويجب ثانياً ان تكون غايته توليد ارادة عامة موحدة ، تلغي الحاجة إلى العنف لأنها ترسّخ وحدة الشعور والانضباط العفوي اللذين يلغيان دوره .

هذان الشرطان يستحيلان على أي عنف ، ان لم يكن أداة ايديولوجية انقلابية ، لأن الايديولوجية هي التي تحققهما . فبدونها يستحيل على العنف ان يكون مستمراً ثابتاً ، لأنها هي التي تولد النفسية والايمان اللذين يكمنان وراء استمرار العنف وثباته ، وبدونها يستحيل عليه ترسيخ الارادة العامة لأن هذه الارادة بحاجة إلى مصدر لها وقاعدة .

تدل الاساطيو على أن الذهن الانساني قد تنبه الى دور العنف الخلاّق منذ أزمان عريقة . تقترن فكرة البداية الجديدة بالايديولوجية الانقلابية التي تقترن بالثورة ، والثورة تقترن بالعنف . قتل قايين اخاه هابيل ورومولس قتل رامس ؛ كان العنف البداية ، وكل بداية تعتمد على العنف .

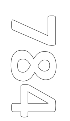
يتخذ العنف الانقلابي وخصوصاً الحديث شكلاً منظماً موحداً ذا مقاصد واضحة معينة ، ولكنه ينجح ، ليس لأنه يتخذ شكلا منظماً فقط ، بل مستمراً ايضاً ؛ فالتطبيق المنظم المستمر ممكن ، لانه ينبع من ايمان ووحي عميق ، يعبر عن ايديولوجية جديدة . نجد هنا الشرط الأول الأساسي في نجاح كل عنف ، لأن العنف الذي لا ينبثق من هكذا إيمان يكون عنفاً متردداً ، متذبذباً ، قلقاً ، غيرمستقر . وهنا ايضاً يطالعنا الفرق بين العنف الانقلابي والعنف الرجعي . فالأخير ليس أقل من الأول قوة ، وقد يزيد عليه ، ولكنه لا يتميز بالصفات التي ترافق الأول ، وتبرره في نظر الناس ، وتضمن فاعليته وأثره . كان هتلر نفسه يحتقر قوة وعنف الفرد المستقل اشد احتقار . فأي عنف لا ينبع من اساس روحي ، يكون في رأيه مزيفاً . لأنه يحتاج إلى الثبات الذي يمكنه من الظهور في نظرة للحياة متعصبة .

عندما قيد نيتشايف ، في جنح الظلام ، الى المشنقة ، لإعدامه عام ١٨٧٢ ، وقف أمامها وصرخ قائلآ : " هنا في هذا المكان بالذات سوف تقام ، عن قريب ، المقصلة التي تقطع رؤوس الذين قادوني إلى هنا . فليسقط القيصر ، ولتحيا الحرية " .

صدق نيتشايف في قوله . فالعنف الرجعي عجز دائماً عن الحيلولة دون ظهور الحركات الانقلابية ونجاحها . كانت تماثيل شهداء الانقلابات تُشاد فيما بعد في الامكنة التي أعدموا فيها .

لا ينجح العنف الانقلابي ويتخذ معنى يبرره ضد العنف الرجعي فقط ، بل ينجح ويتخذ هذا المعنى فيقوم بدوره التطويري التقدمي ، لأن المجتمع السائد أو النظام التقليدي يكون قد انحلّ وبدأ بالتفتت . أما العنف الانقلابي الذي ينشأ في مجتمع لم يتهرأ و ينحلّ بعد بدرجة كافية ، فإنه لا يستطيع أن يكون انقلابياً حقاً ، لأنه يعجز عن اجراء تحويل جذري في المجتمع ؛ ولكنه يقم ويهيء للحركة الانقلابية التي تستطيع فعل ذلك بالإعلان عن قدومها . كان العنف الثوري الروسي مثلاً ، في القرن التاسع عشر، من هذا النوع . فلم يكن يرتكز على قاعدة شعبية ، وبدون وضعية تاريخية ملائمة ، فاقتصر العمل الثوري لذلك على فئات ضئيلة محدودة لا تتجاوز بضع مئات ، بضع عشرات ، أو أقل في بعض الأحيان . التجأت هاته الفئات آنذاك إلى الارهاب كوسيلة في التنبيه إلى وجودها ومقاصدها ، والى إيقاظ وجدان الشعب من غيبوبته . كان إرهاباً سلبياً ، ولكنه ذو فائدة أساسية في تحريك وإثارة الوجدان العام وتحضيره وإعداده للثورات الفعالة في بدء القرن العشرين .

يتخذ العنف عادة ، قبل الاستيلاء على الدولة ، شكلاً فردياً . يكون هدفه كما حدده الفوضويون ، وفي طليعتهم الفوضوية الروسية ، التهويل وتفكيك السلطة عن طريق الخوف ، وإعداد الطريق بذلك للخطوة التالية ، ألا وهي الاستيلاء على الدولة ؛ ولكن بعد الاستيلاء على الدولة يتحول هذا العنف إلى عنف جماعي، هدفه ترسيخ السلطة وتثبيتها بدلاً من تفكيكها . فبينما يتجه العنف الفردي إلى أفراد في مراكز رئيسية حساسة ، ينحو العنف الجماعي



الانقلابي الجديد صوب الشعب ككل ، أو صوب جماعة معينة . إن الهدف من العنف الثاني ليس اعتماد الخوف فقط ، بل إزالة العدو من الوجود ، كي ينسجم المجتمع مع المذهب الجديد .

لا يحاول العنف الانقلابي ايقاظ الوجدان العام فقط أو تحويل الوضع الإنساني في صورة جديدة ، بل يتجاوز ذلك إلى محاولة تحويل الإنسان ذاته ، وارجاع النقاء أو الاصالة الإنسانية له . تلك هي الصورة التي ترافق العنف الانقلابي في ذهن الكثيرين من الانقلابيين . عبّر ميشاله عن ذلك ، عندما دعا إلى تهديم المجتمع وتحويل مدنه إلى أحراج ، والأحراج إلى كهوف يلجأ إليها الناس . وبعد مضي قرون ، عندما يزول الشر من نفوس الأفراد تحت صدأ البربرية ، وعندما يكونون قد رجعوا إلى الطهارة البدائية الأولى ، عندئذ يصبحون على استعداد ليتحضروا ثانية . النظرية القائلة بضرورة تهديم المجتمع بالعنف والرجوع إلى طور بدائي . كانت نظرية قال بها عدد وفير من الانقلابيين الآخرين كبلانكي ، وبلان ، وبرودون ، و سوريل ، وباكونين .

يقول بورك ، في تفسير هذا العنف ، بأن حقدهم – أي الانقلابيين – الكبير على الرذائل يجعل محبتهم للناس قليلة جداً . عندما سأل صحافي انكليزي ستالين عن ملايين الفلاحين الذين قضي عليهم أثناء حركة تأميم المزارع ، بادره ستالين بالسؤال عن عدد الذين قتلوا أثناء الحرب . فأجاب الصحافي : سبعة ملايين ونصف المليون . عندئذ أجاب ستالين : سبعة ملايين ونصف المليون بدون أي هدف أو تبرير ! يجب عليك اذن الاعتراف بأن خسائرنا كانت قليلة جداً ، لأن حربكم انتهت في فوضى ، أما نحن فنساهم في عمل سينفع الانسانية كلها .

هذه الصورة عن إنسانية جديدة ، ترتبط بالايديولوجية الانقلابية كمطلق يستثني كل شيء سه اثصورة عن انسانية جديدة ، تر~ بالايديولوجية الانقلابية كمطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعته ، ولهذا نرى أن الحركات الانقلابية تضطهد الجماعات والحركات الأخرى التي تحمل مفهوماً أو تفسيراً آخر يدور حول الايديولوجية التي تحملها بشكل أشد من الاضطهاد الذي توجهه إلى الفئات المحافظة الرجعية ؛ فهذه تمثل ماضياً لا يمكن رجوعه ، ماضياً تجاوزه التاريخ ، وايديولوجية أخرى غريبة ، تعلن بوجودها ذاته انها خارج الانقلاب ودنياه . إن الحركة الانقلابية لا تحتاج إلى جهد إضافي كي تفصل بينها وبين المواقف الرجعية ، ولكن الجماعات والحركات الأولى ، كالحركة الاشتراكية الديمقراطية بالنسبة للشيوعيين ، أو البروتستانتية بالنسبة للمذهب الكاثوليكي ، فانها تنظر الى المستقبل ذاته الذي تحاول الحركة الانقلابية ان تسوده بشكل تام ، فتنافسها في ذلك ، وتعود إلى الايديولوجية ذاتها التي تعود إليها ، وتحاول تفسيرها بشكل مناقض مغاير لتفسيرها ، مما يعني أنها تضرب الحركة الانقلابية في أهم قواعدها ، في حقيقتها ذاتها ، فتجعل شخصيتها المنفردة شخصية مبهمة غامضة في الذهن . كانت حروب الافكار والعقائد دائماً أكثر الحروب تعصباً وإمتداداً ، ولكنها تزداد تعصباً وعنفاً، عندما ترجع الافكار والعقائد المختلفة إلى مصدر فلسفي ايديولوجي واحد . فأوروبا احتاجت إلى قرن ونصف القرن من القتل والتدمير والبغضاء و التعذيب، قبل أن ترتاح قليلاً من الخصام القاتل بين حركة الاصلاح الدينى والمذهب الكاثوليكي . لا شك ان هناك مقاصد اخرى أقل مثالية جعلت التقتيل يمتد امتداداً طويلاً ، ولكن القاعدة العقائدية التي انبثقت عنها ، جعلت دائماً التقتيل ذاك ممكناً وعلى نطاق واسع ، قوياً ونشيطاً . هناك وراء كل موقف

مثالي مشاعر وعواطف عميقة ، تحتاج دائماً إلى مذهب يبلورها ، وبدون المذهب ذاك تخسركل اثر لها .

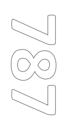
***

بيّنا ، في فصل سابق ، إن الامتداد الكلي ليس حدثاً جديداً ، وأنه ظاهرة تاريخية عريقة ، رافقت الكثير من التجارب الايديولوجية السابقة . بقي علينا هنا، أن نرى الوجه الثاني للظاهرة تلك ، وهو أن العنف ، هو أيضاً ، ظاهرة تاريخية عريقة ، لا يتقصر على تجارب القرن العشرين ، كما يزعم البعض ، بل يطالعنا ، بجميع عناصره الحديثة في تجارب ايديولوجية ماضية .

يثير العنف الشيوعي الانقلابي في الصين الانتقاد الآن ، كما فعل العنف النازي والعنف الشيوعي الروسي سابقاً ، فيتخذه بعض المفكرين حجة على أن العنف الحديث حدث جديد في التاريخ .

ولكن الشيوعيين الصينيين لم يأتوا بشيء جديد من هذه الجهة . فشانك هسين شونج مثلاً ، الذي جاء في آخرمملكة المينج ، قتل ثلاثين مليون نسمة في بضعة أشهر فقط ، متفنناً في قتلهم بشكل لم يسبقه أحد إليه .

ينطبق الشيء ذاته على روسيا . فالعنف الذي مارسه الشيوعيون هناك ، لم يكن حدثاً فريداً في تاريخ البلاد ؛ ففظائع الأويريتشينا ، أو حرس ايفان الامبراطور الرهيب ، لا تجارى في العهد الشيوعي، وقد بلغت درجة جعلت بعض المؤرخين يتمنعون عن ترجمتها إلى الانكليزية . العنف الذي بشر به ما كان يسمى بحركة المنشقين فقد طغا " نظرياً " ، على الأقل ، على أي عنف . أتاه الشيوعيون . نشأ نيتشايف ، الإرهابي الانقلابي المعروف ، في ظل هذه



الحركة ، لأن والده كان كاهناً فيها ، ومنها أخذ مفهومه في أهمية العنف وضرورته في تجديد المجتمع .

إن العنف الانقلابي الحديث ليس أكثر قسوة من عنف انكلترا أو فرنسا أو بلجيكا أو هولاندا أو البرتغال في المستعمرات ؛ ذكر ويليس افيريت ، في مقال ظهر في التايمس بتاريخ ١٧ كانون الثاني عام ١٩٤٩ ، بأن الوسائل التي استخدمها الاميركيون مع مساجينهم في المانيا كانت الوسائل ذاتها التي استعملها النازيون مع مساجينهم ؛ ليس ما حل بنغازكا وهيروشيما ، بأكثر رحمة من من العنف النازي أو الشيوعي : وجونستون ، في كتابه الحضارات الافريقية ، يذكر أن البلجيك عند افتتاح الكونغو، قتلوا منهم ما لا يقل عن أحد عشر مليوناً ، خلال خمسة عشر عاماً ؛ كانت انكلترا أول من استخدم المعتقلات الحديثة في حرب البوير، لا الحركة الشيوعية ؛ وفرنسا كانت أول من استخدم في الجزائر وسائل القتل اختناقاً ، لا النازيون . يجب ألا يغيب عن ذهننا هنا بأن العنف الاستعماري كان يجد تبريره أيضاً في قواعد ايديولوجية .

ليس العنف " الحديث " جديداً في التاريخ . إنه ظاهرة لازمت التاريخ ملازمة المواقف العقائدية الانقلابية . كان العنف الجماعي المنظم الذي لجأ إليه الشيوعيون والنازيون عنفاً استوحاه تروتسكي وهتلر من مدارس مسيحية ، وفي طليعتها مدرسة اليسوعيين ، ومحاكم التفتيش ، والحركات الألفية .

إن لوثر وليس لينين أو هتلر أو ستالين أو موسوليني أو ماوتسي تونج ، هو الذي قال لأتباعه : " من يستطع فليقتل ، فليخنق ، فليذبح ، سراً أو علانية . إذن فاقتلوا ، واذبحوا ، واخنقوا ما طاب لكم ، هؤلاء الفلاحين

الثائرين " . وفي التوراة ، لا في " كفاحي " ، أو في " البيان الشيوعي " نجد أكثر الدعوات صرامة وقسوة ووحشية إلى القتل والتعذيب .

إن الإرهاب الذي حققه جون نوكس في اسكتلندا جردّها ، حتى بعد مماته ، ولمدة طويلة ، من جميع ملذات ومسرّات الحياة .

بلغت الصور التي رسمتها بعض الأديان عن جهنم ، كالإسلام والمسيحية ، وبالأخص تلك التي قالت بها بعض الطوائف البروتستانتية ، من الفظاعة والتفقن ، في أساليبها ، مبلغاً تعجز أمامه أساليب التعذيب أو القتل التي لجأت إليها الحركات الثورية الحديثة . إنها صور تتعلق بعالم آخر ، ولاشك ، وهي خيالية . ولكن تبنيها من قبل الأديان والطوائف تلك ، ثم التبشير بها والتلذذ بالتبشير ، ثم الاقتناع بها وبضرورتها وبوجودها ، يدل ، على الأقل، على أن نفسية أتباعها أنفتحت لأساليب عذاب وتعذيب وقتل وانتقام وحقد لم يعرف القرن العشرين عنها كثيراً . إن المعتقلات والسجون السياسية الثورية الحديثة ، مهما اشتدت في قسوتها ، ومهما استرسلت في تعذيبها لسجنائها ، ومهما استهترت بالإنسانية ومرغتها في التراب ، فإنها تتحول إلى ملهى ، إن هي قورنت بجهنم الأديان الموحدة .

لم تقتصر تلك الصور على الخيال الديني والحياة الآخرة فقط ، ففي تحققه التاريخي ، نرى هذا الخيال ينفذ ، إلى حد بعيد ، صورة جهنم على هاته الأرض . يعجب من يقرأ تاريخ هذه الأديان والثورات الدينية ، التي قامت بها الفرق المسيحية التي أرادت تحقيق مبادىء الدين ، هنا في هذا العالم ، على صعيد اجتماعي ، وأساليب القتل والتعذيب التي استخدمت بشكل متبادل بينها وبين أعدائها ، كيف يمكن لأي مفكر أن يزعم بأن العنف الثوري ، في القرن

العشرين ، يشكل ظاهرة جديدة . كان أحد أساليب القتل والتعذيب المتبعة آنذاك مثلاً قادة تلك الحركات ، بإقعادهم مقيدين على كراسي من الحديد المحمّى . كانت الضحايا تُقتل ، في بعض الأحيان ، بسلقها حية في مراجل مليئة بالزيت المغلي ، وكي تُمنع من التوجه الى جمهور المتفرجين بكلام يُعلن عن الايمان الجديد ، كانوا يقطعون ألسنة الضحايا في أثناء اقتيادها إلى أماكن تعذيبها . كانت هذه الحركات في حووبها تقتل الالوف من الاعداء بدفنهم أحياء.

كان طريق الحركات الألفية يمر دائماً بالمذابح والعنف والفظائع . الالفية تعني عالماً لا يعرف الخطيئة ، يعني أن الخطيئة لا تحول دون نشوئه فقط ، بل تجعل الغضب الإلهي ينزل إلى الأرض لمعاقبة الانسان . لهذا ، فان الغاء الخطيئة يعني اعداد العالم لظهور مملكة القديسين ، وهذا يعني أيضاً أن الواجب الاول الملقى على عاتق المسيحيين ، هو، كما فهمته الحركات تلك ، تطهيو العالم من الخطيئة ، وهذا بدوره يفرض تطهيرالعالم من الخطأة . هؤلاء الخطأة كانوا دائماً الآخرين ، أو الناس الذين لا يؤمنون بالعقيدة ذاتها . لذلك كانت تبشر ، وتحقق ما تيسر لها من تبشيرها ، بقتل جميع الكهنة وافراد الاكليروس ، جميع المرابين ، وجميع أولادهم ، وجميع الكفرة الخ ... فعلت ذلك لأنها آمنت بان الله يُريدها ان تفعل ذلك ، لأنه يريد تطهير العالم من الخطيئة بشكل نهائي ، وان القتل ضروري عشية بروز العالم الالفي .

وكما كانت تريد قتل جميع الكفرة الذين يحول وجودهم دون نشوء الوحة الروحية الجديدة ، كانت تبشر ايضاً بقتل جميع الذين لا ينسجم وجودهم مع نظام المساواة الذي تريد ترسيخه ، أي قتل ذوي السلطة والمال . هكذا كان يبرر البعض منها سرقة الاموال . وكل ما تصل إليه يدها من من ممتلكات الأعداء . فهي تتبع . حسب منطقها . قانون الله ، وكانت بالتالي تعتبر من

حقها أن تأخذ كل ما يملكه اعداء الله . الكثير من الحركات الثورية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اتبعت المنطق ذاته ؛ فرأيناها تردد دوماً أن الخارج على الإيمان يخسر حقه وتبريره في الحياة ، ويجب أن يموت قتلاً بحدّ السيف ، وان القتل ذاك ضروري جداً لتطهير الإيمان ، وان العنف على الخاطىء جريمة في حق المجموع ، وان ليس هناك من وسيلة أكثر فاعلية في اشادة نظام المساواة والمحبة الجديد من هذا النوع من العدالة .

كان بعض تلك الحركات يمنع ويحرق كل كتاب غير التوراة . اما الصراع بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية ، فكان صراع إفتاء تام ، غلبت فيه الكنيسة باتباع سياسة تعذيب وقتل جماعي مستمرة أدت إلى فنائها نهائياً .

يميل المفكرون المسيحيون الليبراليون ، الذين لا يزالون يقولون بأن التوراة لاتزال ذات قيمة اخلاقية ، الى نسيان الملايين من الضحايا البريئة التي ماتت بعد تعذيب فظيع ، لأن الناس فيما مضى رضوا أن يستوحوا التوراة وان يعتمدوها دليلاً لهم في سلوكهم . ففي التوراة مثلاً ، نرى أن الله يقول بأنه يجب ألا يترك السحرة أحياء ، وهكذا كان . فالمسيحيون قتلوا الملايين من الناس ، وخصوصاً من النساء ، بتهمة السحر . فمن القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر ، شاهدت أوروبا وأميركا حركة ملاحقة وقتل ما يُسمى بالنساء الساحرات ، وطيلة ثلاثة قرون كانت تلك البلدان تكشف عن هاته الساحرات المزعومات في كل مكان ، تستدل عليهن بأي إشارة ، وتقودهن إلى الحريق والشنق والقتل رمياً بالحجارة . فأنف معقوف قليلاً ، أو علامة ولادة ، أو قدم مشوهة ، أو نمش ، أو أي تشويه ممكن في الجسم ، كان كافياً لزعم علاقة المرأة مع الشيطان ، أي معاقبتها بالموت . ذكرفولوب موللر أن تقدير المؤرخين لعدد النساء اللواتب قتلن بهذه الطريقة بلغ التسعة ملايين ، أي أكثرمن عدد

الرجال الذين قتلوا في الحروب التي حصلت إبان تلك الحقبة من التاريخ . أما أساليب التعذيب التي كانوا يلجأون إليها مع النساء ، فقد بلغت حداً من التفنن والقسوة ، تخجل أمامها أساليب القرن العشرين . كن يُعذبن كي يعترفن بتهم غريبة ، كالتسبب في وجود طقس سيىء مثلاً . يذكر راسل أنه قتل في ألمانيا وحدها ، وحرقاً بالنار، في قرن واحد على الأكثر، ما يقدر بمائة ألف ، من عام ١٤٥٠ إلى عام ١٥٥٠ . لم يكن البروتستانت في هذا المضمار أقل حماسة من الكاثوليك . لهذا نرى مارسال ، يؤكد أن الوسائل الحالية ، من مادية ونفسية في تشويه ومسخ الإنسان ، والتي تكاملت منذ بضع سنوات ، لدرجة يعجز عن تصورها الخيال ، ليست حديثة ، بل هي قديمة استخدمتها أدوار تاريخية سابقة للغاية ذاتها .

كانت المذابح التي قامت بها الحركة المسيحية وجميع الطوائف التي انبثقت منها تجد تبريرها في التوراة ذاتها حيث نجد مثلاً : " اهدموا مذابحهم ، واقذفوا أعمدتها إلى النار، واحرقوا جميع صورها " . وفي التوراة نجد الله يوصي بحرق المدن وقتل كل من فيها من نساء ورجال وأطفال ؛ فهو نفسه أعطى برهاناً طيباً على ذلك . كما جاء في هذا الكتاب . انه ، كما نجد في قصة حرق سادوم وعامورا ، لم يفرق بين صالح وفاسد ، بين مذنب وبريء ، بين الطفل والرجل ، بين العاجز والقادر . ثم إن من يحب الله يقتل حتى ابنه . كابراهم مثلاً . في سبيله . لذلك يذكر رسل ، وهو يعبربذلك عن رأي كثيرين من المؤرخين والمفكرين ، إن ليس هناك في التاريخ استبداد قاسٍ مرتجل كالاستبداد الذي وُصف به الله في الأديان الموحدة ، وليس هناك من مذابح في التاريخ تقارب في شيء عمليات وأشكال الإفناء والتقتيل التي قيل بأن الله صنعها ويصنعها وسوف يصنعها . كما أنه ليس هناك في التاريخ من تعذيب ،

ومنه التعذيب الحديث ، يشبه عن قريب أو بعيد ، التعذيب الذي أراده الله وتلذذ به ، كما صورته تلك الأديان .

يكتب كوهين أيضاً بأن الكثير من الحركات والطوائف المسيحية التي كانت تبشربعودة المسيح ، كانت تؤمن أن العودة تلك تعني في الوقت ذاته ، قتل جميع الكفرة والمارقين حتى تسيل أنهار من الدماء .

لم يكن هذا الموقف جديداً في المسيحية ، لأن انتشارها ، في عصورها الأولى ، كان يتم عادة عن طريق تخيير الغير بينها وبين السيف . يذكر بريفولت أن تقدير المؤرخين للناس الذين قتلتهم المسيحية في انتشارها ، يتراوح بين سبعة ملايين كحد أدنى ، وخمسة عشر مليوناً كحد أعلى . فطاعة هذا العدد تتضح لنا عندما نذكر أن عدد سكان أوروبا آنذاك ، كان جزءاً ضئيلاً فقط من سكانها اليوم .

أما الاختلافات اللاهوتية بين المسيحيين في تفسير بعض أقوال أو مبادىء التوراة ، فكانت تؤدي إلى قتال يحصدهم حصداً . إن يشتق الروح القدس من الأب والابن ، أو من الابن وحده ، أو أن يكون الخبز والنبيذ جسداً ودماً أو لا يكونا ، أو أن يكون المسيح ذا طبيعتين أو لا يكون ، طبيعة إنسانية وطبيعة إلهية الخ ... كانت كلها مماحكات مات الناس في الدفاع عنها والخصام حولها بعشرات الألوف ، وعذب المؤمنون بعضهم بعضاً في سبيلها بأشد أنواع التعذيب .

وعدت المسيحية الكافرين بأبدية يقضونها في بحيرة من النار ، وبأن مصير سأدوم وعاموراً يكون مرضياً عند مقابلته بمصير الذين يكفرون .

كان خلاص الناس من جهنم السبب الذي يقدمه المسيحيون في تبرير العنف ، إذ إن استطاع كافر أن يؤثر في آخرين فيسبب لهم العقاب الأبدي ، فليس هناك من تعذيب أوعقاب أرضي يمكن اعتباره متطرفاً إن استخدم في الحيلولة دون هذه النتيجة . لهذا ، كان المفهوم السائد وراء التعذيب هو أن أفضل الطرق في إخراج الروح الشريرة تبدو في تعذيبها أو في امتهان كبريائها، لأن الكبرياء كان سبب سقوط الشيطان .

ونحن نرى في المسرحية الإلهية لدانته ، وهو يعبر بشكل واضح عن عقلية القرون الوسطى الدينية ، أن سكان الجنة يتسلون ويمرحون في التفرج على تعذيب سكان جهنم .

لا يسمح توما الأكويني أيضاً بنسيان جهنم وآلامها ، حتى في الجنة . فنراه يكتب : " كي لا ينقص شيء في سعادة الذين ينعمون بالجنة ، فسيتوفر لهم منظر عام لتعذيب من حلت عليهم اللعنة فذهبوا إلى جهنم " . بين هؤلاء الذين حلت عليهم اللعنة ، كان الأطفال الذين ماتوا دون أن –ر يعمّدوا . فهم يبقون فيها أبداً ، زاحفين على بطونهم . يعجز الخيال ، في الواقع عن وصف ما يرقب الخطأة والكافرين من عذاب وتعذيب ، وآلام في جهنم . أما عواطف الانتقام والثأر وحب التقتيل والتعذيب ومشاعر الغضب التي وصف بها الله ففريدة حقاً . إن مذابح جميع الانقلابات الحديثة ، تصبح ذات عنصر إنساني عند مقارنتها بهذا الإله ، بهذا الدين ، بهذه المذابح . يقف لامون مشدوهاً أمام تلك الصور الفظيعة ، فيقول بأن خيال القرن العشرين ، قرن التقتيل والتعذيب ، هذا الخيال نفسه ، يعجز عن تصور فظائع جهنم ، وفظائعه المسيحية والعواطف الانتقامية التي انطوى عليها الدين ذلك وإلهه .

عبرت الملكة ماري ، الملقبة بالدامية ، ملكة انكلترا الكاثولكية في القرن السادس عشر ، عن أثر الإيمان بجهنم من هذا النوع ؛ فأعلنت ، مرة ، بما أن أرواح الكفرة سوف تُحرق في جهنم أبداً ، فليس هناك من شيء أكثر شرعية من تقليد الانتقام الإلهي بحرقهم على الأرض .

كان الأكويني من جهته ، أيضاً، يعبر، في صورة أخرى ، عن هذا المنطق ، فكان يقول بأنه إن كان الموت يُطبق ، وبحق ، على اللصوص والمزورين الذين يسرقون منا أشياء مادية فانية ، فإن تطبيقه على الذين يسرقون منا الإيمان والأسرار المقدسة ، يجعلهم مستحقين العقاب ذاته أضعاف ما يستحقه غيرهم .

وهكذا، لم يكن من الغريب أن تنطوي الحروب الدينية في أوروبا على الفظائع التي ميزتها . يذكر فيارك أن الحرب الدينية الثلاثينية قضت ، حرفياً ، في المانيا وحدها ، على أكثرية الشعب الألماني بين قتل وجوع ، وحرقت معظم مدنها المزدهرة وحولتها إلى رماد .

أما الحملات الصليبية ، فإن القرن العشرين ، بتجاربه الانقلابية ، يعجز أمام فظائعها ، التي كانت تحققها ضد المسيحيين أنفسهم . فبعضها مثلاً كان يحرث الأرض بأجساد ضحاياها من المارقين كطريقة لتسميد الأرض . ويذكر نيدهام أن هذه الحروب كانت مليئة بالفظائع ، لأن رجال اللاهوت " الطيبين " ، كانوا دائماً مستعدين أن يضعوا الزيت على النار، وأن يحيوا وحشية الجنود عندما يساورهم أي تردد أو ضعف ؛ فقد يكون الجنود قساة ، ولكنهم كانوا يميلون في بعض الأحيان إلى الرحمة ، ولكن رجال اللاهوت اعتبروا الاعتدال والرحمة نوعاً من الخيانة .

لا يعرف الموقف الديني كما بيّنا سابقاً معنى الاعتدال والرحمة . فهو موقف " لا يعرف فيه داود فرقاً بين أعدائه وأعداء الله " .

هذا قليل من كثير، ولكنه كاف للتدليل على أن العنف الانقلابي ليس شيئاً حديثاً في التاريخ . تستخلص الأمثلة التي ذكرناها كلها من مواقف ايديولوجية عقائدية . فنحن قد رجعنا إلى المسيحية . وطوائفها فقط ، لأن المكان لا يتسع معنا لغيرها ، ولأن القصد ليس دراسة العنف العقائدي في التاريخ ، بل التمثيل عليه فقط . كانت المسيحية أقرب من غيرها للقصد ذاك ، لأن الانقلابات الحديثة ثارت ضد الإطار العقائدى الذي ضربته حول المجتمع الغربي .

***

ينكر كامو صحة الموقف السلمي المطلق ، كما ينكر أيضاً صحة العنف المنظم . أما الموقف الصحيح فيظهر في استخدام محدود للاثنين . فلكي يكوفا ذا فائدة ، وجب على كل منهما أن يرسخ حوله حدوداً محدودة . لا شك في أن الروح الإنساني السمح يكمن وراء هذا التحديد ، ولكن كامو يعترف، من جهة أخرى، بأن العنف المنظم كان دائماً نتيجة تفسير التاريخ تفسيراً مطلقاً. لذلك فإن تجاوز العنف المنظم يتوقف على تجاوز الإنسان لكل موقف مطلق ، ولكن تجاوز الإنسان موقفاً مطلقاً يفرض على الأقل تحقق الشروط التالية :

الأول ، تحرير الإنسان من شوقه ومن ميله إلى المطلق ، بالرغم من أن شوقه ظاهرة أساسية ملازمة لتجاريه التاريخية كلها .

الثاني ، اكتفاء الإنسان بتفاسير محدودة نسبية يعي نسبيتها وتحولها، يرضى بها ويرفض عن طريقها ، ، الكشف عن معنى عام في التاريخ ، وبالتالي لحياته ووجوده .

الثالث : إن حلاً لمشكلة العنف المنظم على طريقة كامو، يفرض وعياً فكرياً حاداً ، وعقلاً مبدعاً ، وثقافة واسعة ، واسعة ، وانسانية حساسة ، على طريقة كامو أيضاً . ولكنها صفات محدودة بعدد قليل من الناس ، وبطبيعة الوضع الإنساني ذاته ، تعجز جمهرة الناس عن تجاوز ذاتها وانمائها في هذه المناحي .

وجد كامو في تحليله للعنف أنه جزء لا يتجزأ من نظام وطبيعة الأشياء، فقدم النظرية السابقة لتجاوز هذا الواقع . ولكن يظهر، على ضوء التحليل الذي قدمناه هنا وفي الفصول السابقة ، أن االعنف المنظم سيبقى جزءاً من النظام العام . تبرز مشكلة العنف في مشكلة تجاوزه ، ولكن مشكلة تجاوزه مشكلة يصعب تجاوزها ، لأن ما يجعل العنف جزءاً من النظام العام ينشأ في تغذية مستمرة فيه ، وفي ترسيخ جذوره في تركيب النظام وطبيعته .

إن العنف الانقلابي نتيجة حتمية للتباين الناشىء بين الايديولوجية الانقلابية وبين الواقع الاجتماعي العقائدي . الايديولوجية تعني تجاوز الواقع ، وقيادته وتوجيهه إلى دنيا جديدة . فهي تحويل هذا الواقع وتجديده . أما العنف فهو أداتها في إزالة الفوارق والقوى والعثرات التي تحول دون تحقيق دنياها . ترتبط ممارسة العنف الانقلابي بالتباين ذاك ، أو بالفوارق والقوى والعثوات التي تعلن عنه ، فتزول ، عندما تزول هذه الأخيرة . كان العهد الستاليني مثلاً قد أزال إلى حد بعيد، التباين الذي نشأ ، في بادىء الأمر، بين المجتمع وبين

النظام الجديد ، ويلور المجتمع أساسياً فى صووة النظام . لهذا ، كان باستطاعة خروشوف أن يطرح جانباً العنف الثوري السابق ؛ ولكن مرحلته كانت ممكنة لأن العهد الأول كان قد أزال التباين الحاد الموجود بين الصورة الجديدة والوجود السائد ، أي انه قد أزال الجماعات والقوى والنظم التي تعارض الايديولوجية الجديدة وتثقيف المجتمع بها .

العنف ليس فذلكة ، يريدها فرد، ولا يتوقف على إرادة فرد، في طابعه ودوره الأساسيين . فمن التجارب الانقلابية التاريخية ، يمكن استنتاج قانون عام حول بروزه كتعبير خاص في نمو الايديولوجية الانقلابية . هذا العنف ، في شكله الحاد، يأتي عند تأكيد الايديولوجية لذاتها ، في طور صراعها مع النظام التقليدي ، تهديمها لهذا النظام ، وتثقيف دنيا جديدة بصورتها . وبما أن طبيعتها الانقلابية تعني تجديد المجتمع ككل ، فإن العنف الذي تعتمده يتخذ معناها ، فيصبح عنفاً كلياً يمتد إلى المجتمع ككل .

يستطيع العنف وحده أن يخلق مصالحة بين الايديولوجية الانقلابية وبين الخارج ، وتجاوباً حياً مباشراً بين الانقلابي وبين التاريخ . إن الانقلابي يحتاج إلى تصديق على انقلابيته ، إلى تأكيد على الايديولوجية التي ثار باسمها . العنف يرغم التاريخ على إعطاء هذا التصديق وهذا التأكيد ؛ لم يجد التاريخ في رأي تروتسكي، حتى الآن ، أي طريقة في دفع الانسانية إلى الامام سوى تركيز العنف الانقلابي في خدمة الطبقة التقدمية ، ضد العنف الرجعي في يد الطبقات البائدة .

تفرض ضرورة العمل الثوري على الثوريين والانقلابيين اللجوء إلى العنف ، مهما نفرت أنفسهم منه . وصف كثيرون كأكتون أو لورانس ،

وكوستلر هذه الناحية ، وبينوا كيف أن ضرورات العمل الثوري أو السياسي تفسد حتى القديسين . رأى لورانس أن الأفراد يستطيعون أن يصبحوا ، وأن يبقوا قديسين ، طالما يظلون منعزلين في فرديتهم ، ولكن كل قديس يصبح إنساناً شريراً عندما يتصل بذات الناس الجماعية . ان لينين الذي تكلم عنه لورانس كإنسان يتميز بأخلاقية القديسين ، وجد أن جهوده قد فسدت بتكنيك استخدمه على طريقة يوحنا .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، أن تفرض صورة مجتمع جديد تحتاج إلى حشد كل ما يمكن من نشاط وقوى ينطوي عليها الشعب . ولكن هذا الحشد يفرض أشكالاً فريدة من الولاء، من التضحية ، من الإبداع ، ومن البطولة لا يملكها الشعب ، على نطاق واسع ، وإن ملكها يوماً فهو لا يتمكن من التعبير عنها على مدى طويل . تفرض الايديولوجية الانقلابية على الفرد ، بكلمة أخرى ، أن يتحول وأن يتجاوز ذاته بشكل تضيق فيه قواه وامكاناته . ولهذا ، لا يلبث أن يظهر تناقض ، ومن ثم خصام ، بين الايديولوجية وبين السيكولوجيا ، يؤدي بدوره إلى العنف الذي يحاول تحقيق الانسجام بين الطرفين .

كان تكاتشف يبشر بإزالة وافناء كل الروس الذين تجاوزو الخامسة والعشرين ، لأنهم غير قابلين لتمثيل الأفكار الجديدة .

تبشر الايديولوجية الانقلابية بدنيا لا تتمثل في الواقع ، وعندما تعبر المبادىء عن اتجاهات وميول تخرج عن الواقع ، كان عليها إما أن ترضى بإهمال الناس لها ، واما أن تفرض ذاتها على الناس . لاحظ هيجل ، بعد حدوث الانقلاب الفرنسي بمدة وجيزة ، إن الإرهاب اليعقوبي فيها يعود إلى

مبادئه المجردة . فالحرية المجردة والمطلقة تقود، بشكل لا مرد له ، إلى الارهاب ، وسلطته القانون المجرد تعني سلطة الإكراه والتعسف .

خسر لويس السادس عشر، في الواقع ، حياته عندما خسر المبدأ الفلسفي الايديولوجي الذي تنشأ عليه قوته في النفوس . انكرت ايديولوجية الثورة الانقلابية الدين والله ، وبذلك قتلت الملك فلسفياً وايديولوجياً قبل الحكم عليه قانونياً ، وتنفيذ حكم الاعدأم مادياً .

قاد القتل الفلسفي الايديولوجي إلى الثاني ، وكان الثاني نتيجة منطقية للأول ووجد قاعدته فيه . عبرسان جوست الذي كان يمثل الصورة الانقلابية الحية لهذا التحول عن ذلك بصراحة عندما أكد بأن الملك يجب أن يموت باسم العقد الاجتماعي . يقرر العقد الاجتماعي، في رأي سان جوست ، المبدأ الذي يترسخ عليه المجتمع الجديد، وبذلك يتقرر المبدأ الذي يجب على الملك أن يموت تبعاً له .

يتجه العنف الانقلابي أولاً ، في كل ايديولوجية انقلابية ، ضد الذين يمثلون النظام التقليدي في صراعها ضده . يظهر العنف في هذا الدور في خدمة المضطهدين ، وفي خدمة القوى الجديدة على مسرج التاريخ . ولكن إن كانت الايديولوجية تمثل القيمة العليا الوحيدة ، يُصبح من حقها أن تطلب وتطالب بكل شيء حتى التكريس بالصديق ورفيق الأمس الثوري . لذلك لا يلبث العنف الانقلابي ، بسبب اعتماده على الايديولوجية الانقلابية ، كالقيمة الأولى العليا ، أن يمتد ويتجه إلى كل فرد والى كل شيء، يُرغم كل شيء على التبلور في الصورة الانسانية التي يعبر عنها ، ويزيل كل شيء يتعارض معها . التبشيرضد هذه الظاهرة لا يلغيها بل قد يحد من شدتها ؛ فالعنف الانقلابي

خاصة أصيلة في طبيعة الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، يخضع لسنة عامة لا تعتمد على إرادات فردية . إن العنف الانقلابي هو ذاته الذي يلغي ذاته ولكن بعد أن يلعب دوره ويحقق ذاته في خدمة الايديولوجية .

المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية

الايديولوجية الانقلابية في قاعدتها العلمانية

قد يكون من الأفضل ، من جهة منطقية ، أن نبدأ هنا بتحديد المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية ، قبل أن نعالج تفرعاته المتعددة ، ولكننا رأينا انه قد يكون أعمّ فائدة أن نرجىء ذلك إلى فصل لاحق ، وان نبدأ بالتناقض الأساسي الذي ينشأ بين الايديولوجيات الانقلابية الحديثة وبين الدين، أو بالصراع العنيف الذي أعلنته الايديولوجيات ضد الأديان التقليدية ، وكيف انها وجهت تمردها وعداءها الأولين ضدها ، تحاول تدميرها وتهديمها وإزالة أثرها من الوجود . ان الكشف عن طبيعة هذا الصراع يكشف ، في ذاته ، وبطريقة غير مباشرة ، عن طبيعة المضمون الديني .

كانت الثورات الاجتماعية السياسية جميعها ، قبل القرن السابع عشر، ذا طابع ديني تنشأ من مفهوم بدائي نقي في المسيحية . ولكن ابتداء من ذلك التاريخ ، أخذت تتحرر من الطابع الديني الغيبي الذي رافقها في ماضيها واعطاها روحها الخاص ، فلم تعد كسابقاتها ترقب تحولاً كونياً أو تاريخياً يأتيها عن طريق مخلص يجري هذا التحويل . اتجه إيمان الثوريين بعد ذلك إلى الإنسان ، فأصبح إيمانهم بقدرة الإرادة الإنسانية على تحويل العالم الذي يحيط بنا أهم عنصر في الثورات ، وبذلك أخذت الانقلابات نرجع إلى روح جديد غريب عن الروح الذي كان يلازمها سابقاً ؛ فوجدت نقطة انطلاقها في تقاليد اسطورية عريقة ، ووطدت آمالها في فكرة الأبوة بآدم ، وفي فكرة الحق الواحد الذي

يتساوى به الجميع في ثمار الأرض ، لأن ذلك من إرادة الله . فقد آمنت إيمان الكنيسة التي كانت تتمرد ضدها ، بوجود نظام إلهي كوني قرره الله ، ولكنها اختلفت عن الذين كانوا يؤيدون النظام المتبع ، لاعتقادها ، بأن أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ظهرت إلى الوجود نتيجة إهمالها الإرادة الإلهية . ولهذا ، كان قصدها الأول إعادة العالم إلى الوضع الذي خطه الله في الأصل .

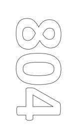
ولكن ابتداء من القرن السابع عشر ، على الأقل لم يعد الثوريين الذين يحاربون الظلم والتفاوت الاجتماعي يرجعون إلى إرادة الله ، بل إلى ما أسموه بالقانون الطبيعي ، فيتخذون منه حقيقة نهائية عليا تبرر الثورة . كان هوجو جروشيوس أول من بحث في المشكلة عام ١٩٢٥ ، فقرر أن الدعوة إلى الحقوق الطبيعية المتساوية هي دعوة صحيحة دون أن تحتاج إلى الرجوع لفكرة الله ، وتظل صحيحة حتى لو افترضنا أن الله غير موجود . أما البرهان على المساواة العامة فقد رأى أنه " من السهل الكشف عنه ، لأنه ينبع من الطبيعة ، أمنا جميعاً " . المنطق ذاك أخرج الله تدريجياً من مسرح التاريخ والحياة ، وأحل محلها فكرة الطبيعة . كان القانون أول النظم التي تحررت من اللاهوت والدين ، ولكن النظم الأخرى تبعتها سريعاً . نقض الثوريون ، ابتداء من ذلك العصر الملحد ، ، بالحماسة العارمة ذاتها التي اتصف بها " الثائرون في المسيح " أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ، ولكن ، هذه المرة ، باسم قانون طبيعي ، لأنها تفسده وتشوهه وتخرج عليه .

لقد طالعتنا ثورات اجتماعية سياسية طبقية عديدة في اليونان وروما وفلورانس ، في أواخر القرون الوسطى ، بيد أنها اختلفت عن الثورات الحديثة المماثلة بأنها كانت تعود إلى أسباب خاصة وجانبية محدودة . ولكن الثورات الحديثة أخذت ترجع إلى أسباب أساسية وشلملة ، وتتوجه إلى الانسانية قاطبة،

لم تقتصر الثورة هذه المرة على الانتقام الطبقي ، وعلى اصلاحات في توزيع الثروة أو في تبديل شكل السلطة ، بل حاولت تجديد إنسان والمجتمع كله بجميع ما فيه من نظم . كان قصدها إنشاء فلسفة جديدة ، أو بالأحرى دين جديد يصح بأن يتوجه للناس جميعاً .

كتب روسو : " أن جميع الأوضاع والنظم الاجتماعية الماضية ترجع في أصلها إلى العنف والتزوير ، والدولة والملكية تنشآن على الاختلاس ، وتهدمان المساواة البدائية الأولى " . في هذه الكلمات ، عبّر الدور الحديث عن ذاته ، وأعلن الحرب على النظم المتبعة وما تنطوي عليه من فروق ليس هناك من شيء يبررها . فأساس الحقوق الاجتماعية يجب أن ينبثق إذن من مبدأ طبيعي ، يرجع إلى الإنسان ، أو من مبدأ تاريخي ، وليس من قوة غيبية خارج وضع الإنسان . فابتداء من الفلاسفة الفرنسيين ، في القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية التي عبّرت عنهم ، نرى أن فكرة التقدم ، والحرية ، والتحول السياسي الاجتماعي تقترن بموقف علماني وإلحادي صرف . تدخل الحركات الثورية الانقلابية الجديدة في صراع أساسي ضد الدين ، تحاول جهدها ، وبجميع قواها أن تقضي عليه .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية العلمانية ، أو التي ترجع إلى التاريخ والمجتمع فقط ، كمذهب اجتماعي سياسي مثلاً ، أن تكون حيادية بالنسبة للدين ، مما يتنافى مع منطقها الذاتي كمطلق ؛ فهي ، كذلك ، تحمل معها ، ككل دين ، موقفاً كلياً شاملاً أمام الحياة ، فتقرر قضاياها الأساسية وتعلن أنها تعطي معنى ومنطقاً لكل شيء . لهذا ، فهي تريد الفرد نفسه ككل وتطلب منه الحماسة والتضحية الذاتية . ما هي سوى فلسفة حياة عامة لا تسمح بأي صعيد ، سياسي أو روحي ، أن يبقى خارجها .



إن اعتماد الايديولوجيات الانقلابية العلمانية ، قاعدة " ميتافيزيقية " تقتصر على التاريخ وتنحصر فيه ، قاد بشكل عفوي إلى نقض الدين والتمرد على الله . لهذا ، نرى ان الإلحاد الانقلابي الحديث يؤله الإنسان بشكل ما ؛ كانت الليبرالية والشيوعية والنازية والاشتراكية والديمقراطية محاولات تأليه ، وبذلك شاركت الأديان السابقة أو الايديولوجيات الغيبية التقليدية في قصدها .

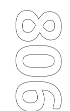
" الدين أفيون الشعب " العبارة الماركسية هذه تعلن بوضوح عن حقيقة الايديولوجية العلمانية الانقلابية الأولى ، التي تبرز في تحديد علاقة الفرد مع الحياة والتاريخ . الحركة الانقلابية تنبثق وتنبع من منطلق جديد تحاول التبشير به وتحقيقه ، فكان نقض الدين والخصام معه أمراً لا مفر منه ، لأن الدين يمثل هو ذاته علاقة أو مفهوماً مطلقاً من نوع آخر ، ان الطبيعة المطلقة التي يشاركان فيها تجعل هذا التناقض أو الصراع ، ليس فقط منطقياً بل عفوياً ومحتوماً . فإن كان الدين أفيون الشعب بالنسبة للانقلابات الحديثة ، فلأنه يركز عواطفه ومشاعره وأفكاره وسلوك الشعب على حقيقة أخرى ، وبذلك يخدّر أحاسيسه أمام الانقلابات تلك .

في مؤتمر جامعة السلام والحرية المنعقد في برن عام ١٨٦٩ ، دعا المؤتمر إلى اتخاذ قرار ينص على " أن وجود الله لا ينسجم مع سعادة ، وكرامة ، وأخلاقية ، وحرية الانسان " . هناك ، في رأي المؤتمر ، طريقة واحدة يستطيع الله بها ، إن كان موجوداً ، أن يحترم قضية الحرية والإنسان ، وهي أن يلغي وجوده . لا تقف هذه الايديلوجيات الانقلابية ، كبعض أبطال تولستوي في " الحرب والسلام " ، الذين كانوا في نقضهم لسياسة القيصر ، يقفون عند هذه السياسة ، فلا يتجاوزونها إلى شخصية القيصر والنظام الأتوقراطي أو الدين الذي يكمن وراءها ، بل تمتد دون إبهام إلى الدين وتنقضه . عيّن شيلر

هذه الحقيقة فكتب بأن الدين ، أي دين ، وليس فقط المسيحية في ذاتها أو أحد تفرعاتها ، لا ينسجم مع هذه الانقلابات لأنها تنبع من فلسفات حياة كلية ، تفسر كل شيء بمنطقها الخاص ، ووجود الدين ، أي دين ينقض هذا التفسير الكلي ، لأن طبيعة الدين تُبدي ، هي الأخرى ، تفسيراً كلياً . لهذا ، كان التعايش بينهما أمراً مستحيلاً ؛ وكان الصراع الذي نشب بينهما أمراً طبيعياً .

وجد كثيرون من مؤرخي الثورة الفرنسية ، من ميشاله ، إلى أولار ، إلى مورنه ، في دراساتهم ، أن الدين كان العدو الأول للثورة ، لأن تعاليمه نقضت تعاليم الثورة . أما قول مؤرخ كجورج لافيفر مثلاً ، بأن التناقض غير موجود ، لأن الإنسان كان في المبادىء الثورية ، كما كان في الحقيقة المسيحية ، الحقيقة الأساسية ، فقول مردود ، ويدهش صدوره من مؤرخ مثل لافيفر . اتجهت الثورة كالمسيحية ، إلى جميع الناس على السواء ، وفي جميع العالم . ولكن هذه الدعوة العالمية برزت في كل منهما من مبادىء فلسفية مختلفة لا يمكن التوفيق بينها أو التقاؤها ، ثم إن قيام الدعوة ذاتها ، بهذا الشكل المطلق ، يستثني تلقائياً أي عقيدة أخرى تتخذ الشكل ذاته . قد تكون هذه الدعوة ، وما أنطوت عليه من اخلاقية ، قريبة من الدعوة التي بشرت بها المسيحية ، فقد آمنت بأن العالم الجديد الذي تريده هو عالم يتم نشوؤه على هذه الأرض ، وأن الجذور والقواعد التي يمتد منها أو الأسباب التي يعتمد عليها ، هي في التاريخ ذاته ، وليس في إرادة غيبية خارجة على التاريخ .

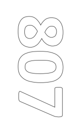
رأى فلاسفة القرن الثامن عشر كل الشر التاريخي محصوراً في الدين. فالمسيحية كانت العدو الأول ، ولهذا حصرت جميع مساوىء التاريخ فيها . لذلك نراهم يحاولون البرهان على أن القسم الأكبر من التاريخ كان أكثر سعادة إنسانية ، لأنه لم يتعرف إلى الدين ، فخضع لقوانين أكثر حرية وعدلاً ، وأكثر



انسجاماً مع الدين الطبيعي والأخلاق من تاريخ شعوب أوروبا المسيحية . كان التاريخ ، بكلمة أخرى سعيداً وانسانياً ، في جميع أدواره ، ماعدا تلك التي سادت فيها الأديان الموحدة التي أفسدتها الناس قلباً وعقلاً . كانت دراستهم للتاريخ ذات قصد واحد : التفريق بين الخير والشر ، بين العادات والنظم التي تلائم طبيعة الإنسان ، وبين تلك التي تناقضها ، والتدليل على أن المسيحية أو الدين ولّد ماهو شر وفاسد ، ما هو ضد الطبيعة والعقل في التاريخ ، وبأن ما ينطوي عليه ينكر المصلحة الانسانية .

هكذا، نرى أن الانقلابات الحديثة تهاجم الدين السائد بشراسة وضراوة يستغربهما من لا يعي طبيعتها العقائدية الانقلابية . اعترف الدين بقوة ألافع من العقل الإنساني وتتجاوزه ، ولكن الايديولوجيات الحديثة ألّهت عنصراً إنسانياً كالعقل ، أو الأمة ، أو الجنس ، أو الفرد ، أو البروليتاريا ، أو التاريخ ، فآمن الانقلابيون أن الانتصار على النظام الاجتماعي أو الوجود التقليدي لا يتم ، بدون تهديم الدين ، بدون تحرير الفكر من قبضة الدين ، لأن فيه يجد هذا الوجود الأسس الأولى التي يعود إليها ويبرر ذاته فيها . بدأت هذه الظاهرة تؤكد ذاتها على صعيد ثوري عام ، قبل الثورة الفرنسية . ففي الثورة الانكليزية ، في القرن السابع عشر ، نجدها واضحة في التأكيد الشامل الذي حملته على الضمير الفردي ضد الكنيسة وتقاليدها .

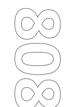
إن ما ذكرناه يوضح لنا ما كان يعنيه انقلابي كباكونين ، عندما يعلن ان قضية الله ليست مسألة وجوده أو عدم وجوده ، بل مسألة تحرير العقل منه، وانه ، وان صح وكان الله موجوداً ، وجب علينا قتله . تعجز الايديولوجية الانقلابية الحديثة ، في الواقع ، عن الظهور ، كما تكشفت لنا ، بدون نقضها للدين ، وظهورها وظفرها ، كما نرى في الانقلابات الحديثة ، لا يعني فقط نقض



الدين ، بل الانهيار الذي أصابه وفتّ في عضده . الانهيار ذاك هو الذي يُفسح لها في الظهور والظفر . فلولا انحلال الدين التقليدي واحتضاره ، لما كان بإمكان الايديولوجيات أن تظهر والانقلابات أن تعبّر عنها بسيادة الواقع . يتضح ذلك في كثير من أقوال الانقلابيين . فهرزن مثلاً لم يدع إلى رفض الله والدين كبالينسكي أو برودون ، أو إلى قتله على طريقة باكونين ، ولم يبرهن على الزيف الذي ينطوي عليه كالثوريين الفرنسيين ، بل وجده كنيتشه وهالدرلين ، ميتاً في داخل نفسه وفي نفسية عصره .

لم تقتصر الدعوة إلى تهديم الدين أو تحرير العقل منه على الانقلابيين ، بل أصبحت في الواقع ، خاصة عامة في الفكر الحديث . كتب وليام جايمس مرة بأنه إن أراد التعبير عن رأيه الشخصي بدون تحفظ ، فإنه يعترف بأن الخطوة الأولى ، نحو الوصول إلى علاقات نهائية سعيدة مع الكون، تبرز في التمرد على فكرة وجود الله . ولكن بالإضافة إلى ذلك ، يمكن القول بأن الايديولوجيات الانقلابية الحديثة رأت ان هذا التمرد ، ضد الدين على الأقل ، أساساً في بناء ذاتها ، وتأكيدها وتحقيقها ، وفي تحرير مشاعر الناس وأفكارهم وحشدها في خلق دنيا انسانية جديدة . أجاب كارليل نفسه ، ولم يكن داعياً من دعاة التحرر من الدين أو الله ، الله الذي نادى الإنسان : " احذر ، انك دون أب وحيد ، والكون ملك لي " ، بكلمات خالدة قائلاً : " أنا لست لك ، انني حر ، وإلى الأبد أحقد عليك . فقد بدأت أصير كائناً انسانياً منذ هذه الساعة " ، أي ساعة التمرد ضد الله .

عبّرت هذه الفكرة عن ذاتها بشكل دراماتيكي ، في فلسفة نيتشه ، التي رأت أن الإنسان شيء يجب أن نتجاوزه . ولكن ، بينما نرى أن كياركجارد ومن بعده مارسال وغيرهما من النيوأوجستينيين والنيوتوميين ، قد تطلعوا إلى إحياء



قاعدة الوجود الديني ، فإن نيتشه ، النيو وثني ، دعا ، في تقليد القرن الثامن عشر ، إلى تحرير الإنسان من المسيحية ، كي يستطيع تجاوز ذاته ، لأن المسيحية هي التي حملت الفساد والانحلال للانسان . ولم بقف عند المسيحية، بل رأى ، بالإضافة إلى ذلك ، " أن على جميع الآلهة أن تموت " .

ولكي نرفع قدساً جديداً وجب ، في رأيه ، ان نهدم قدساً قديماً ، لهذا كان الإلحاد في نظره بنّاء وثورياً ، إذ من يريد أن يخلق الشر أو الخير ، وجب عليه أولاً أن يهدم جميع القيم السائدة .

ربط ديوي نفسه تحقق المثال الديمقراطي بالتحرر من الدين والمسيحية ، فكتب بأنه لا يستطبع أن بفهم كيف يمكن إحداث أي تحقق لهذا المثال ، كمثال روحي أخلاقي حي في أوضاع الإنسان ، بدون التنازل عن مبدأ الانفصال الأساسي – أي الإنفصال بين الله والحياة – الذي تلتزمه المسيحية .

ردّد لامنّه الكاهن المحروم الطريد ، ذلك ، قرناً واحداً تقريباً قبل ديوي؛ فكتب في دراسته " الدين في علاقته مع النظام السياسي " – وذلك قبل حرمانه– بأن التحالف بين الدين والديمقراطية أمر مستحيل . فهما مبدآن يتصارعان باستمرار ، مبدأ للوحدة والاستقرار ومبدأ للانشقاق والتغير المستمر . فالمسيحية تحفظ كل شيء ، تثبت كل شيء ، والديمقراطية تهدم شيء وتغير كل شيء . كان صوت باكونين صوت معظم الانقلابيين . كان سيلفان مارشال ، الانقلابي الذي كتب " بيان المتساوين " ، يردد بأن الله هو الشر ، وهي عبارة أخذها عنه برودون ونفخ فيها روحاً جديدة ، في كتابه " فكرة الثورة العامة " ، فكتب بأنه لم يبق للمسيحية أكثر من عشرين عاماً فتموت ، وبأنه لن يمضي نصف قرن ، على الأرجح ، إلا ونرى الكاهن يُطارد بسبب ممارسته لمهنته

الدينية بتهمة التدجيل والشعوذة . كتب برودون هذا عام ١٨٥١ ، وكانت نبوءته صادقة ، كما شهد على ذلك القرن العشؤون بتجاربه الانقلابية .

وكتب ، في الفصل الأخير من كتابه " فلسفة البؤس " بأنه " إن كان هناك من كائن يستحق ، قبلنا وأكثر منا ، جهنم ، فإنني أرى من واجبي تسميته: انه الله " . ولكن برودون كان ينكر الله القديم باسم الإله الجديد أو كما أسماه : " إله الحرية والمساواة " .

أما جورج ساند فقد كتب مرة : " أيها المجتمع ، أيتها النظم ، عليك الحقد ، حتى الموت ! . وأنت يا الله ، يامن يسلم الضعيف للكثير من الاستبداد والمهانة ، انني ألعنك " .

عبّر روسو ، نبي الانقلاب الفرنسي ، وهو أول انقلاب حديث متكامل، عن هذا الاتجاه بشكل واضح ، عندما أكد انه يستحيل على الفرد أن يكون مواطناً ومسيحياً في الوقت ذاته ، لأن أشكال الولاة تتناقض . لهذا ، نراه يتكلم عن ضرورة ظهور " دين مدني " . أما هلفسيوس فقد قال بأن المجلس التشريعي هو مصدر الدين ، وأن الشارعين يجب أن يتميزوا بقوى روحية وزمانية ، وبذلك يزول التناقض من بين المبادىء الدينية والوطنية . ردّد هواباخ وغيره النغمة ذاتها .

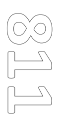
وأعلن شتارنر نفسه ، بسبب مواقفه من هذا النوع ، بأن أحدث الثورات ضد الله ليست سوى ثورات لاهوتية .

وجدت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نفسها وجهاً لوجه أمام نظرة دينية مازجت الحضارة الغربية منذ ألفي عام تقريباً . فالمسيحية كانت تحوط

الفرد منذ ولادته وفي جميع مراحل ودقائق نموه ، بإطارها ومعناها ، تحدد سلوكه ، توجه خطاه ، تعين أفكاره ، تثقف عقله ، تبرّر وجوده ، تمد حدودها إلى كل شيء يعايشه ويعانيه ، من احداث حياته اليومية إلى مظاهر الطبيعة . لهذا ، لم يكن هناك مفر من الصراع بينها وبين الايديولوجيات الحديثة . فأنّى توجه الفكر الانقلابي وجد الدين ، فكان لامناص له من مصارعته ، لأن نقضه كان الشرط الأول لحياته . توجه الفكر إلى الإنسان ككل ، أراد أن يبنيه من جديد ، في صورة جديدة ، فكان محتوماً عليه أن يعلن معركته الأولى ضد المسيحية ، لأنها تعلن وتبشر بإنسان يختلف عن انسانه ، مما جعل الصراع صراعاً عقائدياً لم يعرف التاريخ مثيلاً له من قبل . وهو لم يكن تهديدات مبهمة أو مماحكات منطقية أو مزاعم جزئية ، بل كان صراعاً همه الأول إزالة الدين ومعالمه ؛ ولم يكن تمرد محدود أو مشادة بين علماء اللاهوت ، بل كان خصاماً في سبيل سيادة كلية على المجتمع ، ولذلك اتسم بتلك الحدة الهائلة .

كتب دوستويفسكي ، وكان أول من أدرك التناقض الحاد بين الدين والنفسية الثورية الحديثة ، في الاخوان كرامزوف : " لو إن اليوشا توصل إلى الاستنتاج القائل بأن ليس هناك إله أو خلود ، لأصبح ملحداً واشتراكياً دون تردد . فالاشتراكية ليست قضية الطبقات العاملة ، بل هي ، قبل كل شيء ، قضية إلحاد ، قضية برج بابل يبنى ليس لبلوغ السماء ، بل لحمل السماء على الأرض " .

يقرر مورنه ، في دراسته عن الجذور الفكرية للثورة الفرنسية ، بأن هناك إجماعاً بين المؤرخين يعتبر أن الطور الأول من أطوار الفكر الفلسفي الثوري في فرنسا كان يبرز في نقض الدين ، وان الطور السياسي لم يبدأ باحتلال مكانة أولى ، إلا بعد أن ربح الطور الأول معركته ضد الدين . تقدم



نقض الدين على نقض الاستبداد ، والتأكيد علىميتافيزيق جديد تقدم على رفض النظام السياسي ؛ كما تقدم الإلحاد النضال السياسي ، وقد كان منتشراً بشكل عام ، إلى درجة كان فيها الإيمان بالله سخرية يحاول الجميع تجنبها .

عجزت مأساة الانقلاب الفرنسي مثلاً عن فرض منطقها العقائدي فرضاً شاملاً ، تتمكن فيه من اخراج الدين من المجتمع ، وقد عجزت عن ذلك لأن الدين كان لا يزال يتميز بشيء من القوة آنذاك ، ولكن ، وعلى الأخص ، لأن الانقلابية العقائدية التي انطوى عليها لم تقدم ذاتها في وحدة فلسفية ايديولوجية منسجمة صريحة عند ابتدائها . نجد هنا سبباً رئيسياً للتفكك الذي أصاب فرنسا فيما بعد . فمنذ الثورة ، أصبحت فرنسا بلداً منقسماً على ذاته ، يتنازعها موقفان عقائديان متنافران يمتدان إلى جميع نواحيها . ففي أبعد قراها نجد الصراع واضحاً بين الكاهن ، الذي يمثل أحدهما ، وبيّن المدّرس الذي يمثل الآخر .

وثمة ظاهرة مماثلة تطالعنا في الحركات الثورية اليونانية الرومانية ، والتي كانت – وقد بيّنا ذلك في مكان سابق – تعجز عن مجاراة الثورات الحديثة في درجتها الثورية . فنجد أن القصد الأول " للطغاة " كان نزع القداسة عن الآلهة السائدة ، لأنها كانت ، وما توحيه من أديان ، تبرر النظم المتبعة والطبقات الحاكمة . كانت الشرعية السياسية تشتق من الدين وتعتمد عليه ، فلذا ، كان ظهور الطغاة يعني نقض الدين أو تحدياً له . ولكن ، كي يبرر هؤلاء سلطتهم نراهم يستوردون من الخارج آلهة أجنبية ، بغية مقاومة الأديان والآلهة السابقة في المدن التي يسودونها ويحكمونها .

كان الدين في تلك الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة ، خيانة للإنسان ، وبالتالي خيانة للثورة ، لأنه يعتبر أن الإنسان أداة لمقاصد إلهية أو وسيلة لأهداف غيبية ، بدلاً من أن يكون هدفاً لذاته ، وبدلاً من أن يجد قصده في تاريخه . تدل التجارب الانقلابية بوضوح على أن الانقلابي لا يمكن أن يكون انقلابياً متكامل الانقلابية ، وان يتحقق كإنقلابي بدون أن يحارب الدين التقليدي ويرفضه ، ويجاهد في إزالته وفي تحرير العقول منه . هناك كثيرون من الانقلابيين كانوا يتجاوزون الدين في رفضهم ، فينكرون بالإضافة إليه ، ، فكرة الله ذاتها ، ولكن المعنى الانقلابي ، كما نستدل من التجربة الانقلابية ، لا يفرض هذا الموقف ، بل يفرض ، على الأقل ، رفض الدين السائد .

هناك تفاسير " غريبة " لتلك الخاصة في الايديولوجيات الحديثة ، أذكر ، على سبيل التمثيل ، مايقوله بعض المفكرين ، من امثال ليبمان ، بأن سبب إلحاد الفاشية والشيوعية هو أن الدين يبشر باحترام الإنسان كإنسان . لاشك في أن المسيحية لم تبشر أبداً باحترام الإنسان كإنسان ، بل نظرت إليه ككائن ينطوي على طبيعة شريرة فاسدة ، لا يمكن أن يتغلب عليها أو أن يتحرر منها . ثم أن تاريخ المسيحية ذاته لم يعبر أبداً عن ذاك الاحترام المزعوم ، بل كان نقضاً له . ينطبق هكذا زعم ، بشكل خاص ، على الماركسية وليس على المسيحية ، كما أن الفاشية نفسها ، تستحق هذا التحديد ، ولو بشكل آخر ، لأنها تنطوي ، على الأقل ، على مفهوم بطولي يدعو الإنسان للارتفاع إلى مرتبة عليا من الخلق وتأكيد الذات .

لا يرجع الخصام بين الايديولوجيات الحديثة والايديولوجيات التقليدية أو الدين إلى طبيعة تركيبها فقط ، وبالأخص خاصة المطلق فيها ، بل إلى تفاوت في درجة التحقق أو في الطور الديناميكي في كل منهما . فالدين كان قد

حقق ذاته ، بينما كانت الايديولوجيات الحديثة في بداية تحققها ودورها الديناميكي ، مما أدى إلى توليد التناقض والعداء .

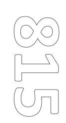
كان الدين العدو الأول للانقلابات الحديثة ، والحرب الأولى التي كانت تعلنها كانت موجهة ضده وضد نظمه ، وما ذلك سوى لأن الدين كان قد تجاوز، منذ مدة طويلة ، دور امتداده الثوري . يحمل الدين ، عند ولادته ، فلسفة حياة جديدة . بقطع النظر عن صحتها أو خطئها ، خيرها او شرها . يحاول ، عن طريقها، ان يحوّل الحياة وان يغير واقع الإنسان تغييراً جذرياً . ولكن ، ما ان يتم له ذلك ، حتى يدب الإنكماش والجمود اليه ؛ فيجمد ويستمر في تصلبه ، الى أن تنشأ قوة ثورية جديدة تحرر العقل والمجتمع منه . نظم الدين ذاته منذ قرون عديدة في كنائس وفرق مختلفة لا تقع تحت حصر، بيد اننا لسنا نجد فيها أي فرقة أو كنيسة لا تنقض ، كما يلاحظ برنز، فكرة الثورة . ولكن ذلك لا يرجع الى عنصر في طبيعة الدين يستثني منه الثورية ، ولكن إلى " تاريخية " الدين التي جردته منها .

الصفة الرئيسية في الموقف الديني الحالي تبرز في اتجاه هذا الموقف إلى الماضي . فقديسو الدين وابطاله هم من الموتى ، والمبادىء والقيم الاخلاقية التي يبشو بها قديمة عريقة في القدم . ولكننا نرى هناك وقتاً لم تكن فيه القيم تلك معروفة أو هؤلاء الأبطال موجودين . ولهذا كان ظهورهم ثورياً في بادىء الامر . يكتب سانتيانا بأن الإيمان بالقوى الروحية هو رهان يائس يقوم به الانسان ، عندما يبلغ وضعه الحضيض ، ولكنه عاجز جداً عن الايحاء بتلك الحيوية التي ترجع اليه ، عندما تتحسن اوضاعه ويبتسم له القدر . لا شك في أن الأديان كانت تظهر الى الوجود وتسود الانسان في مراحل بلغ فيها الحضيض . في أدوار ساد فيها التشاؤم ، وضاعت القيم وأمل الانسان بذاته

وبالمستقبل . هذا لا يعني ابداً أن الدين لم يولّد حيوية أو نشاطاً ؛ فإن نحن اطرحنا المقاييس الاخلاقية والانسانية و الفكرية ، لرأينا أنفسنا مضطرين الى الاعتراف بأن أكبر مظاهر وأشكال الحيوية والنشاط رافقت ظهور الأديان ، ثم ان سانتيانا يُرجع ظهور الدين الى اوضاع حضارية غير ملائمة فينسى بذلك أن طبيعة الوضع الانساني ذاته ، وتفاعل الانسان مع هذا الوضع ، يثيران دائماً أمامه مشاكل وقضايا والغازاً وتناقضات ، تفرض حلاً "ميتافيزيقياً " ما . كان الفلاسفة الوجوديون أقرب بكثير الى الواقع ، عندما كشفوا عن تلك الناحية في وجود الانسان .

لا توحي الاوضاع التاريخية الحضارية الحديثة بالتحرر من الدين التقليدي وإزالته فقط ، بل تجعل الدعوة الى التحرير امراً منطقياً بل محتوماً من ناحية عامة ، وفي المواقف الثورية من ناحية خاصة . وهذا لا يعني ان الدين يبرر ، في طبيعته ، الوضع السائد. أو أنه يهتم بالمصادقة على الوضع ، وان الاديان كانت كلها اديان تصديق وتبريو . لا شك في أن الأديان أهملت ، الى حد كبير ، وضع الانسان في هذا العالم ، ولم تؤكد امكان سيادته لواقعه وامتلاكه لأمره ، كما إنها لم تؤمن بأن هدف الانسان هو الانسان أو أن الانسان يجد جذوره في التاريخ وفي الانسان ، واعتبرت القول بأن الانسان هو امى الكائنات للانسان جريمة . أو أن غاية الإنسان في الإنسان ، أو أن قصد الإنسان يتحقق في التاريخ عن طريق تحوّل اجتماعي سياسي روحي شامل . ولكن هذا يجب ان لا ينسينا ثلاث حقائق أساسية :

أولاً : لم يكن الدين دائماً تبريراً وتصديقاً للواقع ؛ هذا الوصف يصدق عليه ، بعد أن تجاوز مرحلته الديناميكية الأولى ، ودخل دور انحلاله العقائدي، الدور الذي تجف فيه قواه وتموت حيويته .



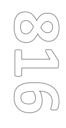
ثانياً : كان الدين ، وان اهمل الوضع الإنساني في أبعاده الاجتماعية السياسية ، يحقق دائماً ثورات نفسية روحية اخلاقية ، تحول مجرى الإنسان تحولاً جذرياً ، وكان في الماضي المصدر الأساسي لهذا التحول .

ثالثاً : إن الأديان ، وإن كانت قد أهملت الأبعاد الإجتماعية السياسية في وضع الإنسان من ناحية مباشرة ، أي أنها لم تحمل فكرة مجتمع جديد على طراز ما نجده في العصر الحديث ، فقد كانت ، من ناحية غير مباشرة ، ذات أثر كبير في هذه الأبعاد . هكذا نجد أن نشوء الدين كان يؤدي إلى نشوء ثقافات جديدة . يوجه الدين نظرية الإنسان ، ولا شك ، إلى عالم غيبي ، وذلك قد يبرر اعطائه تعريفاً رجعياً ؛ بيد أنه يجب ، في الوقت ذاته ، الاعتراف بالعنصر الثوري فيه – عند نشوئه الأول – لأنه يعني مفهوماً انساتنياً جديداً ، لا يترك شاردة ولا واردة في حياة الإنسان بدون تحديد ، فهو وإن كان جامداً من ناحية اجتماعية سياسية ، تأخذ فيه تلك الناحية ، معنى جديداً ، وإن بقيت على حالها القديم .

***

بعد هذا العرض الموجز لصراع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية مع الدين التقليدي ، وطبيعة الصراع وأسبابه الأولى ، بقي علينا ان نمثل قليلاً على ذلك في مواقف تلك الايدلوجيات . فهو تمثيل موجز يبغي زيادة أو توسيعاً في إيضاح الخاصة تلك لأنه سبق لنا وتعرّضنا لها في فصل سابق .

فإن نحن بدأنا بإيديولوجية الانقلاب الفرنسي ، وهي أول ايديولوجية علمانية انقلابية متكاملة لرأينا أنها نشأت في تعريف جديد للإنسان ، فلم تكتف بإعلان المغالطة التاريخية في الدين كعقيدة موحى بها ، بل شرحت



المتناقضات التي تميزه ، والتي تحكم عليه بالموت كقوة اجتماعية ، وحاولت ان تبين كيف ان أوضاع وفروض الحياة لا تلتئم مع الدين ، وكيف أن التناقض يؤدي إلى انحلال أخلاقي . فالمجتمع يحتاج إلى حيوية ونشاط و فضائل اجتماعية ، ولكن الدين يبشر ، على نقيض ذلك ، بتقشف كبير، وبحياة أخرى تلغي أهمية أو قيمة هاته الحياة . جميع تعاليمه تتناقض مع تعاليم العقل والعلم، وتفرض على الإنسان أن يعمل في سبيل نجاة روحه في الدنيا الآخرة ، وبذلك تنقض فروض طبيعته الانسانية التي تلزمه بالحياة الأرضية . وهو يقف بأخلاقيته مؤيداً للمصالح الاستبدادية الأنانية التي تضر بمصلحة المجتمع ككل. أكد الفلاسفة جميعهم تقريباً ، وفي طليعتهم هولباخ ، فولتير، هلفسيوس ، مورلي، مابلي، روسو ، كوندوسه ، ديدرو ... على هذه الناحية ، وبعضهم كفولتير، تكلم ، في الواقع ، عن مؤامرة ضد المجتمع استخدمت الدين كي تحقق أغراضها .

كان الدين مؤامرة ، مؤامرة جافة صفيقة ، لدرجة يصعب عندها إدراك ظهوره أو استمراره في التاريخ يرعى أشد أنواع الاستبداد ، استبداد الكهنة والملوك . فهو لم ينتج غير الأكاذيب والجرائم طيلة تاريخه ، وجميع الشرور التي يتألم منها الإنسان تزول يوم زواله . الإيمان به صة من صفات الجهلة والحمقى ، لهذا ، كان على الإنسان أن يتحرر منه ، فقدموا له عباد ة الطبيعة الإنسانية بدلاً من عبادته . كان الصر اع ضد الدين موقفاً عاماً ساد الفكر، ليس في القرن الثامن عشر وفيما بعد فقط ، بل في القرن السابع عشر أيضاً ، والى درجة نجد فيها من يكتب عام ١٦٩٩، بأنه " لم يعد هناك شاب واحد لا يريد ان يكون ملحداً " ومدام دي مانتنان ، تؤكد عام ١٦٨١، بأنه " لم يعد هناك أي إيمان في الريف ذاته " وفي عام ١٧٢٢ كتبت الأميرة بالتين بأنها لا

تظن ان هناك بين الاكليروس وغيرهم مائة شخص يترسخ الإيمان الحقيقي في نفوسهم ، أو حتى الإيمان بالمسيح .

لا شك ان هذه الصورة مبالغ فيها . كان الإلحاد يؤكد ذاته ، ولكن ليس إلى هذه الدرجة الشاملة . وصف جوته الوضع بقوله ان الكتب الالحادية المتكاملة ، ككتب بايل و هولباخ ، التي لم تكتف بنقض الدين ، بل نقضت فكرة الله ايضاً ، جعلت الناس يرتجفون امامها وكأنهم أمام أحد الاشباح . قد يكون الإلحاد بالدين شاملاً، ولكن ليس الإلحاد بالله .

يلمح كارل باكر لتلك الظاهرة ايضاً، فيكتب بأنه يصعب علينا ، وقد تعودنا على لغة الالحاد والكفر بالدين ، ان نتصور الأثر الكبير لهذه " الدفعات الإلحادية " الاولى ضدّه . لقد كانت هزة عنيفة حركت العقول في اعماقها ، لأن العقول كانت تعيش في مجتمع يسوده الدين بشكل تام ، ولأنها لم تكن متعودة اي نقض للدين أو الله .

يصعب علينا الآن ان نتصور الجرأة الكبيرة التي تميزت بها الحركة الفكرية التي قادت الى الثورة الفرنسية ، بيد انها كانت ، في الواقع ، تمثل ما يوجد من نقاء وصفاء ، من شرف ونبل ، في الموقف الانقلابي . وهي نوع من الفخر لكل انقلابي حديث .

كان الدين القصد الأول للايديولوجية الفرنسية الانقلابية وللفلسفة الاجتماعية التي تكمن وراءها . كتب هازار بأن المجرم الذي ركزعليه الفكر الفلسفي الثوري حملته كان المسيح . فلم يكتف بالاصلاح ، بل أراد قتل الصليب ، أراد أن يمحي فكرة الوحي من الوجود ، وأن يلغي العلاقة بين الانسان والله ، وان يهدم المفهوم الديني في الحياة . لقد ظن دعاة الفكر ذاك أنهم

كشفوا عن نظام الطبيعة ، وان عليهم فقط أن يتبعوا هذا النظام ، كي يحققوا السعادة المفقودة فأرادوا انشاء حقوق جديدة لا صلة لها بالحقوق الالهية ، واخلاقية جديدة مستقلة عن كل لاهوت ، وسياسة جديدة تحول الرعايا الى مواطنين يرجعون إلى الأمة وليس إلى الله . كي يحققوا ذلك ويحولوا دون سقوط الاجيال القادمة في الاساطير والاقاصيص السابقة ، فقد أعلنوا عن مبادىء تربية جديدة تحرر هؤلاء منها ، بشكل نهائي. عندئذ تقوم السماء في الارض ، وتنشأ في هذه الدنيا الجميلة الجديدة اجيال حديثة متحررة لا تشعر بأي حاجة إلى التفتيش ، خاريج ذاتها ، عن الأسباب التي تبرر وجودها .

كان " قاموس " بايل يعبر عن هذا الموقف تعبيراً واضحاً ، ولهذا احتل مكان الشرف في المكتبات ، فكان يطبع من جديد ويترجم بكثرة ، وفيه يجد دعاة القرن الثامن عشر الذخيرة الكافية لنقض الدين . ففيه ، نرى انه يستحيل على الدين والحقيقة أن يلتقيا ؛ فالدين والأخلاق لا يرتبطان ابداً بأي صلة ، والمؤمنون ليسوا أرقى أو احسن من الذين لا يؤمنون ، ومن الممكن انشاء جمهورية من الملحدين ، تكون اكثر فضيلة وتسامحاً وتضحية من جمهورية تتكون من الكاثوليك أو البروتستانت ، والإيمان بالدين هو مرجع الوهم ، لأن الانسان يحاول أن يجد فيه حلاً للصعوبات التي يواجهها في ممارسة العقل .

أما الانسكلوبيديا فقد حاولت إثارة العقول وتحريرها من ناحية سياسية واجتماعية ، وبشرت بالموقف العلمي والعلم ، ولكن دائماً ، فى مرتبة ثانوية من الأهمية ، عندما نقارن ذلك بنقض الدين ، الذي كان يكوّن المحور الأساسي الذي تدور الانسكلوبيديا عليه . إن لعنة التاريخ الكبرى كانت في إصغاء الانسان للخرافات والتعصب الديني، لهذا . كان التاريخ مليئا بالقسوة

والهمجية والاستبداد . إن طريق الخلاص يكمن في الإصغاء إلى الصوت الجديد ، صوت العقل الثوري ، لأن الدين شيء مخجل ، والكتب المقدسة محشوة بالأوهام .

كان قصد رجالات الثورة وقادتها الأول إلغاء الدين وتحرير العقول منه. فأقوالهم وأفعالهم في هذا الشأن تحتاج إلى مجلد كبير خاص . كان شومات وآبرت يعبران عن هذا الموقف عندما ناديا بإزالة الدين ، لأنه يوهن الروح الثوري . أعلن جاك دوبان ، في إحدى خطبه في الجمعية التأسيسية : " هل تظنون أيها المواطنون والشارعون أنه من الممكن إشادة الجمهورية الفرنسية وتركيزها بشيء آخرغير أشجار الحرية ؛ فالطبيعة والعقل هما آلهة الإنسان ، هما الإله " . أما فوشيه فقد طالب بعلمنة المدارس واغلاق الكنائس. لا يستطيع لا يستطيع الطالب أن يخدم سيدين ، العلم والكاهن ، ولهذا يجب اغلاق الكنائس . إن رجوع روبسبير إلى فكرة القدر الإلهي لا يعني اعترافاً بالله أو الدين ، ولكن مناورة سياسية أراد فيها ، كما قال هو نفسه ، في خطبة ألقاها في ٢٦مارس ، عام ١٧٩١: " لا تجب الإساءة إلى الخرافات العامة بشكل مباشر ». فهو الذي بشر بإخضاع الدين للدولة ، وبتجريد الكهنة من ولائهم للكنيسة ، وتحويلهم إلى خدمة الأخلاقية الجديدة .

إن الكائن الأعلى الذي اعترف به بعض فلاسفة القرن الثامن عشر ، لم يكن في الواقع ، سوى الأول بين الفلاسفة . أما بعضهم الآخر، كهولباخ ، ولامتري وكونديك ، فكانوا صريحين في إلحادهم ، يرفضون فكرة الله بدون إبهام، وينقضون الروح وخلودها ، ويحاولون تفسير جميع الأشياء من ناحية مادية ، أوكمادة في حركة .

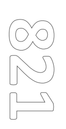
هذا التركيز على تحرير المجتمع من الدين استوقف نظر جميع المؤرخين . فسر دي ميتر الثورة آنذاك بأنها صراع مميت بين الدين والفلسفة . أما الجانسينيست فكانوا يلومون اليسوعيين ، لأن عملهم كان يشجع ، بطريقة غير مباشرة ، على الأقل ، عمل الفلاسفة الهدّام ، أو كما كانوا يقولون " فلاسفتنا المزعومين " ، الذين يحاولون أن يرفعوا فكرة الإنسان الذي حقرته الكنيسة تقليدياً ، فخلقوا نموذج انسان جديد يناقض الإنسان المؤمن .

يسأل بارديايف عن ماهية الجذور الروحية للبورجوازية ، فيجيب بأنها الإيمان التام بهذا العالم المنظور ، ورفض العالم غير المنظور . يتوجه البورجوازي إلى الأشياء المنظورة والمحسوسة ، وعالمه عالم مكتف بذاته .

لا شك في أن الانقلابية العقائدية كانت هي المقصودة بقول كارل جاسبرز : " إن الثورة الفرنسية كانت حدثاً دون سابق في التاريخ الإنساني ، لأنها فتحت عهداً أخذ فيه الإنسان نفسه قدره بين يديه ، وذلك بإشادته على مبادىء عقلانية ، وبأن ذلك كان السبب الذي جعل الوجدان الأوروبي يستقبلها بحماسة كبيرة " .

إن الفكرة الرئيسية الأساسية ، التي رأى كاسيرر انها تكمن وراء جميع اتجاهات فلسفة القرن الثامن عشر، هي الاعتقاد بأن الإدراك الإنساني قادر بذاته ، وبدون اللجوء إلى أي مساعدة مما وراء الطبيعة ، ان يدرك نظام العالم، وبأن هذه الطريقة الجديدة في إدراك العالم ستقود إلى طريقة جديدة في سيادته.

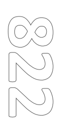
نبّه الكثير من المؤرخين للقرن الثامن عشر بأن مفهوم هذا القرن في الإنسان المثقف التقدمي، يعني تحرره من وحي الله الديني ، من المسيحية والكنيسة ، من المسيح والدين . ونبّه هؤلاء المؤرخون أيضاً أن هذا الموقف



كان قاعدة عقلانية القرن الثامن عشر أو فلسفته الانقلابية . فالشرط الأساسي للمشاركة في العقلانية تلك كان رفض الدين التقليدي الذي يترسخ على الزور ، و الأقاصيص التي ينطوي عليها وتعتمد الجهل . يماثل موقف لوك نفسه ، وهو لم يدع علانية إلى نقض الدين ، موقف الايديولوجية الليبرالية ضد الدين . فمفهومه في المسيحية يتجاهل ، في الواقع ، بشكل تام ، مظاهر الإيمان التي كان لها مكان الصدارة في القرون السابقة . فهو ، كعقلاني في أعمق أعماقه ، لم يفكر أبداً بإمكان الاعتماد على أي سلطة سوى سلطة العقل .

دفعت ايديولوجية الثورة الفرنسية الثورة إلى علمنة شاملة للحياة العامة . أما حجة قادة الجمعية الثورية الفاصلة فكانت أن حقوق الإنسان لا تنسجم مع الحياة الدينية أو الرهبنة . فجميع النظم المتبعة هي ، كما أعلن بارناف ، من صنع المجتمع ، ولهذا فإن المجتمع يستطيع أن يزيلها عندمأ تصبح غيرمفيدة ، جردّت الثورة ، تبعاً لهذا المنطق ، الكنيسة من أملاكها ، ومنعت الرهبنة ، ووضعت يدها على الأديرة ، وأنشأت كنيسة قومية خارج روما، وفرضت قسم الولاء لدستور الكنيسة تلك ، ونفت الذين امتنعوا عن ذلك . ولكن ، ما لبثت الثورة أن أخذت باضطهاد الكنيسة الدستورية ، وامتنعت عن تمويل أو الاعتراف بأي كنيسة . جعلت هذه الظاهرة ماتيه ، مؤرخ الثورة ، يلاحظ بأن مبادىء ١٧٨٩كانت جسما مذهبيا مكتفيا بذاته ، يجد قيمته في البرهان العقلي . وليس أبدا في الوحي : ويعتبر الانسانية إلهه الخاص .

كتب توكفيل عن هذه النأحية في الثورة الفرنسية ، فقال بأن الإلحاد المتعصب كان أساساً لها ، وأن أي تجاهل لهذا الاتجاه يعني تجاهل الخاصة الأساسية التي تميزها . فقد رأى أن جميع الخطب والمنشورات والمقالات التي كانت تظهر آنذاك ، تتميز بظاهرتين أساسيتين هما : أولاً، بغض المثقفين



والمفكرين للإرهاب الثوري ؛ وثانياً، انجذابهم إلى الثورة انجذاباً قوياً بسبب موقفها ضد الدين ، بالرغم من نفورهم من إرهابها .

***

هذا من جهة الايديولوجية الليبرالية ، أما من جهة الايديولوجية النازية، فقد رأت أن الله لم يعبر عن ذاته في المسيح ، بل في أدولف هتلر، وأن أفكار الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية يجب أن تسحق سحقاً كدين سلبي، من طرف الشعوب التي تتبع المبادىء العرقية الآرية .

أرادت النازية والفاشية جعل الدين خادماً يأتمر بأمر الايديولوجية الانقلابية . ففي كل منهما حملت الايديولوجية مطلقاً جديداً ، يسود كل شيء ويجعل كل شيء يقف موقفاً ثانوياً بالنسبة إليه . يتضح ذلك كل الوضوح في كتابات الحركتين وفي النازية على الأخص ؛ فإن كان فادر ولي قد اهتما بعرض النظريات العرقية والاقتصادية في الحركة النازية ، فإن روزنبرغ كان يعبّر عن مشاغل الحركة الأولى ضد المسيحية . فرض الانقلاب النازي توجيهاً صارماً على برامج التربية في تحقيق القصد الرئيسي ، وهو إزالة الدين ، لأن النازية كانت تعني ديانة جرمانية جديدة محضة ؛ لهذا ، راحت من جهة أخرى، تحاول إحياء ما وجدته من وثنية الجرمان الأولين ، فأنشأت فيما انشأته حركة الإيمان الالماني، وهي حركة وثنية تحاول إحياء الوثنية القديمة .

لقد وُقعت معاهدة بين الكنيسة والحكومة النازية عام ١٩٣٣ ، بيد انه كان من المستحيل الارتباط بها ، لأن البلاد ، أي بلاد، لا تتسع لايمانين مطلقين . لهذا ، لم يكن من السهل على تلك المعاهدة أن تسدل ستاراً على الحرب الناشبة بين الجهتين ، بالرغم من المحاولات العديدة التي كان يبذلها

الطرفان لإبقائها خفية في هذه الحرب ، كانت النازية تحاول ان تقضي على معنويات الكنيسة ، وتستغل كل مناسبة في تمريغ كرامتها بالتراب . فقد كانت تحاول ان تجعل من رجالاتها مجرمين وتبتعد عن اضطهادهم في أوضاع أو بتهم تضفي عليهم شيئاً من صفة الشهيد ، لأنها كانت تريد التدليل على انحلال الكنيسة الروحي والخلقي . هذا الاسلوب المنظم ضمن للنازية نصراً سريعاً ؛ فلم يأت عام ١٩٣٧ إلا وقد ربحت معركتها ضد الكنيسة ، ولا عجب في ذلك إذ يصعب أو بالاحرى يستحيل على ايمان قديم حقق ذاته ان يغالب ايماناً جديداً في طوره الأول الديناميكي .

كتب كارل بارس بأن النازية اتخذت في بادىء الأمر في ذهن المراقبين ، وفي طليعتهم الكنيسة ، مظهر تجربة سياسية جديدة على طراز ما سبقها من تجارب ؛ لهذا كان على الكنيسة أن تعطي التجربة الوقت الكافي للتعبير عن ذاتها ؛ ولكن ما لبث الأمر ان انكشف وتبين أن النازية هي بعيدة جداً عن هذا النوع من التجارب ، وليست ، في الواقع ، سوى نظام ديني للخلاص . فاستنتج بارس لذلك بأنه يستحيل ادراكها كتجربة سياسية ، إن لم يرافق ذلك إدراك آخر لهأ في صفتها الدينية كنظام جديد .

كان الجيل الالماني الجديد ينشأ ، نتيجة الدعاية النازية ، على الاعتقاد بأولوية الأمة ، وبأن الدولة هي أهم وأكبر قيمة من أي دين ، وان الولاء للأمة والدولة هو أهم شيء ، ويتقدم على أي ولاء ديني آخر . كان هتلر حذراً جداً في مناهضته ومقاومته للدين ، بشكل علني ، ولكنه أعطى مفكري الحزب الحرية في التعبير عن مناهضتهم ومقاومتهم . رسم روزنبرغ ، فيلسوف النازية صورة واضحة عن موقف النظام الجديد من الدين ، عندما أعلن بأنه عندما يضع الاشتراكي القومي قميصه الحزبي ويصبح جندياً من جنود هتلر،

يمسي دينه إيمانه بزعيمه . فالاشتراكيون القوميون يجب الا يسمحوا للتاريخ الالماني والعظمة التوتنية بأن يخضعا لما يُسمى بالدين . أما كنوث فقد كتب بأن المسيحية هي " من البقايا البائدة لثقافة منحلة عفى عليها الزمان ، ولهذا، أصبحت عثرة أساسية ضد تطور الألفية الجديدة التي تبشر النازية بها ، عثرة تجب إزالتها واشادة ، بدلاً منها ، إيمان لا يعرف الله ، بل يجد جوهره في الدولة. على المسيحية ، كأول عقيدة عالمية ، أن تعتبر مسؤولة عن ظهور الشيوعية ، لأن مهمتها كانت تحقيق المساواة بين جميع الكائنات الإنسانية ، بدون أي اعتبار للجنس أو الدم . ولكن عندما نبني الحياة الإلمانية ككل ، من جديد ، وعندما نطور السياسة والإقتصاد والثقافة على أسس جديدة ، يصبح من المستحيل على الحياة الدينية في المانيا أن تخضع للتوراة اليهودية " .

أما بارجمان فقد حاول في مبادئه ، الخمسة والعشرين المشهورة ، أن ينشىء ديناً نازياً جديداً في المدارس .

كانت هذه الأقوال التي يصرح بها القادة النازيون عديدة ، وتتركز كلها على زرع البغضاء للدين ، والعمل في سبيل تحرير العقول منه ، والدعوة إلى الدين الجديد . ان هتلر ، وان لم يعلن جملة علنية في خطبه ضد الدين ، كان، في الواقع ، المصدر الأول لهذا الخصام . فمن أقواله مثلاً ، أن المسيحية كانت أشد ضربة نزلت بالإنسانية فى تاريخها ! .

لقد كان يودد، في أمكنة عديدة ، بأن الايديولوجية النازية هي دين جديد ، ومن ثم يقارن بينها وبين الدين ، كي يكشف عن وجه الشبه بينهما ، كما انه جعل من المانيا الإله الجديد ، فكان يردد دائماً " إننا لا نريد أي إله سوى المانيا " .

يستنتج توافور روبر في مقدمة كتابه " أحاديث هتلو السرية " ان الهدف الأول الرئيسي لهتلر كان انشاء دين عرقي جديد ، يبرز كقاعدة لامبراطورية المانية الفية . أما بولوك فيصف موقف هتلر من الدين بقوله إن المسيحية كانت ، في نظرهتلر، ديناً لا يصح إلا للعبيد ، وبأنه كان يزدري اخلاقيتها وكل حديث عن حياة أخرى . فالموت كان النهاية التامة ، وأي خلود يستطيع الانسان تحقيقه ينشأ في الجنس والتاريخ .

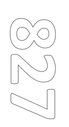
لم تبلغ الفاشية درجة النازية الانقلابية ، فكان صراعها مع الدين أقل حدة وشدة ، ولكنه كان ظاهراً فيها . عبّر موسوليني عن تلك الظاهرة خيرتعبير، عندما وصف الدولة الفاشية بأنها قوة روحية ، تأخذ على عاتقها جميع أشكال حياة الفرد الروحية والفكرية ، وبأنها روح الروح ، وبأنها لا تخلق القوانين والنظم فقط ، بل هي تربي وتنمي الحياة الروحية ، وتريد أن تصنع من جديد ، ليس فقط أشكال الحياة الانسانية ، بل مضمونها ، الإنسان ، كان موسوليني قد أعلن عام ١٩١٤ دين الفوضوية المقدس ، وجاهر بأنه عدو كل شكل من أشكال المسيحية والدين .

كان هذا الطابع في النازية والفاشية غامضاً ، والسبب يرجع إلى تناقضهما الايديولوجي المنسق مع الماركسية . نقضهما لتحديد الشيوعية للدين، كأفيون الشعب ، خدع الكثيرين ، وجعل عدداً كبيراً من قادة الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية يقف إلى جانبهما ، لأنهم رأوا فيهما معنى جديداً للدين . ولكن ، كما يلاحظ فريدريك وبرزيزنسكي ، كان الأمر على عكس ذلك تماماً . فقد اتبعتا، في بادىء الأمر، سياسة بعيدة كل البعد عن إلحادية الحركة الشيوعية ، وما لبث الواقع ان اتضح ، فبيّن بأنهما تناديان بإخضاع الدين في الفاشية ، وباستبداله بدين آخر في النازية . لقد قبلتا بالدين وبقاء

الكنائس ، ولكن كأداة في خدمة مقاصدهما العقائدية الجديدة ؛ لهذا، نرى الصراع يذّر قرنه رأساً بينهما وبين الدين ، عندما يحاول الأخير التمسك بأي شيء يتنافى مع المذهب الجديد ؛ فخصام الفاشية مع الكنيسة ، حول تعليم وتربية النشء مثال واضح . أما النازية فكانت قد اعتقلت حتى عام ١٩٣٩، خمسة آلاف وسبعمائة كاهن ، وكان لايزال نصفهم آنذاك في المعتقلات .

قد تفرض الاعتبارات الاستراتيجية السياسية على الحركات الانقلابية، كما فرضت على الفاشية والنازية والى حد ما على الشيوعية ، أن تحقق بعض التسويات مع الأديان السائدة ، ولكن هذا التكتيك لا يمكن له أن ينسجم طويلاً مع قاعدتها الاساسية المنافية للدين . فشمول هذه الانقلابات لا معدى له من الخصام مع الدين ، وهو الذي يزعم لنفسه الشمول ذاته . فليس هناك من تسوية ممكنة بين الاثنين ، وكل تسوية تحدث لا تخرج عن كونها هدنة مؤقتة في طريق المعركة النهائية ، التي يجب ان تنتهي بالنصر التام لأحدهما . فالايديولوجية الانقلابية تمثل ديناً جديداً ينافس الأديان السابقة في تملك نفوس الناس ، ولهذا فإن حياتها ذاتها ترتبط بالنصر النهائي الذي تستطيع ان تسجله ضد الأديان .

أما الماركسية فقد رأت أن الإيمان بالله يعبر عن ضعف الإنسان ، وعما يحيط به من فقر وعبودية ، وأن الإنسان القوي لا يحتاج إلى الله . فالدين أفيون الشعب ، ومن الضرورة تمزيق الشعور الديني ، لأن تحرير العمال، ومن ثم الانسانية كلها، يفرض إزالة الشعور ذاك . يمثل الدين تعزية تلهي الإنسان عن الاهتمام بهذا العالم ، فكان من الضروري تحرير البروليتاريا منه لأنه يخدر أعصابها ويشل ارادتها الصراعية . الخطوة الأولى في بناء هذه الإرادة هو التحرير . فالمذاهب الدينية برهان يوضح استعباد القوى اللاعقلانية



للإنسان ، والانسان لا يظفر بإنسانيته وحريته ، بدون التحرر من هذه المذاهب، لأن التحرر منها يعني أنه أصبح حراً من القوى اللاعقلانية التي تسوده من الخارج . لهذا ، لم يكن غريباً ان نرى دستور الحزب الشيوعي ، ودستور الشيوعية الدولية ، يفرضان على كل عضو في الحركة الشيوعية ان يكون ملحداً ، وأن يقوم بدعاية ضد الدين . يطرد الحزب من عضويته كل فرد يمارس شعائر الدين وكذلك تنهي الدولة خدمات كل موظف يتجه هذا الاتجاه . كانت الحرب ضد الدين في طليعة مشاغل الثورة الشيوعية ، والدعاية ضده كانت مبدأ فرضته الثورة على الفلاسفة والمفكرين والأدباء والفنانين . رأى بارديايف بحق أن هذه الحرب كانت دائماً جزءاً من مشاريع السنوات الخمس ، لم تكن اقتصادية فقط ، بل روحية أولاً .

كانت نقطة الانطلاق في الماركسية نقض الدين ورفض الآلهة ؛ فالالحاد يشكل لحمتها ، ويتمتع بمكان الصدارة فيها ، ويطالعنا في كل صفحة من صفحاتها . كان ماركس يرقب ، في الواقع ، زوال الدين زوالاً تلقائياً ، بعد إلغاء الأوضاع الاجتماعية اللاإنسانية التي تكمن وراءه .

شرح فيورباخ ، في كتابه " جوهر المسيحية " ، ان الله هو بمثابة انعكاس فقط للآمال والميول الإنسانية . فالدين لا يدور حول علاقة الانسان بالله ، بل حول علاقة الإنسان بالانسان ، والإنسان ذاته هو أعلى وأسمى الكائنات .

من فيورباخ ، تعلم ماركس بأن الله ليس الذي يخلق الانسان ، ولكن الانسان هو الذي يخلق الله ، واكتشاف هذه الحقيقة كان لها أثر هزّ اعماقه وأسكره روحياً . فإن كان الله من صنع الإنسان ، فليس هناك شيء ، أي

شيء، يمكن ان يقف في طريق الانسان ويعترضها . ولكن ماركس تنبه تدريجيا إلى أن فيورباخ لم يع تماما المضمون الثوري أو الخاصة الانقلابية التي ينطوي عليها، أو يذخر بها اكتشافه . هذا ما حاول ان ينميه ويعلنه ، فنراه يكتب بأن الإنسان هو الذي يصنع الدين ، والدين لا يصنع الإنسان ،. الدين هو، في الواقع ، وعي ذاتي للانسان الذي إما انه لم يجد ذاته بعد ، واما انه خسر ذاتة ثانية ، بعد أن كان قد وجدها . ولكن الإنسان ليس كائنا مجرداً خارج العالم ، بل هو عالم الناس ، الدولة ، المجتمع . وهذا المجتمع ، وهذه الدولة ينتجان وعياً ذاتيا فاسداً ، لأنهما يشكلان عالماً فاسداً . الدين هو أنين مخلوق مظلوم ، ومشاعر عالم دون قلب ، كما انه روح أوضاع غير روحية . الشعب لا يستطيع أن يكون سعيداً حقاً إن لم يُحرر من أكذوبة السعادة بإلغاء الدين . المطالبة بأن يتحرر الفرد من الخرافات حول وضعه ، يعني المطالبة بأن نترك وضعاً يحتاج إلى خرافات .

كان الانقلابيون الروس كلهم في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وليس الشيوعيين فقط ، ملحدين بالدين ، والحادهم كان من نوع الايمان الجديد، لأنه كان ينشأ من نظرة جديدة إلى الإنسان . فعداؤهم الرزين الصادق لأشكال الشر والعنف والاستبداد التي تتحكم بالناس وتبلور عدائهم في مفهوم إنساني جديد ، قادهم إلى الإلحاد ، فاصبحوا ملحدين ، لأنهم لم يقدروا أن يقبلوا إلهاً فعل هكذا شر اً و رضي بعالم مليء بالألم . فكّرمرسيون في السابق بأن الله الذي خلق عالماً من هذا النوع هو إله شرير، ولكن الانقلابيين الروس أنكروا أن يكون هناك أي إله . وجد بارديايف ان هذا الإلحاد كان صفة عامة ميّزت الانقلابيين الروس ، ونقطة الانطلاق التي ارتكزت عليها الحركات الانقلابية الروسية ، من عدمية وفوضوية وليبرالية واشتراكية وشيوعية . فقد بلغ درجة

جعلت بغضاء هذه الحركات الأولى تتركزعلى الدين والله ، وكانت حماستها في نقض الدين نوعاً من الحماسة الدينية الجديدة .

صورة المضمون الديني

في الايديولوجية الانقلابية

رجعنا في الفصول السابقة ، أكثر من مرة ، إلى الطبيعة الدينية في الايديولوجية الانقلابية ، غيبية كانت أو علمانية ، ورأينا أن الإيديولوجيات العلمانية الحديثة تسمى بالأديان . بقي علينا هنا أن نحدد تلك الطبيعة الدينية التي تلازم الايديولوجية كخاصية أساسية لها .

إن الايديولوجيات الحديثة ، على الرغم من نقضها للدين ومقاومتها له ، هي ، في الواقع ، أديان جديدة . قد يثير قولنا ولا شك ، في الكثيرين ، عواطف تتنافر مع التدقيق الموضوعي في ظاهرة الثورات والانقلابات . ولكن استخدام هذه الكلمة أمر مفروض علبنا ، لأننا لا نجد كلمة أخرى تفي بالغرض ذاته . لهذا ، درجت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الحديثة على الرجوع إلى تلك العبارة في تحديد الصفات والخصائص المشتركة بين الأديان التقليدية وبين هذه الايديولوجيات . فأي مفكر يستطيع أن بعطي كلمة جديدة موفقة تعيّن الخصائص والصفات ذاتها يكون قد قدّم ولا شك ، حدمة للفكر الاجتماعي السياسي . ولكن طالما أن هذه الكلمة غير ، وطالما أن الأمر الأساسي يبرر في المظاهر النفسية الأخلاقية الاجتماعية التي ترجع إليها وليس في الكلمة ذاتها ، لا نرى بأساً من استخدام كلمة دين .

ولكن ، في هذا المفهوم الفلسفي السيكولوجي الذي نستعمل فيه هذه الكلمة ، يجب ألا يغرب عن الذهن أنها لا تمت بأي صلة إلى عبادة إلهية تقليدية كالمسيحية أو الإسلام ، وأنها بالأخص لا تنطوي على أي عنصر من عناصر الإيمان بقوة روحية غيبية تتجاوز الطبيعة . القصد من الرجوع إلى هذه الكلمة هو التعبير عن المضمون الديني الذي تنطوي عليه الايديولوجيات ، وهو تحريض المؤمن على الإيمان بمطلق جديد ، ودعوته إلى الكفاح العسير ، وبذل الجهد المتواصل في سبيل دنيا جديدة . يولد الروح الديني هذه العواطف الأساسية من ولاء وتفان وتضحية ، ويحاول ، بإثارتها ، أن يزيل من حياة الإنسان التناقض بين المثال والواقع .

القول بأن الايديولوجيات والانقلابات الحديثة هي أديان جديدة أو بأنها ذات طبيعة دينية لا صلة له البتة أيضاً ببعض النظريات ، التي يقول بها مفكرون وفلاسفة مختلفون ، من أمثال هوايتهد وفابر ، والتي تعتبرها امتداد للمسيحية أو بالأحرى لقيمها . إن هذا مفهوم خاطىء تعبر عنه عادة مدارس محافظة . لا شك في أن الايديولوجيات والانقلابات تنطوي على بعض العناصر التي تماثل عناصرمسيحية ، ولكن هذا لا يعني أنها امتداداً لها وإن كان طفيفاً ، أو أن المسيحية تسودها على الرغم منها. فهذا التشابه الجزئي موجود بين جميع المواقفا العقائدية ، وان نحن تابعنا المنطق ذاته لوجدنا أن لا جديد فكري أو عقائدي تحت الشمس . ولكن هذا خطأ فادح ، لأن ما يُعطي المذهب أو الايديولوجية إصالتها ليس العناصر التي تتركب منها عنصراً عنصراً ، بل الشخصية العامة التي تنتظم فيها.

تختلف الأديان في معناها وفي وسائلها وفي نظمها وفي طقوسها : ولهذا ، فعندما نحددها ، يجب أن نستخدم منهجاً يقارن بينها ويحاول الكشف عن العنصر الواحد المشترك فيها .

لقد قيل إن الدين هو مجموعة العقائد والمشاعر التي تحدد علاقة الإنسان بكائن أو كائنات عليا . انه تحديد قاصر، لأن هناك أدياناً كالبوذية أو الكونفشية ، لا ينطبق عليها . ولكن دعاة الدين التقليدي، وان كانوا يعطون عادة تحديداً للدين ، يمتد إلى كل مظهر ديني ممكن ، فإن مفهومهم يبقى دائماً مركزاً على الديانة الموحدة ، ويعتبر الأشكال اللاوحدانية إما انحرافاً عن الدين الحقيقي ، واما مظاهر قدّمت لظهور ذاك الدين . ثم نراهم ينتهون بالقول بأن الإيمان بالدين ، في تقليد الغرب ، هو خاصة في طبيعة الإنسان . الدين لا يرتبط بالإيمان بقصد كوني عام ، بإله واحد وبنظام أخلاقي يسود العالم . فهذه عناصرتميز الأديان الموحّدة .

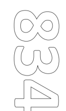
تشتق كلمة دين من كلمة Reliagre ، وهي تعني، في الأصل ، رابطة . فأي رابطة تربط الإنسان بحقيقة تتجاوزه ، تعني شكلاً دينياً . تابع فيورباخ هذا المنطق ، إلى درجة رأى فيها ، أن العلاقات المتبادلة بين الناس من جنسية ، وصداقة ، وعطف ، وحب ، وتضحية إلخ . . ستتحول إلى دين جديد ، يحل محل الدين السابق ؛ لهذا ، نراه يعتبر أن الملحد هو فقط ذلك الشخص الذي لا يرى أي قيمة ، أو يحمل أي شعور إيجابي للصفات التي ترافق الكائن الإلهي كالمحبة ، والحكمة والعدالة .

رأى فيورباخ أن الكائن الإلهي هو أي كائن ينظرإليه الإنسان كالكائن الأعلى ، فلا يرى كائنا آخر يعلوه . فالله هو طبيعة الإنسان ، وقد تحولت إلى

حقيقة مطلقة ، حقيقة الإنسان، أما مفهوم الله أو الدين فيختلف باختلاف الأوضاع التي يدرك بها الإنسان طبيعته ، وبنظر إليه كالكائن الأعلى . هذه الأوضاع هي إذن الحقيقة الأولى بالنسبة إليه ، تمثل الوجود الأعلى أو هي الوجود ذاته . وهكذا، لا تعود خصائص الله سوى خصائص الإنسان في أوضاع إنسانية خاصة . هنا ، نرى تحديدا أكثر دقة من التحديد الأول ، لأنه أكثرشمولاً.

امتدت كلمة الدين إلى أشياء عديدة في تاريخ الإنسان ، وكانت تعيّن أموراً مختلفة باختلاف المجتمعات ، ولكنها في معظم الأوضاع ، كانت ذات معنى روحي غيبي ، أي أنها كانت ترى أن نظام الطبيعة ، الذي يشكل تجارب هذا العالم ، هو جزء من الكون ككل ، يجد معناها بالنسبة لعالم غير منظور . الدين في هذا المعنى هو الإيمان بوجو نظام غير منظور يفسر العالم ويحل ألغازه ، وفي بعض الأديان ، وخصوصاً الموحدة منها ، لا يفسرفقط ، بل ينطوي على الثواب والعقاب لأبناء العالم المنظور . تختلف الأديان اختلافاً كبيراً بالعناصر أو الصور التي يتركب منها ذاك النظام غير المنظرر . ولهذا، تستحيل المقارنة بينها من حيث المضمون . ولكن ، من حيث الشكل الذي يتخذ، فإن الأمر يصبح سهلاً ، إذ يمكن القول بأن الأديان ، ، مهما اختلفت في محتوياتها ومضامينها ، فإنها تقدم شكلاً عقائدياً تصاعدياً يتجاوز الفرد .

لا يحدد هذا التعريف أي نوع من القوى غير المنظررة التي تكوّن حقيقة الدين العليا، لأن الشرط الأول الذي يجب أن يتحقق فيها هو أن تكون قوى غير منظورة ؛ يعني أن التحديد يشمل ليس فقط أدياناً تقليدية كالمسيحية أو الإسلام بل أدياناً زمانية علمانية كالشيوعية أو النازية ، لأنها تؤمن ، هي الأخرى، بأن هناك قوى غير منظورة تسود حركة التاريخ والمجتمع . لهذا نرى



بعض المفكرين والفلاسفة ، كديوي مثلاً ، يكتب بأن أي عمل أو حركة نتابعها في خدمة بعض المقاصد العليا ، ضد صعوبات وعثرات تعترضنا ، وضد مخاطر تهددنا، بسبب إيمان يثيرنا ، تكون كلها ذات طابع ديني . شرح كونت أيضاً، وهو فيلسوف إلحادي آخر ، بأن هناك ديناً عندما يجد الفرد نفسه ، وجدانياً وخارجياً، متجهاً بجميع أفكاره ومشاعره نحو قدرة عليا تحدد أعماله .

يتابع هيجل المنطق ذاته فيجد أن أساس الدين وعي ، من قبل الفرد، بأن هناك قوة عليا يشعر ، بالنسبة إليها ، أنه كائن ضعيف ؛ فالدين يبدأ بوعي أن هناك شيئاً أعلى من الإنسان ، قوة إيمانية تنظف باطنه ، وسيستاماً من الحقائق العامة التي يمكنها أن تحول شخصية الفرد ، عندما يتمسك بها بصدق، ويتجاوب معها بحماسة واخلاص .

أما هوايتهد فيرى أن الدين ، من ناحية عامة ، هو نظام من الحقائق العامة التي تنتج تحويلاً في المزاج النفسي عندما يصدق الإيمان بها .

قد يكون هناك هناك شيء من الحقيقة في قول مفكرين وفلاسفة ، كشوبنهاور وبركهاردت وباريتو وكثيرين غيرهم ، بأن الموقف الديني يعبر عن حاجة خالدة ، لا يمكن هدمها ، في الطبيعة الإنسانية ذاتها ، ولكن مما لا شك فيه أن طبيعة تركيب الوضع الانساني تولّد في الإنسان حاجة دينية إلى إطار عقائدي عام يرجع إليه ، ويرسّخ فيه قواعد إرشاده ومقاييس سلوكه ، ويركز عليه حماسته ومشاعره . ولكن الوضع الإنساني لا يعلن لنا أي إطار خاص يعبّر عن هذه الحاجة ؛ إلا انه عبر عنها في أشكال مختلفة ، فقدم عبادته للأشجار، والحيوانات ، والحجارة ، وظاهرات طبيعية ، وآلهة وأرواح ، وقادة وأجداد، للقبيلة أو العائلة ، الأمة أو الجنس ، الطبقة أو الحزب إلخ ... ولكنه

ان لم يعلن عن ذلك ، فقد أشار بصراحة إلى أن أشكال هذه العبادة كانت تمثل دائماً قوى ، يرى فيها الإنسان القوى النهائية التي تسود وضعه الإنساني . ان الدين ليس هذا أو ذاك النوع من القوى ، بل خضوع إلى قوى أرفع من ذاتنا نشعر اننا في قبضتها . فسر يونج مبدأ اللاوعي كمبدأ ديني ، وذلك لأنه ليس جزءا من العقل الفردي بل قوة لاتطالها ارادتنا وتتغلغل إلى داخل كياننا . يؤكد يونج ، في مكان آخر ، أن الإنسان ، دائماً، وفي كل زمان ، خلق ، بشكل عفوي ، اشكالاً روحية للتعبير عن ذاته ووضعه ؛ كانت النفسية الانسانية تنشأ ، منذ دبيبها الأول ، في جو مشبع بالأفكار والمشاعر الدينية ، وكل من لا يرى هذا الواقع يكون أعمى البصيرة ، وكل من يحاول أن يتجاهله أو أن يهمل أمره يكون قد خسر حسه .

من هنا يتضح ان التحديد الذي ينطبق على الدين ، كظاهرة انسانية عامة ، يرى في الدين أي نظام فكري عقائدي يُعطي الفرد أو المجتمع إطاراً عاماً يرشده ويوجهه ، ويترجم له الوضع الانساني، ويعطيه قصداً عاماً يولد حماسته ، ويركز عليه مشاعره وولاءه .

يتفق هذا المفهوم مع التحديد الذي تعطيه بعض القواميس و الدوائر الفلسفية للدين فتعرّفه بأنه الاعتراف من قبل الانسان بقوة عليا غيرمنظورة تسود قدره ، ويدين لها بالطاعة والعبادة والاجلال . نجد هنا :

أولاً ، ان هناك قوة فوق الانسان تتجاوزه وتسود قدره .

ثانياً ، يعترف الانسان بذلك .

ثالثا، تفرض تلك القوة او تولد الطاعة والإجلال والعبادة ، لأنها تسود قدر الإنسان .

رابعاً ، أن ما يعطيه الإنسان لهذه القوة من عبادة وطاعة وإجلال لا يرتكز في صفاتها الأخلاقية ، بل في سيادتها لقدر الانسان وتسلطها عليه .

خامساً ، أن ما يميزهذه القوة من تسلط وقدرة يجعل الإنسان ، ضمناً أو صراحه عاجزاً أمامها، ينال ما يناله من قوة بالعمل معها والاستسلام لها .

سادساً ، اعتراف الانسان بهذه القوة يعني، ضمناً على الاقل ، ان الانسان يحتاج إلى الاستسلام لقوة من هذا النوع ، لانه يحتاج الى تجاوز عزلته وحدوده .

جميع الخصائص تلك تنطبق على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، و تتحقق فيها، على الرغم من علمانيتها وحربها ضد الأديان التقليدية .

الدين هو الاستسلام لقوة عليا من ذاك النوع ، لا فرق إن كانت تدعى الله أو الوعي ، أو الحقوق الطبيعية ، أو المادية التاريخية الخ ... لهذا ، فإن التعريف الضيق المحدود الذي يحدد الدين بفكرة اله وعقاب وثواب وروح وآخرة، لا يستثني فقط كثيراً من الاديان التي درج الفكر والناس على تسميتها كذلك ، بل كثيرا من الحركات السياسية الانقلابية ، كالتي عاناها الدور الحضاري الحديث ، وهي لا تختلف أبداً عن الدين كظاهرة انسانية وعقائدية .

يمتد هذا التعريف إلى كل نظام ايديولوجي عام . نبّه ويليام جايمس إلى ضرورة هذا النوع من التحديد ، منذ مدة طويلة ، فكتب بأننا يجب أن نحدد

المعنى الإلهي بشكل واسع ينطوي على كل ما يشبه الإله ، حسياً كان أم لا . لهذا، نراه يحدد الدين بأنه كل موقف مهما كان شكله ، يتخذه الفرد نحو ما يعتبره الحقيقة الأولية . وفي مكان آخر، نراه يقول بأنه أي تجاوب كلي مع الحياة . هذا المنطق يجد مكاناً له في التعريف الذى يعطيه تيليك للدين ، ويرى فيه أن الدين هو أن نشعربقبضة قوة أكبر منا، تحولنا وتحقق شفاءنا . هذا الاستسلام للقوة هو الإيمان الديني . لذلك ، رأى تيليك ، في مكان آخر ، أن روح المجتمع الحديث هو روح ديني ، وفي جميع كتاباته ، كان يهتم بقيم ومشاكل ما أسماه العلمانية الدينية . وهكذا أيضاً حدد جوته الدين مرة بأنه تحقيق فعّال لبعض القيم فى حياة الناس .

في هذا المعنى الذي ينطبق على المعنى الميتافيزيقي التقليدي والمعنى العلماني الحديث للدين ، يمكن القول بأن " الدين " كان ولا يزال المصدر الأساسي للمثل والقيم التي تضيف إلى الحياة قصداً عاماً يبررها . فبدون أحد الأشكال المختلفة التي يتخذها، يقع الناس فريسة أعمال يومية تافهة وضحية آنية خالية من المعنى .

ففي المواقف الايديولوجية الانقلابية ، يتمود الإنسان ضد الشر والانقسام والفراغ في وضعه الإنساني ، ويرى أن ما يحتاجه هو مبدأ عام يفسر بؤسه وسعادته . لهذا ، فهو يتشوق عادة دون أن يعي، إلى فلسفة أخلاقية ودين جديد ؛ وهو ان يعلن جحوده وكفره بالآلهة السائدة ، فلأنه يريد إحداث آلهة جديدة .

يجعل نيبهور من الدين شعوراً بالمطلق . فعندما ننظر إلى أوضاع التاريخ النسبية ، لا نجد هناك من عمل أو مظهر انساني ، لا يمكن تبريره أو

تفسيره ، تبعاً لبعض المقاصد المعينة ، ولكن الرجوع إلى المطلق يلغي هذه الأوضاع النسبية . هذا ما دفع نيبهور إلى التنبيه بأن الحلم الشيوعي ببناء مجتمع تسوده المساواة التامة ، وان كان حلماً دنيوياً ، فهو، في الواقع ، حلم ديني من حيث جوهره . يحتاج بناء مجتمع جديد إلى شجاعة وتضحيات كبيرة ، وعندما ينظر إليه المرء بالنسبة إلى الوضع السائد فقط يظهر وكأنه بدون أمل. يحتاج الفرد إلى حماسة دينية ، أي إلى حماسة المطلق ، كي يتمكن من القيام بعمل من هذا النوع . ان إيمان الانقلابي الحديث ، بأنه يملك فلسفة حياة مطلقة الكلمة والأحكام ، كأداة صحيحة في إجراء التحول الاجتماعي، يقع إذن في نطاق المعتقدات الدينية . أن ثقته في حتمية الثورة ، أو صدق الفلسفة التي يبشر بها ، قد تنطوي على سهم كبير من الحقيقة والواقع ، ولكنه قد لا يكون ثابتاً وأكيداً كما يتصور، وهو يستحيل في الواقع أن يبرر إيمانه .

حدّد ماكتجارت الدين بأنه شعور ينشأ من الاعتقاد بتجانس عام بيننا وبين الكون بشكل عام . في هذا المعنى ، تكون كل ايديولوجية علمانية انقلابية ديناً ، لأنها تحاول أن تحقق ذاك الشرط .

أما فرايزر فإنه يعرّف الدين بأنه استرضاء قوى تعلو على الإنسان ، ويؤمن الإنسان بأنها توجه وتسود مجرى الطبيعة والحياة الانسانية . هذا أيضاً ينطبق على الايديولوجية العلمانية التي تقتصر على التاريخ والمجتمع .

الفرد الديني هو ذلك الفرد الذي تحرر من الأهواء الأنانية ، وأخذ يشغل ذاته بأفكار ونوازع يتمسك بها لقيمتها العليا التي تتجاوز فرديته . المهم هو قوة هذا الشيء الذي يتجاوز الفرد ، وعمق الإيمان بقوة معناه ، بدون أي أهمية لعلاقة تربطه بكائن إلهي أو بحياة أخرى . فالفرد الديني لا يشك في

معنى وفعالية القيم والمبادىء والمقاصد التي يترجم بها وضعه الإنساني ، ولا يرى أنها تحتاج إلى أساس عقلاني أو موضوعي ، لأنها توجد بالضرورة والواقعية ذاتهما اللتين تلازمان وجوده .

الدين موقف نفسي عقلي معين أمام الكون ، يجعل الإنسان يترجم الكون ويكشف عنه عن طريق مفهوم عام مطلق . فقد يكون ، في تعريف شلاير ماخر، موقف اعتماد تام على الكون ، أو في تعريف رودولف أوتو ، اعتماداً ، ولكنه من نوع آخر يتجاوز الكون ويعتمد على الله نفسه . ولكن ، في كلا الحالين ، يعني خروج الفرد من ذاته ، في حقيقة تعلوه وتسوده .

وجد دركهايم انه ، أي الدين ، تأليه للوجدان الاجتماعي ؛ ومفكرون كويلسون رأوا أنه من الممكن تسمية الوجودية بالدين ، لأنها طريقة في الفكر تفرض ، مثل الدين ، انضواء الإنسان في الكون وليس فقط مراقبته من الخارج .

أراد هكسلي أن يقول ، في كتابه القيم " دين دون وحي " ، بأنه من الممكن لدين قد بلغ درجة متكاملة أن يوجد دون أي إيمان بالوحي أو بإله شخصي . فالدين هو نممل حياتي ، طريقة في الحياة تُستوحى، بشكل ضروري، من تمسك الإنسان ببعض الأشياء التي ينظر إليها نظرة إجلال ، ومن شعوره وايمانه بأنها مقدسة . أما هذه الأشياء ، فتدور أولاً حول القدر الإنساني والقوى التي يتصل بها .

هناك ولا شك حقيقة خارجية ، أو موضوع خارجي للدين ، كما ان هناك موضوعاً خارجياً للعلم . ولكن ان يكون هذا الموضوع كائناً إلهياً بالنسبة لمعظم الأديان فهو، من ناحية فلسفية ، لا يعني شيئاً ، وأمرعرضي فقط .

من هذا العرض الموجز لبعض الآراء والتعاريف في تحديد الدين ، ينكشف لنا ما نعنيه ، عندما نرجع إلى طبيعة الايديولوجية الدينية أو عندما نتكلم عن الأديان العلمانية الحديثة . فهي تعاريف تنطبق عليها بوضوح تام . لهذا، ليس من الغريب أن يصف راسل العصر الحديث بعصر الحروب الدينية الجديدة ، ولكن مع فرق بسيط . فكلمة ايديولوجية تُستعمل الآن بدلاً من الدين.

***

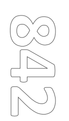
إن الطبيعة الدينية ليست مفهوماً مجرداً، يفرض تركيباً فكرياً فلسفياً معيناً ، بل هي علاقة نفسية معينة مع هذا التركيب . والدين ليس مجموعة من المدركات والمبادىء تنتظم ذاتها بطريقة معينة ، بل هو أيضاً معاناة تقود إلى تجربة دينية معينة . لهذا ، ولكي يكتمل تحليل الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية ، وجب أن نحدد التجربة الدينية كي نرى ان كانت تعيد ذاتها أيضاً في تلك الايديولوجيات التي ، ان كانت تحققها وتعتمدها وتولدها ، فلكي تحقق في تركيبيها . طبيعة الدين من ناحية مجردة أو في مقاصده ودوره. آنذاك تتضح لنا حدود الطبيعه الدينية في تكاملها .

الدين موقف يتخذه الإنسان تجاه قوى تتجاوزه ، ويعبر عن ذاته في العبادة ، والولاء والتضحية ، وتكريس الذات ، والإخلاص ، والإجلال ، والتضرع ، والمحبة ، والخوف ، والرهبة ، الخ ... تلك المشاعرتكوّن ما يمكن تسميته بالتجربة الدينية ، وفيها يحقق الدين جوهره . رأى كثيرون من أمثال ميريت ، وأوتو ، وهكسلي ، أن حس المقدس هو أهم شيء في التجربة الدينية أما عناصره فهي خصوصاً ، في رأيهم ، الرهبة ، الخوف ، الدهشة ، الاعجاب ، والإجلال .

ينبع جوهر الدين من كفاءة الإنسان على معاناة الرهبة والإجلال ؛ وموضوعات الدين ؛ مهما اعتمدت العقل والأخلاق ، ومهما جمّدت ذاتها في التقاليد والعادات ، هي في أصلها وحقيقتها تلك الأشياء والأحداث والأفكار التي أثارت شعور المقدس . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين يؤكدون أن فكرة الكائنات الروحية ليست ضرورية لأي دين ، أو يذهبون إلى أبعد من ذلك فيؤكدون ، مع هكسلي، بأن فكرة الكائنات الروحية كانت ضرورية في طور بدائي من الفكر والثقافة فقط .

يرى هذا الموقف أن ما يصنع الدين أساسياً ليس ، في الواقع ، نوع القوى التي يتركز عليها ، بل التجربة الدينية . التجربة تلك تتغير وتتبدل ، ولكن عنصرها الأساسي واحد لا يتغير ، وهو التضحية بالذات ، وتركيز الذات على المعتقد والارتباط الباطني الوجداني به . ان الاستعداد المدهش للتضحية بالذات في أفراد من ذوي الفلسفة المادية ، في الحركات الانقلابية الحديثة ، يبرز برهاناً واضحاً على لقائها في طبيعة واحدة مع الدين ، وعلى كونها تشكل ظواهر دينية . كان هؤلاء الانقلابيون يقبلون على التضحية بأنفسهم دون تردد، فيذهبون إلى السجون وإلى المقاصل والى القتل والى الشنق ، سعداء. لقد كانوا يكافحون في سبيل مستقبل جديد، ولكنهم ، لم يكن لهم أي أمل بهذا المستقبل في هذه الأرض أو في عالم آخر .

كان الانقلابيون الذين يعلنون عن أنفسهم بأنهم ماديون ، ويجدون كتبهم المقدسة بين تلك التي تتعلق بفلسفات مادية ، مستعدين للذهاب إلى المقصلة ، والتضحية برؤوسهم في سبيل داروين أو مولشوت ، في سبيل كونت أو هيجل . تتحول ماديتهم هنا إلى موقف ديني مثالي ، لأن الايديولوجية تتقدم فيها على المادة . في هذا الجو الايديولوجي الانقلابي ، كان الحرمان

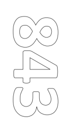


والطرد في الحركات الانقلابية الحديثة ، نصيب كل من يتجاسر على الكلام على الله أو خلود الروح . إن ولاء من هذا النوع يعطي، حسبما وصف كامو ، أي مذهب ، مهما كان مادياً ، طابعاً دينياً تعصبياً . كان الإلحاد صفة ملازمة للانقلابات الحديثة ، ولكن ذلك لم يمنع بروز أشكال التضحية النادرة فيها .

رفض الانقلابي الحديث الدين ومبدأ الله ، وبشر بالإنسان ، ولكنه كان، في تبشيره ، يعاني كل ما تنطوي عليه التجربة الدينية من حماسة ونشاط. غيّر العلم قصد الإيمان فقط ، والحركات الانقلابية الحديثة ركزته على قواعد جديدة ، ولكن الإيمان في تركيبه النفسي الوجداني لم يتغيّر. فالإنسان يتخذ دائماً مواقف عقائدية تخرج عن التجربة الموضوعية . والتجربة الدينية قد ترتبط بأشكال أو مقاصد متعددة ، من عبادة الأسلاف في الصين ، إلى عبادة المسيح أو لينين أو هتلر. ولكن التجربة الدينية هي تجربة مستقلة أساساً عن أي معتقد، ، أو قصد ، أو إيمان خاص .

يعلن علماء اللاهوت وعلماء الإنسان أن التجربة الدينية هي الجوهر الذي ينطوي عليه الدين ، ويقررون أنه ، بينما تختلف الأديان في عناصرها ، في معتقداتها وقيمها ، تبقى التجربة الدينية واحدة فيها جميعها ، وهي تحقق ذاتها بالتجاوب مع كائن أعلى أو قضية كبرى ، في شعور من الوحدة العميقة مع قوة تتجاوزنا وتسودنا .

يرجع هذا الشعور إلى إحساس الوحدة الذي تولّده الايديولوجية الانقلابية أو الدين ، إلى شموله واتساعه . تبرز الحياة الدينية في جوهرها، ليس في نوع الآلهة التي تتعبّد أمامها ، بل في نكران الذات الفردية في وحدة عامة تتجاوزها .



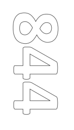
إن ما تطلبه الأديان من الفرد هو الاستسلام التام ، الطاعة والتكريس الذاتي لها . " لكي يجد الفرد نفسه ، يجب أن يخسرها " . أخذت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة مكان الدين في هذه الفروض . لهذا ، أكد البعض ، كألبورت، بأننا يجب أن نعترف ، من ناحية سيكولوجية ، أن كل ولاء أو حماسة كلية لقضية ما ، يؤثو في الفرد تأثير الشعوز الديني ، ويماثله في هذه الناحية ، وبأن من يعاني الحماسة لا يحتاج إلى دين ، لأنه اكتشف شيئاً يعادله ، عندما وصف بورك الأدوار الدينية بأنها تكون السبب الوحيد للدعوة الحماسية والتعصبية ، أجابه توكفيل آنذاك بأن كل مذهب يُحيطه أتباعه بحرارة عاطفية وحماسة شعورية يولّد النتائج ذاتها .

***

ذكّر باسكال الفرد، في دفاعه عن ضرورة الإيمان بالدين ، بأنه يقوم برهان لا يؤدي إلى أي خسارة . فإن هو آمن وكان هناك إله ، كسب كل شيء ولم يخسر شيئاً، ولكن إن هو لم يؤمن وكان هناك إله ، خسركل شيء . إذن لماذا لا يراهن على وجود الله ، طالما أن الرهان لا يكلفه شيئاً .

لا شك في ان الإيمان الديني حياة لا يمكن أن يصل إليها الفرد، عن الطريق التجاري ، أو كما يذكر جايمس ، ان ايماناً بالقداس والماء المقدسة ، نتبناه ارادياً بعد عملية حسابية آلية كهذه ، ينقصه الروح الباطني في حقيقة الايمان ؛ فإن كنا في مكان الله ، لسرّنا . على الأرجح ، أن نمنع ، بشكل خاص ، الثواب اللانهائي عن مؤمنين من هذا النوع .

ان المحاولات التي انبرى لها بعض المفكرين والفلاسفة من أمثال ديوي و هكسلي وفروم ، في بناء دين إنساني عام عن طريق فكري محض

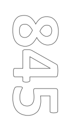


يستوحي من أديان العالم العناصر المشتركة فيها ، هي محاولات غريبة ، في الواقع ، يستحيل تحققها، لأنها لا ترتكز على تجربة باطنية وجدانية للحياة ، ولا تنبثق من مشاعر الفرد وعواطفه ، ولا تكمن وراءها أزمة حادة أو ألم يعانيه في تجربته الانسانية .

يستحيل صنع الدين تبعاً لإرادتنا ، أو بعمل عقلي محض . فالدين في شكله التقليدي ، أو في شكله العلماني الحديث ، ليس ، حسب تعبيو ويلسن ، شيئاً يمكن صنعه كما نصنع الطعام ، بوضع العناصر التي يتركب منها في المرجل ؛ الدين يعتمد ، في نشوئه أولاً وفي الدرجة الأولى ، على جو روحي فكري نفسي يفرضه ، ينتج عن تحولات تاريخية وأوضاع فردية شخصية تخرج عن إرادتنا .

يتكوّن الدين ، على طريقة هؤلاء، عن طريق العقل والمنطق . ولكن طبيعة الدين بعيدة عن هكذا طريق ، غريبة عنها . فهو يبدأ وينطلق في تجربة دينية عميقة ، يعبّر عن مشاعر وميول تثيرها معاناة انسانية وجدانية معينة لوضع انساني معيّن . فهي طريق لا تنطلق من المنطق ، بل من شوق الإنسان إلى المعنى في وجوده ، والى التجاوب الإنساني مع الغير ، والى الاتصال مع الحياة والانتماء إلى التاريخ . قال مفكرون آخرون كتوينبي وشو القول ذاته ، غير أن ديناً من هذا النوع ، يكون كفقاقيع الصابون . فالمنطق والفكر الصرف لا يقودان إلى الدين ، وهذا ما قال به مفكرون آخرون من أمثال هوايتهد وويتجنشتاين وويلسن و و اش .

أراد لايبنتز أن يهدي الصينيين إلى المسيحية ، لا بالكشف عن أخطاء دينهم ، بل بالكشف عن العناصر الواحدة المشتركة بين دينهم وبين

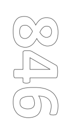


المسيحية ! بيد أنه ، ان كانت العناصر واحدة ، فلماذا يجب على الصيني أن يترك دينه ويعتنق المسيحية ؟ البراهين العقلية لا تستطيع توليد الإيمان في الإنسان ، لأن ذلك ينشأ من احساس عميق بحاجة ماسة إلى الايمان ، والى المعتقد الذي ينشأ الإيمان فيه . فمعاناة الحاجة تلك هي التي تولد الحماسة التي تدفع الانسان إلى التجاوب مع الموقف الايديولوجي أو الديني ، وهي التي تستطيع أن تحول كيان الفرد ككل ، قبل أن يتمكن من مكابدة الموقف ذاك . كان كياركجارد يقول : إن الشخص الذي يشعر بحماسة في إلحاده ، هو أقرب إلى الله من أي شخص آخر لا يعرف للحماسة معنى أو يتسلى بالايمان ؛ فالمسيحية لاتوجد كافتراضات واقتراحات ، بل في ذات الإنسان .

يرى سارتر أننا يجب أن نولي المشاعرثقتنا، لأن الذي يخال لهم بأنهم أحرار باتباع العقل وحده ، ليسوا، في الواقع ، أحرارا كما يظنون ، لأنهم غالبا ما يفشلون في دفع أو تحريك أنفسهم كلها بما تنطوي عليه من مشاعر وعواطف ، وبما يتخذونه من سلوك أو قرارات .

إن العقل في الأساس ، بعيد عن الحركة ، قصده الوحيد يبرز في مقارنة الأفكار، وهو عاجز أن يميّز بين الخير والشر في السلوك . فالأحكام الأخلاقية لا تترسخ على فكرة ، بل في انطباعات ومشاعر، وواجب فيلسوف الأخلاق تحليل هذا الشعور . التفكير المجرد يشل النشاط . كان هيوم يقول بأننا نستطيع أن نفكربطريقة تتركز في الشك والتساؤل ، ولكننا لا نستطيع أن نحيا تلك الطريقة .

إن الاعتماد على العقل والمناقشة العقلية مظهرمن مظاهر الفردية ، نشاهده في الأدوار التي تنهار فيها قواعد التماسك أو الوحدة الاجتماعية .

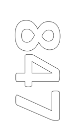


فالفرد ينعزل ، في هاته الأدوار، وبالاعتماد على العقل ، يجد الأداة الوحيدة الباقية له في تسديد خطاه . ولكن هذا الموقف يتنافى مع الايديولوجيات الانقلابية لأن قصدها إعادة التجاوب والتفاعل بين الناس ، وتحقيق تماسكهم و وحدتهم من جديد . التجربة الدينية وحدها هي التي تستطيع أن تقود إلى هكذا قصد ، وهي وحدها التي تستطيع أن تجعل الانسان يريد ويحب هاته الوحدة .

المبادىء الأخلاقية ، المبادىء التي تقول كيف يجب على الإنسان أن يسلك ، لا يمكن أبداً أن تجد فعاليتها في منطق صرف أوفي اعتماد على الوقائع فقط ، إذ إن من الضروري أيضا أن تتوجه إلى المشاعر الانسانية وتسودها . لا يمكن لهذه المبادىء أن تكون صحيحة على منوال الرياضيات أو الفيزياء.

ليس من علم أو عقل يستطيع أن يقنع الانسان بأن يتميز بنية حسنة، أو إرادة صالحة ، أو مشاعر معينة ، ، أو روح تضحية . الموقف العقلاني التحليلي لا يقود إلى دين وتجربة دينية ، بل إلى تفسخ وتفكك السلوك الشعوري ، أو المشاعر التي يتجاوز بها الفرد ذاته ، لأنه موقف يزيد من شعور العزلة ويوسع في تبعثر عناصر الحياة . المواقف الدينية هي مواقف توحيد وانسجام وتجاوب ، لأنها تحدث وتبرز في صعيد جماعي وقصدها أن تجعل الفرد يسلك كجزء في جماعة ، وأن تجعل الجماعة تعمل كوحدة .

إن القابلية الكبيرة في الاقناع وفي كسب ولاء المفكرين والجماهير ، التي تنكشف لنا في المواقف الايديولوجية الانقلابية ، ليست أمراً عابراً أو عرضياً . ظاهرة من هذا النوع تستحيل دون تعبير عن التجارب والمنازع التي تميز مجتمعاً في دور معين . وهي لا تحدث عن طريق الحجة العلمية أو

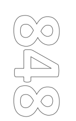


البرهان الموضوعي المحض ، بل بالتعبير عن حاجات واتجاهات سياسية وأخلاقية ونفسية أساسية .

ان الاعتقاد بأنه من الضرورى الايمان بكيت وكيت مبدأ ، وإن كان لا ينسجم مع الفكر الموضوعي ، هو ظاهرة تشترك فيها جميع الأديان . لم تهدم النبوءات الماركسية الخائبة ، وأشكال الخيبة المتواصلة التي عانتها الماركسية في مدة قرن ونيف ، الايمان بأن الماركسية صوّرت االتاريخ ومستقبله تصويراً صحيحاً ، أو أن التاريخ يعمل في تحقيق المقاصد التي قال بها ماركس كان المسيحي يؤمن طيلة ألف عام ، ولا يزال حتى الآن ، في كثير من الطوائف المسيحية ، بأن نهاية العالم ورجوع المسيح أصبحا على الأبواب . فطيلة ألف عام على الأقل ، كان يغير ، مرة بعد أخرى ، ميعاد النهاية تلك وذاك الرجوع دون أن يخسر إيمانه بهما . لا يزال النازي أيضاً يؤمن بأن أهداف هتلر صحيحة ولكنه ، حيل بينه وبين تحقيقها .

يعطي تروتسكي صورة واضحة عن طبيعة الايمان الديني ؛ فبعد سقوطه ونفيه وتشرده في أقطار العالم ، نراه في منفاه ، " ألما أتا "، يعبّر عن ثقته التامة بترجمته للأحداث ، لأنها ترجمة ترتكز على المادية الديالكتيكية . فقد كتب بأن أكبر قوة تاريخية في المعارضة التي يتبناها تبرز في كونها تحس باستمرار بنبض الحركة التاريخية ، وبأنها ترى ديناميك القوى الطبقية بوضوح، وبأنها تنبىء بالمستقبل وتحضرّ له بوعي .

بشرت الثورة الفرنسية بالعقل . والشيوعية بمذهب " علمي " . ولكن مبادئهما كانت عقائد إيمان فرضت ذاتها بتعصب الايمان ، وقُبلت من أتباعها بشكل أعمى وعاطفي كأي مذهب سماوي .



إعطاء الدين مضموناً أو قاعدة عقلانية أو تجريبية يفرغ الدين من مضمونه الحقيقي ، من التجربة الدينية التي تعطيه إصالته . ففي الكشف عن الدين ، لا قيمة للتدليل الفكري أو البرهان العقلاني ، إن لم يكن تعبيراً عن حياة باطنية أو تجربة شخصية عميقة . فإعلان عناصرمشتركة في الأديان كلها ، كما يحاول أصحاب هذا المفهوم ، والتدليل على ضرورة ظهور دين واحد منها، أمر عاجزكل العجزفي ذاته ، ولا قيمة له أبداً بالنسبة للذين لم يعانوا التجربة الانسانية والتجربة الدينية التي تنبع منها . ان الدقة في اللاهوت أو الوضوح العقلي أقل قيمة بكثير من الحس الديني ، من التقى الديني، من الرهبة الدينية، في ارساء قواعد دين من الأديان . حدثت تجارب الاهتداء الكبيرة إلى الايمان في تاريخ الأديان دائماً بدون مساعدة الدقة الفلسفية ، وعن طريق حجج واهية عاجزة ، تثير، حسب تعبيرعالم ديني كسابتيه ، الشفقة إن لم يكن السخط .

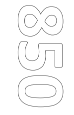
الدين ليس نظاماً فكرياً أو تركيباً عقائدياً مجرداً ، بل هو تجربة دينية وحياة باطنية داخلية تسود المشاعر والعواطف . يستحيل فصل الاثنين ، ولكن التجربة الدينية شرط أساسي لا يصح بدونهما نشوء أي إيمان جديد . ان الزخم العاطفي الشعوري هو الذي يصنع الموقف الديني ، وزواله يعيّن الدور الانتقالي من الدين إلى الفلسفة .

الإنسان ليس فكراً مجرداً بل كائن يُريد ويشعر ويتشوق . ولهذا ، على أيّ نظرة يتجه فيها إلى العالم أن تنطوي على قصد يستطيع أن يُثير مشاعر وأشواق الفرد ويوجهها . تبرز مشكلة الإنسان الأولى ، المشكلة التي يحاول أن يجد لها حلاً في مواقفه الدينية ، في كيفية تجاوزه لما يعانيه في وضعه الإنساني ، من ألم وخيبة وعزلة . الحل الفكري ، الحل الذي يحاول معالجة هذه المشكلة بمفهوم فكري محض ، يخدع الإنسان ، لأنه يزعم أن طريقه تقود الفرد

إلى التجاوب مع الواقع أو مع وضعه العام ، بينما هو يكشف له عن جزء من الواقع أو من وضعه ، فلا يمتد إلى ذاته ككل . ان الدين الذي يبشر به هؤلاء المفكرون هو دين فكري ، والفكر أو الفلسفة يتجهان إلى العقل وليس إلى القلب ، والإنسان لا يستطيع أن يحيا بحقيقة تتجه إلى واحد دون الآخر . لا يستطيع المفكر نفسه أن يكتفي بجواب فكري لقضية الحياة ككل ، فكيف بالجماهيرالشعبية ؟ كتب هكسلي نفسه ، في قصته " نقطة ضد نقطة " ، أن التقدير الفكري يتخذ مرتبة ثانوية بالنسبة للعواطف والمشاعر الحية .

تتجاوز التجربة الدينية وضع الإنسان الفردي التاريخي ، لأنها تحاول ان تعطي جواباً عن القلق الميتافيزيقي العام الذي ينطوي عليه الوضع الانساني. فالأديان ، مهما اختلفت في مضامينها وعناصرها ، تلتقي في التجربة الدينية التي تولدها وتلتقي أيضاً بتلك التجربة ، مع الايديولوجيات والانقلابات الحديثة . فعندما يقول بعض المفكرين ، كباريو مثلاً ، بأن الشيوعية ليست ديناً جديداً ، لأن الدين يبرز في تعبير خاص عن تجارب انسانية داخلية ، تجد جذورها في الحاجة إلى اعتماد مطلق ، لأن جوهر التجربة الدينية يترسخ في هذا التعبير ، وفي حرية الفرد بأن يربط وجدانه عن طريق الايمان بعالم يتجاوز العالم التقليدي، فهو يغفل ، في الواقع ، انطباق ذلك على التجربة التي تولدها الانقلابات الايديولوجية الحديثة . عبّر جاك ماريتان ، الفيلسوف الكاثوليكي المعروف ، عن ذلك بقوله : إن الحركة الاشتراكية هي كفر من وجهة مسيحية ، وخطأ من ناحية عقائدية ، ولكنها تتميز بالديناميك الروحي ذاته الذي كان يميز المسيحية التاريخية .

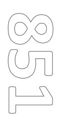
إن روح التضحية التي دللت عليها الحركات الانقلابية هي الروح ذاتها التي تنبثق من الموقف الديني ، ولا تقل في شيء عن روح التضحية التي اتسم



بها المسيحيون الأولون أو غيرهم من المؤمنين . ان الحادثة التالية تعبر عن ذلك أجلى تعبير. ففي الشهور الأخيرة من الحرب العالمية الثانية ، عندما أصبح الانحدار أمراً محققاً لكل الماني ، أصدرت الدعاية النازية بياناً تعد فيه ، كتعزية للشعب ، بأن الفوهرر، بحكمته وحنكته قد هيأ ، عند تحقق الهزيمة ، موتاً سهلاً هيناً للشعب عن طريق الغاز . بإمكان الروح الدينية المتكاملة فقط أن توحي بموقف من هذا النوع ، أو بدفاع صلب عنيد كالدفاع الذي أعلنه النازيون في برلين ، أو الروس ضد الغزو الألماني .

هناك كثيرون يعتبرون ان الموقف العقائدي الذي يستحق صفة الدين هو ، ذلك الذي لا يفصل بينه وبين عالم ما فوق الطبيعة . انهم يختلفون في كثيرمن التفاصيل ، ولكنهم يتفقون في ناحية واحدة ، ألا وهي ضرورة وجود كائن أعلى يتجاوز الطبيعة . وفي الجهة المقابلة ، يقف أولئك الذين يرون أن تقدم الثقافة والعلم قضى تماماً على الصعيد الروحي الغيبي ، وعلى جميع الأديان التي تنبثق منه . ذاك هو الموقف الشائع اليوم ، في أوساط المثقفين ورجال العلم . من بين هذه الفئات فئة تذهب إلى أبعد من هذا، فتقول بأن إزالة الصعيد الروحي الغيبي لا يعني فقط إلغاء الأديان التاريخية ، بل إلغاء كل شيء ذي طبيعة دينية .

ولكن هناك اتجاهاً ثالثاً يقول بزوال الاديان التاريخية ، ولكنه لا يقول بزوال العنصر الديني ، يقول بزوال الدين أو بالأحرى بزوال الأديان التقليدية ، ولكنه لا يقول بزوال " الديني " فالتجربة الدينية التي كانت ترافق الأديان تنتقل ، في هذا المفهوم ، الى قيم ومُثل أخرى ، تتحرر من الغيبي، وتقطع كل صلة به . نجد هنا فصلاً واجباً بين الأديان التاريخية وبين ما يمكن تسميته بالدين ، أي العنصر المشترك بينها . يؤكد هذا الموقف أولاً على تجربة



الإنسان الدينية أمام الصعيد الروحي الغيبي ، فيقول بفصلها والاعتماد عليها في تحديد الدين . ومن ثم ، فهو ينطبق على الواقع الديني التاريخي ، اكثر من الموقفين الأولين . فالموقف الذي نتخذه هنا هو موقف آخر ذو صلة وثيقة بالموقف الثالث ، ولكنه يختلف عنه ، لأنه ، وان كان يؤكد على التجربة الدينية أو على الديني ، فهو لا يغفل ما يمكن تسميته بالشكل العام للأديان التاريخية ، الشكل الذي يمكن له أن يولد التجربة الدينية ذاتها . ولهذا ، فالموقف هذا مزيج من الموقفين الثالث والثاني ، اذ ان هناك في الأديان ، غيبية كانت أو علمانية ، مهما اختلفت في مضامينها ومحتوياتها ، شكلاً عاماً تلتقي فيه . تختلف المبادىء والقيم والفرضيات التي يتركب منها الشكل ذاك من دين إلى آخر، ولكن جميع الأديان تنطوي على صورة من صورها .

كانت جميع المجتمعات ، التي تعرف عليها التاريخ ، تتميز بما يمكن تسميته بـ " دين " . الاختلافات بين الاديان واسعة ، ولكنها ، مهما اختلفت وتناقضت ، ترجع الى قاعدة مطلقة في ~. تفسير الإنسان ، او بالأحرى إلى شكل واحد عام . لهذا ، يجب ، في تعريف الموقف الديني الانتباه إلى هذا الشطر الأساسي في الدين ، وجعل كل تعريف يتضمنه ، لأن الديني أو التجربة الدينية لا يصحان دون وجود شكل من هذا النوع الذي يعطي موضوعه ، وبالتالي يبرر وجوده . ففي كل دين من الأديان التاريخية تبرز مجموعة من العقائد والطقوس تنتظم نفسها في نظام أو جهاز ما ، وتركيز المشاعر عليها هو الذي يولد التجربة الدينية ؛ لهذا فالتجربة الدينية لا تعني أي نوع من الحماسة والولاء أو تضحية الذات ، كما يحلو للبعض أن يزعم ، وهي لا تعني مجموعة معينة من المبادىء والعقائد ، بل مجموعة من المشاعر المعينة تجاه أي مجموعة من المبادىء والعقائد ، تتخذ شكلاً معيناً في تفسير الإنسان في

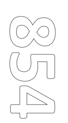
حركته وعلاقته بالحياة . لا يمكن لذلك اعطاء تلك الخاصة ، كما أراد ديوي وغيره ، لتجارب فنية أو علمية أو سياسية صرفة ، أو أشكال صداقة ومودة . فالتجربة الدينية ، كي تكون دينية ، لا تفرض تركزاً عاطفياً معيناً ، بل بروز هذا التركز في مجموعة من العقائد التي تتخذ الشكل العام ذاك . لا شك أن ديوي كان على حق ، عندما يؤكد بأن الصفة الدينية الخاصة بالديني تظهر في النتيجة ، أي في إحداث تكيف مع الحياة يولّدها ، وبأن عملها هو الذي يحدد قيمتها الدينية . ولكن النتيجة أو العمل لا يصحّان دون رجوع التجربة إلى مجموعة من المبادىء والعقائد التي تنحصر فيها قوة توليد التجربة . ثم قد يكون التكيف مع الحياة ، الذي يتكلم عنه ديوي، النقيض التام للتجربة الدينية، لأنها تعبّر عن ذاتها في شكلها العميق ، في الأدوار التي تحاول فيها تحقيق تكيف جديد ، أي تجاوز الوضع السائد، ولكن عندما يحدث ذلك التكيف تخسرحدتها ، ثم وجودها ذاته .

يتعرض مجرى حياة الإنسان لأدوار تحدث فيها تحولات عميقة في موقفه من العالم ، وهي تحولات لا ترتبط بشيء معين ، أو بحاجة ما دون غيرها ، بل تمتد إلى وجودنا كله ، وإلى كينونتنا ذاتها . تكون تلك التحولات ثابتة بسبب شمولها وحدّته . تجري الاديان ، غيبية كانت أو علمانية ، هذا التحول الارادي العام ، ولهذا، يمكن القول بأن وجود التحول يدل دائماً على وجود دين وتجربة دينية ؛ ونحن الذين نعيش في القرن العشرين ، نعلم حق العلم أن التحول ذاك لا يعتمد على أديان تقليدية ، بل يحدث نتيجة مواقف ايديولوجية انقلابية جديدة تنقض الأديان التقليدية . فليس هناك من دين واحد معيّن يجري هذا التحول الارادي . فمهما كان المصدر أو المضمون الذي

يتخذه، وجب اعتباره ذا طبيعة دينية ، ان كان يحمل معه تحولاً ما من ذاك النوع .

يذكر لامرتين ، في دراسته لتاريخ الجيروند ، بأن الثورة هيأت ذاتها طيلة عصر من الفلسفة ، ولكن العصر ذاك كان مؤمناً في الواقع ، وان كان متشككاً في الظاهر. لهذا لم يكن غريباً أن نرى سان سيمون واتباعه من بعده، يدعون مذهبهم " المسيحية الجديدة " ، ويرقبون منه اعادة وحدة اوروبا الروحية ، تلك الوحدة التي خسرتها بزوال العصور الوسطى . سادت فكرة التقدم التي نشات عليها الثورة جميع المذاهب الثورية في القرنين الثامن والتاسع عشر، من ليبرالية ، واشتراكية ، وشيوعية ، وديمقراطية ، ومثالية ، وقد اثارت، أو بالأحرى خلقت فيها كل ما يميز اصالة الدين من حماسة وايمان .

يولّد الدين الصحيح تجاوباً عميقاً مع الخارج ، بشكل يجعل الذات تمتد مع الغير أو مع العالم ، لهذا فحيثما نجد موقفا انسانياً يولد تلك الظاهرة نكون، في الواقع ، أمام موقف ديني . فعندما نتكلم عن أي ايديولوجية انقلابية علمانية كدين جديد ، نكون نعني ان الايديولوجية سادت الخيال ، واثارت الحواس لدرجة لم يعد فيها أي مكان لاتجاهات الفكر الحر ، أولميول الفرد الخاصة ، أو للقضايا العقائدية التقليدية . يصف تاليران مثلاً هذا التحول بالنسبة لايديولوجية الثورة الفرنسية ، فيكتب في مذكراته بأن الحياة العقائدية العامة سادت الفكر لدرجة لم تترك فيه فكرة واحدة خاصة بالوجود الفردي الخاص ؛ كما ذكرت مدام دي ستال " أن تتالي الأحداث السريع ، والعواطف التي ولدها، أدّيا إلى نوع من السكر، جعل الزمان يمر سراعاً ، وحال دون شعور أحد بالفراغ أو بكآبة الوجود " فهي ، في وصف هذا الوضع الثوري،ذكرت بأن هناك ديناً في كل شيء يولد فينا شعوراً لا يعرف الانانية ،



ولكن كي يولد ذاك الشعور فهو يحتاج إلى حقيقة كبرى ، تقف خارج الفرد ، يمحضها ولاءه التام . لهذا ، تكلم لامرتين عن الفكر المقدس والإلهي في الثورة والديمقراطية الثورية ، ولويس بلان جعل روبسبيير مسيحاً جديداً، وراسباي وصف الايمان الجديد الذي يسودهم بأنه حب الانسانية .

كان قادة الثورة الفرنسية يعلمون أن الثورة تمثل ديناً جديداً، فيدعون إليها كدين جديد . اننا، في دراستنا، نستطيع ان نتابع الحماسة الثورية الدينية في سبيل الحرية والمساواة التي تعلو تدريجياً في القرن الثامن عشر، إلى أن وصلت إلى الأوج في اليوم الثامن من حزيران عام ١٧٩٤ ، عندما تقدم روبسبيير ، وهو يحمل باقة من الزهو في يد ، ومشعلاً باليد الأخرى ، فدشن ظهور دين الانسانية الجديد الذي " سيطهر العالم من الجهل والرذيلة والحماقة " هذا الموقف كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة.

يكشف هذا البحث بوضوح عن أن الطبيعة الدينية في وجهيها : وجه التجربة الدينية ، ووجه الحقيقة الدينية التي تتركز عليها ، هي طبيعة واحدة في الأديان التقليدية وفي الايديولوجيات الحديثة ، وأن هذا يبرر الرجوع إليها كأديان غيبية وأديان علمانية . فالايديولوجيات الحديثة تماثل الأديان في الشكل العام الذي يسودها ، وفي المعاناة السيكولوجية التي تدور حوله . ودراستها تكشف حسب تعبير داوسن ، وهو من أكبر دعاة المسيحية ومفكريها ، بأنها واحدة مع الأديان ، وأن مؤسسيها هم قادة من النوع الديني .

***

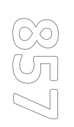
تحاول الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة ان تقدم حلاً نهائياً لمشاكل الإنسان في علاقته مع التاريخ والمجتمع والحياة ، وتبشر، بدرجات متفاوتة ، بمستقبل تزول منه هاته المشاكل . هكذا موقف هو ديني ولا شك ، والفرق بينه وبين الدين التقليدي هو في إيمانه بأن الحل النهائي لمشكلة الإنسان ووضعه في هذا الكون ، سيجد مكاناً في التاريخ ، وليس فيما بعد التاريخ . فمهما كانت الانقلابات إلحادية يظل الحادها يعبر عن ذاته فقط ، بالنسبة للأشكال الدينية التقليدية ، أما بالنسبة لمشاكل الحياة والتاريخ فإنها ، في الواقع ، تدعو إلى أديان جديدة .

تزعم الماركسية مثلاً أنها علمية ترتكز على الوقائع فقط ، ولكنها تدعي امكان تحقيق مُثلها بشكل كامل ، وتنطوى على تأكيد مطلق ، وعلى ثقة دينية تامة . فهى تمزج بين علمانية غير معروفة قبل الانقلابات الحديثة وبين ايمان لم يكن يعرفه القرن التاسع عشر . لذلك ، لم يكن غريباً أن نراها توصف بأنها محاولة في إنشاء مملكة الله دون الله ؛ وهي، في نظرتها إلى التاريخ ككل ، أقرب الى الدين منها إلى منطق العلم التجريبي ، وعبارات اتباعها في نقض هذه الخاصة الدينية وفيها، تدل ، في الواقع ، عليها . فعندما يكتب تروتسكي مثلاً ان الماركسية ممزوجة بالتفاؤل التقدمي، وأن هذا وحده يجعلها تقاوم الدين التقليدي ، فإنها تصبح ديناً جديداً ، وان كان هذا القول يريدها ان تقاوم بدون تسوية الدين التقليدي . يرتكز هذا التفاؤل على الاعتقاد بأن العالم مركب بشكل يجعله ، عاجلاً أم آجلاً ، يحقق اسمى مُثل الإنسان ، وأن التطور الديالكتيكي في الطبيعة والمجتمع يضمن ظفر الشيوعية النهائي . وضع ماركس الإنسان على قاعدة المطلق ، فكانت جميع افكاره تنبع من موقف ميتافيزيقي . أبرزت القيم الماركسية التي قطعت عرى المطلق التقليدي مع الحياة ذاتها في

شكل مطلق ، وبذلك أصبحت ديناً من الأديان . اطلق ماركس وانجلز على آدم سميث لقب " لوثر الاقتصاد السياسي " لأنه ربط الإنسان بالملكية ، وجعل من الملكية مطلقاً . هنا ، يلتقي الاثنان ، في الواقع ، فكلاهما رفع الاقتصاد إلى مرتبة ميتافيزيقية ، وأرجعه إلى حقيقة أساسية مطلقة ، وكلاهما تكلم كلاهوتي.

وجد هوك ان مقومات الايديولوجيات العلمانية الانقلابية جميعاً تقريباً هي مقومات دينية . وأشار شامبيتر أيضاً الى أن الجوهر الديني في الماركسية يفسر ، أكثر من أي تعليل اقتصادي ، سبب النجاح الذي أحرزته ، وان التحقيق العلمي الذي يميزها ، وان كان أضعاف ما هو عليه دقة وكمالاً ، لا يولد الاستمرار التاريخي الذي كسبه ماركس ، وان هذا الرجل ، ، لوكان باحثاً علمياً فقط ، لكان بائد الذكر الآن ؛ ولكنه حي ، وحياته ترجع إلى الايمان الذي بعثه في النفوس . كان ماركس باحثاً علمياً، اعتمد المنهج العلمي في عمله الفكري، ولكنه لا يدين بنجاحه للمنهج ذاك ، بل إلى حقيقته كنبي . اننا نجد سيادة هذه الحقيقة في حياته السياسية ، إذ غالياً مانجد ان الكفاح السياسي كان يفرض عليه أن يحوّر من مبادئه " العلمية " ، أو أن ينحرف عن الآراء التي تنبع منطقياً من مذهبه . ان الإنسانية لا تعطي ولاءها للذين يقدمون لها الخدمات العلمية ، وتنسى سريعاً اسماء الذين يقودونها إلى ادراك واقع الأشياء ، ولكنها تتعلق دائماً وتذكر أبداً الذين يكتبون تاريخها العقائدي ويخطون مسرحياتها الايديولوجية في التاريخ .

يعترف انجلز ، في بحثه ط حول تاريخ المسيحية الأولى " ، اعترافاً واضحاً بطابع الحركة الشبوعية الديني ، ويوافق على قول رنان بأنه " إن أراد أن يعطي صورة عن الهيئات المسيحية الأولى ، فإنه يوجه النظر إلى أحد فروع اتحاد العمال الدولي " . ركز ماركس حول البروليتاريا اسطورة كبرى . فالرسالة



التي ميّزها بها ليست حادثة علمية ، ما هي سوى ايمان جديد . ان الشيوعية كدين ، لا الاقتصاد الشيوعي ، هي التي تهدد الغرب . كان انذار مفكرين كتوينبي وسوركين وباردياِيف للغرب يدور على تلك الناحية ، لا على علميتها أو اقتصادها .

يجدد الانقلابي في ولائه للايديولوجية والتعاليم الانقلابية العلمانية الجديدة الغبطة النفسية التي يقدمها الدين للمؤمن . ولكن ، بما ان تلك التعاليم كانت إلحادية ، تبشر بعداء سافر ضد الدين ، فالشبه بين الايديولوجيات العلمانية والاديان التقليدية أثار ، في آن واحد ، غضب أتباع الدين وأعدائهم وخصوصاً الماركسيين . ولكن التجربة التاريخية تدلنا بوضوح على أن الأعمال الكبيرة التي استطاعت الايديولوجيات تلك الايحاء بها لجماهير غفيرة ، يمكن أن تتم فقط تحت تأثير ما يمكن تسميته بالروح الديني . لهذا ، يمكن القول بأن الانقلابات الحديثة حققت أشياء كبيرة كدين ، ولكنها كعلم أو فلسفة ، لم تتجاوز، حسب رأي برينتون ، غلاف كتبها ، وفي طليعة الكتب تلك كتاب " رأس المال " .

كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية العلمانية غالباً ما تستر طبيعتها الدينية ، تنكرها وتثور ضد من يصفها بها ، لأن ولادتها ذاتها نشأت في نقض الأديان التقليدية . من الضروري في هذا الدور الذي نمر به ان ندرك مقومات الطبيعة الدينية ، ونفسية المؤمن وتركيبه الحقيقي ، لأنه وان تنكر العصر للآلهة وتحرر منها ، فهو ليس عصراً لا دينياً ؛ فحيثما توجهنا بالنظر ، نجد ، حسب تعبير هوفر، أن المؤمن يؤكد ذاته في صدارة الأحداث ، وأنه يحاول ، في كل مكان ، ان يخلق العالم على صورته . هذه الخاصة الدينية ، هي التي تؤلب الايديولوجيات ضد الدين ، وتحارب الدين والمسيحية ، ليس بسبب مقاصدها

الاجتماعية فقط . بل لأنها ، هي ذاتها ، تكوّن اديانا جديدة . فهي تعلن أنها وحدها ، تقدم حلاً لمشكلة الانسان ، وهي وحدها تُعطي جواباً نهائياً لقضايا الانسان ، ومعنى شافياً للحياة . فالإلحاد الانقلابي الحديث ، من الليبرالية إلى الفوضوية والعدمية ، ومن الشيوعية إلى الديمقواطية والاشترا كية والنازية ، يشكل ظاهرة دينية جديدة ، هكذا تكلم زرادشت عن " دين الالحاد الجديد " .

تتكشف هذه الطبيعة الدينية في الايديولوجيات والحركات الانقلابية العلمانية الحديثة لمن يلاحظها و يدقق فيها من الخارج فقط . أما أتباعها والمؤمنون بها فإنهم يرون فيها الصورة العليا في التعبير عن الواقع والحقيقة . ان الليبرالي، أو الشيوعي أو النازي لا يؤمن بأنه مؤمن ، بل يؤمن بأنه يملك الحقيقة ؛ ولكن الشعور الذي يعبّو فيه عن هذا الموقف ليس من النوع الذي يرافق الحقيقة عادة .

يؤكد الانقلابي الحديث ان ايمانه علمي ، وانه يؤمن بالايديولوجية الجديدة ، لأنها واقعية وعلمية . فهو يقدم جميع الأجوبة ، ولا يتأخر عن اعطاء الجواب عن أي سؤال يطرح عليه . هذه الظاهرة وحدها كافية لإزالة الشك عن طبيعة الايديولوجيات الدينية . تبرز جاذبية الايديولوجية الانقلابية في تحولها إلى دين يعبر عن حاجات نفسية روحية أخلاقية ، يحسها الإنسان في أعماقه ، وفي صميم وضعه الإنساني. ان عمل المؤرخ أو المفكر أو الفيلسوف السياسي في التأثير على الحوادث والأوضاع التي تؤدي إلى ظهور هذا النوع من المواقف الدينية ، بالكشف عن أسبابها وحقيقتها، هو أثر ضعيف ولا شك ، لأن جهوده ، مهما امتد أثرها ، تعجز عن إلغاء الشوق المطلق الذي يحسه الإنسان إلى حل نهائي كلي لجميع ما يعترض وجوده من متناقضات .

تبرز إحدى الخصائص الأساسية في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في قداستها . ان الفرق الذي أعلنه دركهايم بين المقدس والزماني أمر معروف. فالمقدس يلازم حدثاً اجتماعياً ، عندما نحيطه باحترام أو وقار خاص ، نرى فيه سمواً يعلو فيه ، عندما لا ننتقده أو نناقشه ، لا نمزح حوله أو نهزأ منه . لا تتصف الحركات السياسية العادية بشيء من هذه الصفات ، ولكن الحركات الانقلابية ينطبق عليها وصف المقدس كل الانطباق ، فهي موضع عبادة حقيقية ، وهي محور المشاعر والعواطف ، كلية القدرة ، تعبر عن الحق، معصومة عن الخطأ ، تقوم مقام القصد النهائي ، بدلاً من أن تكون وسيلة في سبيل مقاصد جزئية محدودة . لذا ، كانت المشاركة فيها مشاركة ذات طبيعة دينية . لم يسجل التاريخ ، وقد بيّنا ذلك في مكان سابق ، ثورات سياسية من هذا النوع ؛ الثورات الوحيدة التي تماثلها تبرز في ولادة الأديان السابقة ، مما يجعل ادراك أي انقلاب حديث يفرض الرجوع إلى الثورات الدينية تلك ، فى أزمنة أخرى من التاريخ .

إن الدراما التي تمزق ، أو التي مزقت ، انسان القرن العشرين ، لا تجد تفسيرها في أسباب اقتصادية أو سياسية محضة ، بل في ولادة أديان جديدة ، ونموها وتحولاتها . الأزمات الاقتصادية في المجتمعات البورجوازية ظاهرة طبيعية ؛ ولكن الحركات الانقلابية ، وفي طليعتها الشيوعية ، توسع من الأزمات تلك ، وتحقق شلل الاقتصاد البورجوازي بوسائل نفسية ، تنبثق من موقف ديني . ان المتناقضات الاقتصادية الاجتماعية السياسية واقع ملموس فى هاته المجتمعات ، ولكن الحركات الانقلابية تؤكدها وتعمقها بما تسبغه عليها من خاصة دينية . فهى حركات دينية ، تدعو إلى ذاتها بلغة التاريخ أو الجنس أو الاقتصاد السياسي ، لذلك ، كان من الخطأ ، بل من الخطر ، على

كل سياسة ان تبقى سياسة فقط ، بدون ان تعى ان الاقتصاد والسياسة أصبحا ممزوجين بالدين فى القرن العشرين ، إذ تصبح بذلك غير واقعية ، وتخسر الحس التاريخي الذي يجب أن يميز كل سياسه ناضجة .

تدين الانقلابات الحديثة ، كالأديان التقليدية ، بنجاحها إلى الروح الديني . فلولاه ، وهو الذي سادها ، لعجزت عن تأكيد ذاتها ، ولما كان بإمكانها ان توجد . لقد استطاعت ان تنجح ، لأنها استطاعت أن تعبىء وتحشد قوى عاطفية هائلة ، وأن تولد الحياة والعمق والوحدة في تلك العواطف . يعتما قدر كل حركة من هذا النوع أولاً ، كالأديان ، على قدرتها فى الكشف عن عوامل التذمر والأحقاد في العالم الذي تحاول تدميره ، وفي ضبط هذه العوامل ، وفي توحيد جهدها نحو هذا التدمير .

لم يتحرر الإنسان الحديث من المقدس ، في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، ثم رجع إليه في القرن العشرين ، كما يقول بعض المفكرين . لقد عايش المقدس باستمرار . ففي أشد الأدوار تمرداً على المقدس، نرى أن التمرد موقف يحدث باسم مقدس جديد ؛ والحركات الليبرالية الديمقراطية في العصر الحديث لم تنزع المقدس عن هذا العصر ، لم تلغه ، ولم تكبته أو تمنعه من الظهور . لقد استبدلت نوعا من المقدس فقط بنوع آخر جديد .

يقسّم راسل ، من ناحية عامة ، المواقف العقلية الأساسية إلى قسمين : الموقف العلماني ، والموقف الديني ، ، الموقف العلمي هو موقف تجريبى وجزئي " يعمل على الكشف عن الحقائق أو الوقائع التي تؤكد شيئاً من الأشياء . فمنذ عهد جاليلو، استطاع ذاك الموقف ان يكشف ، بازدياد مطرد ،

عن وقائع وقوانين يعترف بها جميع ذوي الكفاءة ، مهما اختلفت الأمزجة ، والمنفعة أو الضغط السياسي .

يرجع كل التقدم االذي سجله العالم تقريباً إلى العلم والموقف العلمي ، كما أن جميع المساوىء الكبرى التى طغت على العالم ترجع جميعها تقريباً إلى الدين . أما الدين فهو مجموعة من العقائد يتمسك بها الناس كحقائق لا يناقش فيها ، وتسود حياة وسلوك الفرد ، وتناقض الواقع وتتجاوزه ، وتفرض ذاتها بأساليب غير فكرية ، بل شعورية واستبدادية .

بعد هذا التقديم ، يضيف راسل أن الذين يقبلون الشيوعية يصبحون خارج البرهان العلمي ، وينتحرون انتحاراً فكرياً . يبقى ذلك صحيحاً، وان افترضنا واقعية جميع العناصر التي تتركب منها الشيوعية ، وذلك لأنها لا تسمح بأي نقاش موضوعى في العناصر تلك .

ان بعض الطوائف المسيحية ترى فى كل اكتشاف علمي جديد تأكيداً لإحدى فقرات التوراة ، كذلك أيضاً الشيوعيون ، فهم يرون ، في تقدم العلم الحديث ، تصديقاً تدريجياً لمبادىء الآباء الأولين . لم ير برنارد شو خرافة في الدين فقط ، بل في العلم أيضاً ، لأن كل شيء نقبله دون أي تدقيق فردي وشخصي ، يتخذ في رأيه هذه الصفة .

استطاعت الايديولوجيات الحديثة أن تؤكد إيماناً كبيراً بها وتعصباً أكبر ولكن الإيمان والتعصب هما من خصائص الدين ، ويرجعان إلى جذور دينية . فليس من نظرية علمية أو فكرية محضة تستطيع أن تكون متعصبة أو عنيفة بهذا الشكل .

***

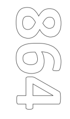
الشعور الديني ذاك ظاهرة ملازمة للوضع الإنساني، فقد تتغير أشكاله إلى ما لانهاية له ، ولكنه يستمر بدون تغير في ذاته ، لأنه ينشأ في وعي الإنسان لوجوده ، وفي تحديد علاقته مع الوجود، وفي الكشف عن معنى نهائي في الحياة والتاريخ ، وفي اعتماد مقاييس عامة حول الخير والشر والجمال والفضيلة . تطور العلم لا يهدد هذا الشعور، إذ ، كما يرى فروم ، ليس من الممكن ظهور أي اكتشاف علمي يهدد تلك المقاصد التي يعبر عنها الحس الديني . في شكله العلماني على الأقل . يؤدي العلم بدون شك إلى إلغاء الكثير من اشكال التعبير عن ذلك الحس ، ويجعل من المستحيل استمرار تلك الأشكال، كما فعل بالأشكال الغيبية أو الأديان التقليدية مثلاً، ولكن ليس هناك من تناقض بين العلم والحس الديني ذاته ، الذي يستطيع أن يتخذ أشكالاً علمانية لا غيبية.

كانت المشكلة تدور، مع الأسف ، حول بعض الأشكال التي يعبر بها الحس الديني عن ذاته ، كما نراها ، على الأخص ، في الأديان الموحدة ، بدلا من أن تتركز على الحس الديني . أو التركيب العام الذي تشارك فيه جميع أشكال التعبير عنه ، أو المواقف والتجارب والقضايا الإنسانية المسؤولة عن ذلك . ان رفض الأديان الموحدة أو فكرة الله وفكرة الخلود الخ ... لا يعني رفضاً للحس الديني ، أو للوضع الذي يولد الحس ذاك ، أو أي شكل جديد له . يرجع سبب هذا الإبهام الرئيسي إلى أن ايديولوجية القرن الثامن عشر ، وهي الحركة الالحادية الأولى المنظمة في العصر الحديث ، وجدت ذاتها في خصام مع ديانة موحدة ؛ لذلك ، كان السؤال الأول يدور حول الإيمان أو عدم الايمان بمبادئها الأولى . هكذا ، برز تقليد يطرح مشكلة الدين والإلحاد ضمن هذا الإطار الضيق .

يفتش الانقلابي في الواقع ، مهما كان عداؤه كبيراً للأديان والمقدسات التقليدية ، ومهما بدا عنيفاً في نقضها وفي الدعوة إلى إزالتها ، عن مقدس جديد .

ينطبق ذلك ، في رأي كثير من المفكرين ، ليس فقط على من يمنح ولاءه لايديولوجية جديدة منظمة ، بل على فلاسفة بعيدين كل البعد عن أي سيستام أو موقف ايديولوجي منظم ، كالفلاسفة الوجوديين . يرى هاينمان مثلاً ان الله مات في يد نيتشه وهايدجار . وسارتر ، ولكن الله هذا كان الإله المسيحي فقط ؛ فحاول كل منهم أن يأتي بإله جديد . فإن خسر الإنسان الإله الغيبي ، فهو يتجه إلى إله آخر .

حول كنت وجود الله إلى الإنسان ، فجعل منه وضعاً أخلاقياً في ذاتنا، وليس جوهراً خارجياً ، كما جعله اسبينوزا مثلاً، ولكنه إذا كان قد ترك له مكاناً يبرز فيه ، فان نيتشه أعلن موته . وهو ، عندما يكتب ، في " الحكمة السعيدة " ، بأننا نحن الذين قتلناه ، فإنه يعبرعن روح العصر بشكل دراماتيكي . ولكن نيتشه لم يقف عند ذلك ، بل حاول بشكل اشد دراماتيكية أن يملأ الفراغ الذي برز إثرموت الله . لا يقتصر الأمرعلى نيتشه ، بل يسود التجربة الغربية في الدور الحديث ، حتى انه أمسى بالإمكان القول بأن هذه التجربة كانت ، منذ قرنين ، تحاول إشادة ما يملأ الفراغ الذي تركه موت الله الذي اعلنه نيتشه، ومن قبله هيجل وكياركجارد، كونت وفيورباخ وماركس ، لامتري وبايل وهولباخ . فمن الماركسية التي احلت البروليتاريا والمادية الديالكتيكية ، إلى البرجسونية التي احلت قوة الحياة المحركة ؛ ومن العقلانية التي رسخت الحقوق الطبيعية ، إلى النازية التي أحلت الجنس والآرية ، والى الوجودية التي بشرت بعبادة الحرية ، من باسكال الذي اعلن ان الله مفقود ، إلى سارتر

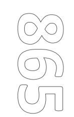


الذي ردد حكم نيتشه ، واضاف بأننا نلمس الآن جسمه الفاني الخ ... نراها كلها محاولات متتابعة في احلال حقيقة جديدة محل الحقيقة البائدة ، حقيقة الدين الغيبي .

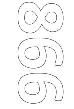
يرسخ الدين التقليدي او الغيبي الايمان بإله وأرواح ، والايديولوجيات العلمانية الحديثة ترسخ إيمانها بالتاريخ أو الطبيعة الانسانية إلخ ... بيد أنه لا فرق بينهما من حيث النفسية التي يولدانها ، او من حيث التركيب أو الشكل العام الذي يميزها . فأتباع الاخيرة يستمدون منها تعزية وإيماناً بمانا لا يقلان عما يجده المسيحي أو المسلم في دينه من تعزية وايمان .

فعندما نرى مثلاً ان الشيوعيين يرددون مع روزا لكسمبورغ بأنه " ان كنا، بالرغم من جميع ألوان العنف الذي يميز أعداءها ، نرى حركة العمال المعاصرة تمشي ظافرة ، مرفوعة الرأس ، فإن ذلك يرجع ، قبل كل شيء، إلى إدراكها الثابت لتطور التاريخ الموضوعي المنظم ، وإلى أن الانتاج الرأسمالي يخلق ، بضرورة طبيعية ، أسباب نقضه ، أي استثمار المستثمرين أو الثورة الاشتراكية ، ولأن حركة العمال تجد في هذا الادراك الضمانة الأكيدة لنصرها النهائي، وتستوحي ، من المصدر ذاك ، ليس فقط حماستها، بل صبرها، ليس فقما قوتها على العمل ، بل أيضاً قوتها على الاحتمال وانضباطها " . فليس من الصعب اذن أن نرى في هذا الموقف الخصائص الأساسية التي تميز الموقف الديني او النفسية الدينية .

نفى نيوتن الله من الطبيعة ، كما نفاه داروين من الحياة ، كما أخرجه فرويد من ملجئه الأخير : الروح . بدأت القصة كلها كتحول عام عند نيوتن وديكارت وجاليلو. كان جارلد هارد يميّز عن منطق العقل الحديث ، عندما كتب



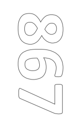
بأن " المادية الميكانيكية ستسود الجميع بعد أن سادت الطبيعة ، . لأن جسم الانسان يشتق من الطبيعة ، ولأن عقله يشتق من جسمه " . فنحن نجد بعض التردد عند أرباب الاتجاه العلمي الحديث أمام فكرة الله ، ولكن ، مما لا شك فيه، اننا لا نجد أي تردد عندهم في إخراج فكرة الله والروح من نطاق العالم . هذا لا يعني، كما اتضح لنا الآن ، أن الإنسان اصبح " كائناً لا دينياً " ، بل إن الأشكال الدينية قد تغيّرت في العصر الحديث ، وأن الوجود الانساني اصبح حدوداً لها والحقيقة العليا التي تتعرف إليها . فرض المناخ العلمي الذي يسود العقل الحديث على المواقف الايديولوجية ، ان ترجع الى الوجود الإنساني كحقيقتها الأولى والأخيرة . ولكن ، بما أن هذه المواقف كانت نتيجة المعاناة ذاتها للوضع الانساني ذاته ، تلك المعاناة التي رافقت الأديان التقليدية ، فقد انتهت في تركيب وفي نفسية يماثلان تركيبها ونفسيتها . تتميز تلك الايديولوجيات بخاصة جديدة هي خاصة " العلمية " عن جميع ما سبقها من مواقف ايديولوجية في التاريخ ، وهي تعبّر جميعاً عن المناخ العلمي الذي يسود العصر الحديث والذي يفرض ذاته عليها، فتزعم بأنها ترتكز على أساس موضوعي علمي دقيق . هي ايديولوجيات تكشف ، بدرجة من الوعي غيرمعروفة سابقاً ، أن حدودها تترسخ في الواقع الحسي، وفي تخطيط دنياها فيه ، وفي الابتعاد عن الطابع الميتافيزيقي السابق . عبّر فحته عن هذا التحول الثوري الحديث في الخطبة الثامنة من الخطب التي وجهها إلى الشعب الألماني، التي نراه يهاجم فيها الدين ، لدعوته إلى حياة عليا خارج كل منفعة أو اهتمام بالأمور الدنيوية ، ويعلن أن الإنسان صمم أن يخلق السماء على الأرض ، وأن يضفي على جهوده الأرضية عنصر الاستمرار. أراد فختته ، بكلمة أخرى ، تأليه الواقع الحسي . أصبح انعكاس موقف التأليه ، وتركزه على هذا الواقع أو على أحد مظاهره ، ظاهرة ملازمة للعصر الحديث .



تحررت الأحداث والمظاهر الانسانية في الدور الحضاري الحديث من المواقف الدينية الغيبية ، والتفاسير الدينية خسرت ، في الواقع ، معناها، فأصبحت في موقف الدفاع عن نفسها ، ابتداء من القرن السابع عشر، أمام الحركة العلمانية الظافرة التي حررت نهائياً العقل الحديث وجميع ما يبرز فيه من صور ايديولوجية ثورية من أي أثر ديني أو صفة غيبية .

كان الجهاز المسيحي يسمح للعقل بأن يحاول الكشف عن أسرار الطبيعة ، إذا كانت محاولات لا تتعارض مع الوحي ، لأن جميع ما يتعارض مع الدين كان ، في رأي الكنيسة ، شراً وخطأ . أما العقل والعقيدة فكانا، في نظرها، شكلان من أشكال المعرفة يتكاملان ويقودان بالتأكيد إلى نتائج واحدة . غير أن الوحي كان يتقدم على العقل دائماً، وينعم بمرتبة أسمى ، طيلة القرون الوسطى، وهكذا كانت الفلسفة تجد نفسها في مرتبة ثانوية في خدمة اللاهوت . قبل الفكر العقلاني بهذا المركز الثانوي ، وركع خانعاً ساكناً أمام الإيمان الديني الغيبي طيلة قرون عديدة .

أعلن ديكارت الخطوة التحررية المنظمة الأولى في هذا الوضع ، عندما أكد أنه من الممكن تفسير كل ما يحدث ، من بريق النجوم ، إلى دقات قلب الحيوان ، تفسيراً ميكانيكياً . ولكن ديكارت استمو بالتأكيد على أن الله هو السبب الأول والنهائي لكل ما يحدث في العالم . ولكن النتائج الكبيرة التي توصل إليها العلم التجريبي ، ابتداء من القرن السابع عشر ، نفحت العقل بالشجاعة الكافية ، ودفعت الناس إلى إهمال العقائد اللاهوتية ، والى التغلغل بعيداً في العلية الطبيعية ، والى الاعتراف بأن هناك حتمية يمكن إدراكها ادراكاً عقلانياً حسابياً ، تكمن وراء ما كان يبدو كمظهر من مظاهر إرادة الله الارتجالية . عبر هوبز عن هذا الاتجاه الجديد في القرن السابع عشر، عندما



وصف التفاسير الدينية بأنها أقاصيص وخرافات ، وقال إن التقاليد والأساطير تحاول إثارة خوف الإنسان من القوى غير المنظورة ، فتعبّر بذلك عن فكر سقيم عاجز عن إدراك حتمية الطبيعة .

أخرج باكون ونيوتن فكرة القصد من العالم ، وبذلك اخرجا فكرة الله منه. كان الدور العقلاني أميناً لهذه الفكرة ، وأصبح العقل يفسركل ما يحدث تفسيراً طبيعياً محضاً . عبّر ديديرو عن هذا الاتجاه في إلغاء الدين ، عندها ذكر بأن الصفات العديدة التي أسبغتها الأديان على الله جعلت الإنسان النبيل يرجو ألا يكون الله موجوداً . هذا الأمل ، أمل ديديرو والانسكلوبيديين ، تحقق سريعاً، فماتت الصورة التي بشر بها الدين عن الله ، وعلى اضواء العلم وتحقيقاته ، طرد العقل الحديث تلك الفكرة من العالم وجعل الايمان بنوع القدرة الإلهية التي رسمتها ، أو بجهنم والجنة ، مثاراً للسخرية ، مما ولد فراغاً روحياً، بادرت الايديولوجيات العلمانية التي تعمل بوحي الروح العلمي، إلى ملئه.

" كان الله الفكرة الأولى التي عرفتها ، والعقل الفكرة الثانية ، والإنسان الفكرة الأخيرة التي وقفت عندها " ، هذه الكلمات التي أعلنها فيورباخ في أواسط القرن التاسع عشر، وبها يصف سني شبابه ، تعبر، في الواقع ، عن تطور عهد تاريخي بأسره . ففي القرن التاسع عشر، كان الفكر الحديث قد تجاوز طوري الله والعقل ، وأصبح ينظر إلى الإنسان كحقيقة العالم الأولى والأخيرة . بيّن ترولتشه ، في دراسته القيمة عن البروتستانتية والتقدم ، أن الاستقلال الأخلاقي بسود العصر الحديث ، ويفرض ذاته على كل شيء، وعلى كل ظاهرة من مظاهره . فأنى قامت سلطة عقائدية جديدة ، يرجع الولاء الذي تكسبه إلى إيمان مستقل عن كل دين ، وفي أغلب الأحيان ضد الدين وتراثه . فالحركة

الحضارية الحديثة ترتكز، في الواقع ، على مبدأ الخلق المستقل ، وعلى الرجوع إلى وجدان الإنسان وتاريخه ، في إجراء التحولات الاجتماعية الكبيرة .

***

كان العقل الحديث ، والمناخ العلماني الذي خلقه بقواعده وحدوده العلمانية ، يفرض ذاك الرجوع إلى وجدان الإنسان وتاريخه كالحقيقة الأولى والأخيرة . ولكنه كان يعبّر عن الحقيقة تلك بأشكال دينية جديدة أسميناها بالأشكال العلمانية . يطلب الإنسان دائماً تفسيراً ما عن العالم وعن مكانه فيه؛ وهذا السبب هو أقوى مصدر لتلك الأشكال .

لاحظ ماكي شيلر ان هناك قانوناً عاماً يؤمن بموجبه كل عقل نهائي بإله حقيقي أو بإله مزيف ، وان الكائن الإنساني يؤمن ويعبد تلقائياً أحد الآلهة . وتكلم باسكال عن هذا النوع من العبادة لأي شكل من الآلهة ، فدعاها باضطراب القلب . صدق شيلرفي تأكيد القانون ذاك ، ولكنه نسي أن ليس هناك من إله " مزيف " في نظر المؤمنين به ، وأن ليس هناك من قياس أبداً يصح الرجوع اليه ، في التمييز بين ما يسميه بالإله الحقيقي، أو الإله المزيف .

الوقائع العلمية وحدها لا تكفي لمعالجة علاقة الإنسان بالحياة ، فالإنسان يحيا بأحد أشكال الإيمان ، والحياة هي ، في الواقع ، شكل من أشكال هذا الإيمان ، أو هي، كما يصفها هوايتهد ، هجوم ضد الترديد الرتيب في الكون .

يبرز ذاك الواقع في موقف الملحدين المعاصرين ، موقف الذين دعوا إلى موقف لاأدري أو إلحادي انهم كانوا يلتزمون مذهباً أو ديناً علمانياً جديداً

وعصمة " كنسية " أخرى ، ويعتمدون على ذلك بإعلان موقفهم اللاديني أو الإلحادي . فالإلحاد عند هؤلاء رافق الإيمان ، الايمان بدين جديد أحيط بجميع ما تنطوي عليه الحماسة الدينية من قوة وعمق . وكان توماس هكسلي مثلاً يتكلم عن هجرة العلم من وثنية الخلق الخاص ، وعن التطور كإيمان أكثر نقاء، وكان مستعداً دائماً للذهاب إلى المقصلة ، في سبيل المذهب الجديد . حلت الداروينية في قلوب اتباعها محل المسيحية ، وكان نيوتن كلمة تدل على نظرة عالمية معصومة . أكثر مما كانت تدل على اسم رجل .

رأى نوفاليس ، الرومانطيقي الألماني، " أن هناك هيكلاً واحداً فقط في الكون ، هو هيكل الجسم الانساني . فليس هناك شيء اقدس من هذا الشكل السامي ، وإننا لنلمس السماء عندما نضع يدنا عليه " . يذكركارليل هذا القول في أول محاضرة ألقاها في موضوع البطل ، ثم علق عليها بقوله : " الإنسان عجيبة العجائب ، والانسانية ذاتها هي أعظم عجيبة ممكنة ، وفي حياتها نجد الألوهية الوحيدة التي يمكن أن نتعرف إليها " . . لم يجد ذاك الموقف المقدس عند كارليل المكانة ذاتها التي وجدها عند نيتشه وبرجسون ، ولكن الثلاثة أنكروا الفكرة الافلاطونية وأختها الكانتية ، وحولوا الشعور الديني إلى عبادة العالم .

تنطبق كلمة ويليام بلاك ، بأن الإنسان يتبنى ديانة الشيطان إن هو رفض وأنكر دين المسيح ، بشكل ما، على جميع المواقف الالحادية . كانت جميع الحركات الانقلابية الحديثة محاولات تجري وراء نمط من التفكير والحياة والشعور، يعبر عن العالم الحديث كما عبرت أشكال الدين الغيبي عن العالم القديم .

إن الكثير من الحركات الفكرية الفلسفيه الثورية التي ظهرت فى إطار علماني ، وتعاليم علمانية كتعاليم كونت أو سان سيمون أو فوريه ، انتهت بالتبشير بكنائس جديدة .

سخر كونت عام ١٨٢٨من السان سيمونيين لأنهم أرادوا انشاء دين جديد . ثم أعلن عام ١٨٣٢ انفصاله عن استاذه ، سان سيمون ، لأنه لا يريد أن يشارك في خدعة إحداث دين ، ولاسيما عندما يكون تقليداً بائساً للكنيسة الكاثوليكية ، ولكننا نرى كونت نفسه ، بعد بضع سنين ، ينادي بديانة جديدة ويقلد الكنيسة الكاثوليكية . لهذا، وصف توماس هكسلي الفلسفة الكونتية بأنها مذهب كاثوليكي جديد يبقى بعد حسم المسيحية منه . حرر كونت التاريخ من الله والدين وبشر بطور علمي ثالث ، تسود فيه القوانين العلمية ، بدلاً من القوانين الإلهية ، ولكنه جعل الإنسانية إلهاً جديداً للعبادة ، بدل الإله الغيبي، وعبر عنه بديانة جديدة أسماها دين الإنسانية ، وأراد أن يكون " بولس " تلك الديانة ، وتشوق إلى رؤية تمثال الانسانية المتألهة يقوم مقام مذبح الله السابق ، وتنبأ بأن التبشير بالديانة الجديدة ، أو المذهب الوضعي ، سيبدأ عام ١٨٦٠ في كاتدرائية نوتردام .

إن رفض الدين وفكرة الله ، بدون إحداث مطلق أو دين علماني مكانهما ، إن لم يكن سخافة ، كما يقول دوستويفسكي، فهو في الواقع ، جمود روحي يأباه الإنسان في المدى البعيد . لهذا أدى رفض الدين والله إلى تأليه الإنسان وتاريخ الإنسان .

اقتنع السان سيمونيون ، تحت تأثير كتب سان سيمون ، والى درجة ما كتب آخرين من أمثال دي ميتر ، كونت ، بالانش ، دي بونالد ، ان

المجتمع لا يستطيع أن يعيش بدون دين ، فخلقوا ديناً جديداً باسم سان سيمون. لقد رأوا ان الله بالنسبة للانسان هو، في الواقع ، كيفية ادراك الوحدة والنظام والانسجام .

كتب باكونين مرة : " يجب ألا نعمل سياسياً فقط ، بل دينياً في السياسة ، دينياً في معنى الحرية " . ثم استطرد يقول : " إنني فتشت عن الله في الناس ، في محبتهم ، في حريتهم ، والآن أفتش عن الله في الثورة .

كانت قضية باكونين ، في الواقع ، قضية مفكري وفلاسفة القرن التاسع عشر الثوريين ، الذي هدموا الدين التقليدي ، ولكنهم أمضوا حياتهم ، وخصوصاً ذوي الاتجاه الاشتراكي منهم ، في التفتيش عن إيمان جديد . لهذا ، كنا نرى آنذاك كتباً تظهر مبشرة بـ " المسيحية الجديدة " لسان سيمون ، أو " المسيحية الحقيقية " لكابه ، أو إنجيل الشعب لأسكيرو أو " المسيحية الحقيقية تبعاً ليسوع " للويس بلان الخ .

وصف باكونين الشيوعية بأنها دين ، علينا أن ننكرها ونتجرد منها ، تنكرنا للدين وتجردنا منه . ولكن القصد الذي يسعى إليه في رفض الشيوعية وفي رفض الله كان " كنيسة الحرية الديمقراطية الشاملة الحقيقية " .

كان برودون به يقول بأن الله هو الشر، وبأن الإلحاد هو المادة الأولى في حقوقنا المدنية ، ولكنه كان يرفض أن ينعت بالإلحاد المجرد ، لأنه كان يعتبر الملحد المحض مادياً صغير النفس بدون احترام للعدالة والإنسانية ، وكائناً يجعل من أنانيته قانون حياته ، ومن معدته إلهاً ، ومن أهوائه وشهواته عبادة .

أنكر روسو الدين التقليدي ، ولكنه بشر بدين مدني جديد ، وبالرغم من إعلانه الاعتدال والسماح فإنه يأمر بإعدام الملحدين .

جعل هيجل التاريخ تعبيراً عن روح عالمي يحقق ذاته في حركته وصيرورته . رفض ماركس هذه الفكرة الهيجلية ، ولكن عالم المادية الديالكتيكية هو عالم إلهي في زي مادي . المشكلة التي تبرز بين الشيوعية السوفياتية وبين الغرب ليست ، في الواقع ، مشكلة علاقة بين إلحاد ودين ، أو بين الإيمان بالإنسان – في روسيا – والايمان بالله في الغرب ؛ ولكن بين دولة جديدة تنشأ في دين جديد – روسيا – وعالم غربي يحيا في فراغ عقائدي . تؤمن الماركسية بالإنسان لا كقوة مستقلة ، بل كجزء في حركة كونية منظمة تسودها المادية الديالكتيكية . طرد ماركس الله ، وأخرج الدين من الوضع الإنساني ، ولكنه لم يكن ذا عقلية متشككة أو تجريبية . فالنفسية التي تسوده فرضت عليه الايمان بجنة أرضية وبقوى تقود إلى الجنة هذه وتبررها ؛ فأشاد جنة في الأرض وأسماها بأسماء مختلفة ، " الانتقال من الضرورة إلى الحرية "، " المجتمع اللاطبقي" ، " مملكة الحرية " ، " مجتمع الأحرار المتساوين " الخ ... وكانت الوحدة والسعادة تتحققان فيها بشكل يتجاوز أحلام من أسماهم بالاشتراكيين المثاليين ، ويتحدى حتى خيال المسيحيين الأولين .

كان كثيرون من الرومانطقيين ملحدين ، ولكنهم عبروا عن شعورهم الديني بشكل آخر . فإن كان بلاك يرفض وجود الله ، أو شيلي يعلن بأنه ملحد وبأن المسيح روح خبيثة ، أو كيتس يشك بالمسيحية ، أو بيرون يرى أن لا حاجة لأي نظام ديني ، وأن الطبيعة والحب يكفيان للوحي بالشعر ، فإنهم كانوا متدينين على طريقتهم الخاصة ، وفي شعورهم بقداسة العالم ، وفي الرهبة التي كانوا يعانونها أمام هذا العالم .

يصح قول شتارنو في الفلسفات الإلحادية على الايديولوجيات العلمانية الانقلابية . فهي " تمودات لاهوتية " ، لأنها تنتهي بعبادة جديدة هي عبادة الإنسان ، التاريخ ، الأمة . الجنس إلخ ... " فالملحدون المعاصرون هم قوم اتقياء " ، ولكن شتارنر نفسه ينتهي في موقف ديني . لقد أنكر الدين التقليدي ، وأنكر الفلسفات الإلحادية اللاهوتية ، ولكنه جعل من الفرد الحقيقة الوحيدة ، الحقيقة المطلقة . انه عدو الخلود، وعدو كل شيء لا ينبري لخدمته ويحقق ميله للسيادة . تبلغ الفردية في فكر شتارنو الأوج وذروتها العليا . فهي رفض لكل ما يتجاوزها ، لكل ما ينكر الفرد أو يتنكر له ، لأي حقيقة تخرج عنه أو تتجاوزه ، لأي واقعة لا تكون انعكاساً للأنا التي يترسخ فيها ، وهي تمجيد كل ما يمجد هذه الأنا الفردية ويخدمها . أي لاهوت أكد على حقيقته المطلقة أكثرمن هذا التأكيد ؟

رسم سيلونه صورة عامة دقيقة عن تلك الخاصة الدينية ، عندما كتب: " من لا يحيا تبعاً للأوضاع المتبعة ، تبعاً لوسطه ، تبعاً لما يملكه ، تبعاً للمادة ، من يحيا للعدالة والحقيقة بدون أن يهتم بالنتائج ، الانسان ذاك ليس ملحداً لأنه يتبدى في الخلود والخلود يتبدى فيه " .

ان المفكرين الانقلابيين في العصر الحديث أحلّوا الانسانية والتاريخ محل الله و أرادوا حسب تعبير لوباك ، ان يكشفوا في تاريخ فكرة الله المنهارة تاريخ تحرر الإنسان .

ان رفض فكرة الله والدين بدون إشادة مطلق أو دين علماني جديد يشكل ، في الواقع ، إن لم يكن سخافة كما يقول دوستويفسكي ، فجموداً روحياً

يأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا ، أدى رفض الدين والله الى تأليه الإنسان والتاريخ في أشكال دينية جديدة .

الايديولوجية الانقلابية

بين الغيبية والعلمانية

لقد رأينا حتى الآن أن الأديان التقليدية ، أو ما اسميناه بالأديان الغيبية ، تلتقي مع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة ، على الرغم من إلحادها، في طبيعتها، وفي المقاصد والأهداف التي تبغيها ، وفي التجربة السيكولوجية الأخلاقية التي تولدها ؛ فالطبيعة واحدة والمقاصد متماثلة من حيث الشكل وان اختلفت من ناحية المضمون ، والتجربة ، السيكولوجية واحدة وإن اختلفت في المصدر.

أما الآن فسوف نوسع من هذه المقارنة بين النوعين ، فنكشف عن خصائص واحدة أخرى في هذا التركيب العام الذي يسود الاثنين ، ونحول المقارنة إلى بعض التفاصيل التي تتفرع من الطبيعة الواحدة ومن التجربة المتماثلة . كل ما جاء في هذه الدراسة حتى الآن ينطبق طبعاً على النوعين ، والدراسة ككل تبرز في تحديد الايديولوجية الانقلابية بمعناها الواسع العام الذي يشمل الأديان الغيبية في دورها الديناميكي على الأقل ، والايديولوجيات العلمانية الحديثة . فمقارنة إضافية مركزة كالتي نبرزها هنا ، تزيد من فائدة الدراسة وتوسع من وضوحها . أهم تلك العناصر الواحدة المشتركة هي :

(الأول) : لتد قلنا ، في غيرهذا المكان ، إن الهدف النهائي للايديولوجيات الانقلابية الحديثة كان إعطاء التاريخ معنى ينتهي بانشاء مجتمع تزول فيه جميع العوامل والأسباب التي تقود إلى الشحناء والبغضاء ،

وتتحقق فيه قواعد وحدة انسانية عميقة ، لا تترك فيها مكاناً للانقسام والاستغلال والخصام . فهي جميعاً تريد ، كالأديان ، تحقيق نهاية العالم في " جنة " يسعد فيها الإنسان " أبدياً " فمنذ ألفي عام ، عندما أعلن دانيال نبوءته، كان خلفاؤه يكررون دائماً في هذا الشأن ، ان هناك قانوناً عاماً يعمل في التاريخ الإنساني ، وبموجبه يجب على الإنسانية أن تمر في أطوار معينة ومحتومة تنتهي في طور تسوده بركة خالدة ، بعد أن يحضر له دور تتسع فيه الآلام ويشتد الفقر . انها لظاهرة معروفة للايديولوجيات الحديثة . يقول لنا تروتسكي أن لينين أعلن ، مباشرة بعد استلام السلطة ، ان ولادة المجتمع اللاطبقي تتم ، بدون شك بعد ستة أشهر فقط . هكذا، تجمع المؤمنون البولشفيك ، حسب تعبيرفولوب ميللر، كما تجمع أسلافهم في ماجدبورج ، مونستر، مونت تابر، بابوزو، يحضرون ويهيئون لنشوء العهد الألفي ، ويعلنون ان عهد الفقر والاستثمار قد وجد خاتمته ، وان عهد الأخوة والمحبة والمساواة قد برز إلى الوجود .

(الثاني) : الايديولوجيات الانقلابية تقدم صورة مثلى مطلقة عن العالم ، كما يجب أن يكون ، وفيها يرى الفرد كل معنى من معانيه ؛ ولكن العلاقة التي تتشأ بين المثال العام هذا وبين وقائع الحياة أو الحركة الانقلابية بشكلها العملي لا تشغل فكر الانقلابي . فهي تدلل ، كالدين ، على تناقض دائم بين الناحية العقائدية وبين الناحية العملية التاريخية فيها ؛ فكما أن الكاثوليكي مثلاً لا يشغل نفسه بالتناقض البارز، حسب رأي شامبيتر، بين سلوك الكسندر السادس وبين قداسة المركز البابوي ، كذلك أيضاً الانقلابي في الايديولوجيات الحديثة ، لايقف عند التناقض الذي يظهربينها وبين وقائع الحركة الانقلابية . يقبل الاثنان ، بإيمان صادق ، قيماً أساسية ذات نتائج عملية كبيرة ، ولكنهما

يقبلان أيضاً، بكل رزانة وبدون أن يخامرهما شك ، أشكال انحراف متعددة متتابعة عن المبادىء الأساسية التي تتركب الايديولوجية منها .

يلازم هذا التناقض جميع الايديولوجيات والأديان الكبرى. فجميعها تعاني تناقضاً حاداً بين الصورة الانسانية التي تقدمها ، وبين الواقع التطبيقي لها . فالمسيحية ، كما وصفها فارارو ، كانت دين مساواة ، ولكنها كانت ، طيلة عصور عديدة ، تدق أجراس الكنائس دعاءً وتدعيماً للأمراء والأباطرة والملوك والنبلاء . والآن ، نجد في الماركسية ، بين المعنى الحقيقي لها وبين السياسة الشيوعية ، هوة لا تقل اتساعاً عن الهوة التي نجدها في المسيحية ، أو في الليبرالية ، بين معانيها الأصيلة وبين الواقع الذي يمسخها .

(الثالث) : لا تعلن الأديان لنا فقط الحقائق النهائية ، أو تقول لنا أن هناك آلهة وآخرة وأرواحا، بل تدلنا كيف نتصل مع الألوهية عن طريق بعض الطقوس كالصلاة والصيام ، والاحتفالات . تفعل الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الشيء ذاته أيضاً . فهي لا تكتفي بإعلان بعض الحقائق النهائية في تفسير المجتمع والتاريخ وعلاقة الفرد بهما ، بل تضع للفرد الطقوس التي يضمن مراسها الاتصال بهذه الحقائق . اننا نستطيع أن نرى تلك الخاصة الدينية المشتركة في الأثر الذي يولده أي امتهان لهذه الطقوس . فللأديان والايديولوجيات رموز، تؤكد كلتاهما قداستها، وجريمة الذي يمتهن رمزاً منها، كالأعلام مثلاً ، لا تقل عن جريمة الذي يمتهن الانجيل أو القرآن في إبان الايمان المسيحي والاسلامي. يثير عمل من هذا النوع عاصفة من عواصف النقمة والاشمئزاز ، لا تسمح بأي موضوعية أو مكان للتفكير ، ومن يقوم به يتجاوز حدود الاجرام المألوفة . لن تكون جريمته جريمة أخرى في عداد الجرائم

التي يعاقب عليها القانون ، بل تكون الجريمة ذاتها . فهي اعتداء على المقدس .

ففي اليعقوبية مثلاً نرى مزيجاً معقداً منها ، جمع بين عناصركلاسيكية وبروتستانتية وكاثوليكية . كانت الرموز المقدسة تعبّر عن هذا العهد في كل ناحية من نواحي الحياة في باريس ، وقد اتخذت صورتها العليا، عندما افتتح رويسبيير نفسه احتفال عبادة الكائن المطلق . تتضح هذه الظاهرة كل الوضوح في الانقلاب الشيوعي، ولكن ، على الأخص ، في النازية ، حيث لا تقل الرموز والطقوس المختلفة رونقاً وتعقيداً عن الطقوس الدينية .

أحل الانقلاب الفرنسي ما أسماه بالعقل محل الله ، وكي يعبّر عن ذلك، احتفل في العاشر من نوفمبر عام ١٧٩٣ " بالإله العقل " بشكل الآنسة كونداي، إحدى مغنيات الاوبر وزوجة صاحب مكتبة يدعى مورمورو . حملت جمعية العهد هذه الحسناء إلى كاتدرائية نوتردام كرمز حسي للعقل ، وهناك وقفت خاشعة متعبدة أمام هذا الرمز ، كما يقف أي مؤمن مسيحي أمام صورة المسيح أو العذراء . ان افتتاح الجمعية التشريعية عام ١٧٩١يعطي مثلاً آخر واضحاً عن الناحية الدينية تلك . فقد ذهب اثنا عشر رجلاً . عدد تلامذة المسيح . للمجيء بكتاب الدستور ، ثم رجعوا يتقدمهم واحد منهم يحمل الكتاب بيديه ويسنده إلى صدره ، وساروا ببطء وخطوات متأدة موزونة ناحية الجمعية. أنشأ الانقلاب الفرنسي، في الواقع ، هياكل للدين الجديد الذي أسماه بالدين المدني ، كان يحرق البخور فيها أربعاً وعشرين ساعة في اليوم ، وكانت تكوّن مراكز تجمع للجمهورية . . وكان من المفروض اعلان جميع القوانين والقرارات المدنية الجديدة فيها، كي تتخذ بذلك ، صفة الطقوس الدينية . كانت الرموز

والطقوس الخارجية لأي عبادة أخرى ممنوعة ، والطقوس والرموز الوحيدة المسموحة ، كانت تلك التي يرتكز عليها الدين الجديد .

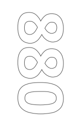
حدث الشيء ذاته في " الديانة الانسانية » التي أعلنها كونت ، الذي فتش عن رمزلها يركز عليه طقوسها المختلفة ، فوجده في كلوتيلد . ثم أعلن أن الانسانية يجب ان تقدس كلوتيلد كائناً أعلى ، وأعلن أنه أنها تعتمد على مساعدين اثنين هما والدته وطباخته صوفيا ، لأنهما اعتنتا بها في أثناء مرضها .

أما الكنيسة السان سيمونية فقد عرضت عن طريق حبريها، بازار وانفونتان ، لقب الأم العليا على جورج ساند، وعندما رفضت ، سافرا إلى الشر ق يحاولان أن يجدا مأربهما فيه .

كان روزينبرغ ، فيلسوفد النازية ، يعمل على تحويل الكنائس المسيحية إلى معابد، في ظل الكنيسة الكبرى ، الكنيسة العرقية التي تعبر عن مبدأ القرن العشرين العرقي . كان بإمكان خدمة هذه آلكنيسة العرقية ان تتم في معابد خاصة عدة ، لأن الأمر المهم ليس الكنائس ذاتها ، بل إلغاء مهمة الدين القديم واستبدالها بمهمة الدين الجديد .

وبكلمة مختصرة ، تملك كل ايديولوجية انقلابية لاهوتها الخاص ، عبادتها الخاصة ، رموزها الخاصة ، طقوسها الخاصة ، أعيادها واحتفالاتها الخاصة ، طقوس عمادة وموت خاصة .

(الرابع) يح): تعبّر الايديولوجية الانقلابية العلمانية عن ذاتها في كنيسة جديدة . فالحزب فيها يقوم مقام الكنيسة في الدين . لا يختلف الدخول

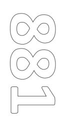


إلى الحزب أو نيل عضويته عن الدخول أو نيل عضوية فرقة دينية أو رهبنة . فهو معصوم عن الخطأ كالكنيسة الكاثوليكية ، ويتكون مثلها من مجموعة من القديسين ، فاضلة نقية تعبر عن آمال الإنسانية . يعطينا حزب العمال الذي أسسه لاسالى ، مثلاً ، صورة واضحة عن الخاصة الدينية هذه . فقد اتخذ جميع مظاهر الحركة الدينية مباشرة . هاك مثلاً القسم الذي كان يتخذه الأعضاء : " انني أؤمن بفارديناند لاسال ، مسيح القرن التاسع عشر " .

يتخذ الحزب الانقلابي الحديث ، بالنسبة للعمال والطبقات الدنيا، الأهمية ذاتها التي كانت تتخذها الكنيسة أو الرهبنة بالنسبة للفلاحين والبورجوازية الصغيرة . ففي كلا الحالين ، نجد حركة أو نطاقاً يتيح لذوي الكفاءة ، من الطبقات المحرومة ، ان يتقدموا ويتفوقوا في مراتبهم الاجتماعية .

تكون الكنيسة الكاثوليكية ، وكل كنيسة أخرى . الجهاز العقائدي الأساسي الذي يعبّر عن صوت المؤمنين بها ، ويلعب الحزب الدور ذاته ؛ فهو العمود الفقري الذي تتركز عليه الحركة الانقلابة والتى يتكلم باسمها . بما أن الكنيسة الكاثوليكية عبّرت ، عبر التاريخ ، عن فاعلية جهازها ونظامها ، فإن الحركات الانقلابية الحديثة لم تجد نفسها تنشىء تنظيماً مماثلة لجهازها بشكل عفوي فقط ، بل إن بعضها أعلن ، على الرغم من إلحادها ، بأن الكنيسة الكاثوليكية هي النموذج الذي تتبعه في إشادة نظامها . فمن سان سيمون والساسيمونيين ومن كونت إلى النازية ، نرى هذا الموقف واضحاً .

(الخامس) : بيّنا في فصل سابق ، الدوو الأساسي الذي تقوم به الزعامة العقائدية الشخصية ، بالنسبة لخاصة معينة في الايديولوجية الانقلابيه، هي خاصة الشعارات والرموز التي تعتمدها في التعبير عن ذاتها ، وفي تحديد



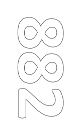
شخصيتها . وسنرى الآن ظاهرة الزعامة الشخصية في علاقتها وارتباطها الوثيق بخاصة أخرى في الايديولوجية . وهي الخاصة الدينية .

يدل تاريخ جميع الحركأت العلمانية الانقلابية والثورية على ان عبادة الجماهير وتقديسها لقادتها لا يقل عن عبادة وتقديس الأديان لأنبيائها وقديسيها ورسلها وشهدائها . إن عبادة الاتباع للقادة خاصة تكمن دائمآ في الجماهير ، ولكن ، عندما تمر الجماهير في أزمة أو تجد ذاتها أمام زعامة فذة، يتبلور الميل ذاك بحدة وعنف .

يذكر فرايزر ، في احدى دراساته القيمة ، أن استتباب النظام والسلطة للدولة يعتمد ، إلى حد بعيد ، عئن أفكار الجماهير الأسطورية ، وهي ، في رأيه ، وسائل فاسدة في سبيل غايات صالحة . لقد نبه بشكل خاص إلى أحد هذه الأفكار، وهو ما نجده غالباً من ايمان الجماهير بأن قادتها ينتمون إلى مستوى انساني أرفع بكثير من مستواهم . يؤكد ميشالز ، في دراسته الكلاسيكية عن تاريخ وتركيب الحركات النقابية والأحزاب الاشتراكية ، بالنسبة للأحزاب تلك، ما قاله فرايزر بالنسبة للجماهير .

لم تكن هاته الحركات تتخذ أسماء قادتها ومؤسسيها فقط ، بل كان أفرادها يُعطون أسماء هؤلاء لأطفالهم ؛ فكما إن المسيحيين والمسلمين يعطون أسماء مؤسسي الدين لأطفالهم كذلك أيضاً كانت تصنع تلك الحركات .

لم يكن روبسبييو خطيباً ، ولكنه كلما ألقى خطبة بطريقته التي وصفها فولوب ميللز بأنها لا حماسية ومملة في الواقع ، تساقطت الدموع من المآقي، وكان البكاء يتعالى بين سامعيه . لم يكن جذاباً ، ولكن النساء كانت تنظر إليه وكأنه في جمال آلهة اليونان ، فيرسلن إليه رسائل تظفر بالحب ،



ويعرضن عليه اليد ، وما تملك اليد ؛ وعندما كان يظهر بين أتباعه من النساء كن يتوجن مفرقه بتيجان من ورق السنديان ، كما أن بعض الأمهات كن يحملن إليه أطفالهن بغية منحهم بركته ، وكثيرات من نساء باريس كن يطوقن أعناقهن بسلسلة تحمل صورة روبسبيير . كتب بعضه له مرّة : " أريد أن أبارك البصر والقلب برؤيتك ، عندئذ يتمكن روحي الذي تحركه فضائلك الجمهورية من أن يولد في مسكني النار التي تشعلها في قلوب جميع الجمهوريين الحقيقيين " .

أدى تأليه الانقلابيين الفرنسيين للعقل ، في الواقع ، إلى تأليه القائد السياسي بشكل لا يقل ، إن لم يكن يزيد ، حدة وحماسة ، عن تأليه المؤمنين لأنبيائهم ورسلهم . قال كوندورسه ، عن روبسبيير ، بأن شهرته في الاستقامة بلغت درجة القداسة ، وبأنه كان يتكلم عن الله والقدر، ويسمي نفسه صديق المنبوذين والضعفاء ، ويقبل تمجيد النساء وفقراء الفكر ، وينظر إلى صلواتهم وتقديسهم بجد مثير . ثم أضاف يقول إن روبسبيير يتميز بجميع الصفات التي تجعل منه مؤسس دين .. يؤكد فولوب ميللرهذه الظاهرة ، ويذكر أن روبسبيير كان محاطاً ، في أواخر دوره بأتباع يصلون له كرسول العقل ، وكأنه المخلص وقد جاء إلى الأرض ثانية .

مات روبسبيير في عزلة ووحدة ، ولكنه دفن كشاعر ونبي ، في حديقة دارمنوفيل التي أصبحت ملجأ للسعادة والحلم . توجهت فرنسا إلى تلك الحديقة كمزار ، وفي عام ١٨٧٠ كان يقدر عدد الذين حجوا المزار ذاك بأكثرمن نصف السكان . كان عدد من أتباعه ومن الذين آمنوا بأفكاره يتوجهون كل عام إلى ذلك المكان في حج فلسفي . وكان عدد الزوار يتكاثرلدرجة اضطرت السلطات ، عام ١٧٨٣، أن تحدد مأذونيات الدخول ؛ ولكن عدداً من الإنكليز

المتحمسين قذفوا بأنفسهم في الأمواج يحاولون الوصول إلى جزيرة الحديقة كي يلمسوا الأرض المقدسة . استطاع حاكم القرية هناك أن يجمع مجموعة كبيرة من أشعار الحماسة والمحبة عن جذوع الاشجار في الحديقة حيث سجلها المؤمنون .

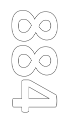
أما النبي الثاني للثورة ، فولتير، فقد أصاب في أواخر حياته عبادة لا تقل عن العبادة تلك . فعند رجوعه إلى باريس ، كان الناس يتهافتون بالألوف على عربته يحاولون التبرك بلمسها .

كانت تلك الخاصة ظاهرة في الحركة النازية بشكل بارز ، وخصوصاً في ولاء الشباب الهتلري للفوهرر ، إذ غالباً ما كان هؤلاء يرفضون أي تعزية دينية قبيل موتهم في ساحة الحرب فلا يطلبون سوى صورة هتلر يتأملون فيها، إلى أن يلفظوا النفس الأخير

أما على الصعيد الشيوعي فلا شك في أن هناك ، حسب تعبير هكسلي، عبادة واضحة للينين ، وأن صورته تأخذ المكان ذاته الذي تأخذه الايقونات في بيوت أخرى .

أما موسوليني فكان يلقب ، من قبل أتباعه بالأسطورة .

فكما أن الأديان رأت فى مؤسسيها وقادتها ورسلها عصمة عن الخطأ، كذلك أيضاً آمنت ووثقت الحركات الانقلابية الحديثة بعصمة قادتها . فمن كروميل إلى هتلر، لا يقل هؤلاء القادة عصمة عن أي بابا أو قديس . ان الصفة الرئيسية في بناة الايديولوجيات والحركات الانقلابية هي، في هذا الشأن، العصمة الثابتة عن الخطأ . فهم قادة لا يمكن أن يخطئوا لأن

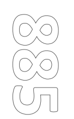


عصمتهم. . تنبثق كما تنبثق في الدين ، من قدرتهم على ترجمة حتمية التاريخ أو الطبيعة . تلك الحتمية التي يكشفون عنها ، والتي تنطوي على قوى لا يمكن ان ينقضها الفشل أو الانتكاس ، لأنها ستؤكد نفسها في النهاية ، هي التي تُعطي الزعيم أو القائد عصمته ، لأنه هو الذي ينقلها إلى الجماهير.

تجدر الملاحظة هنا ان الماركسية تعطي للبروليتاريا ذاتها الصفات التي اعطتها المسيحية للمسيح ، وتحاول ان تضفي عليها خاصة الألوهية . فالبروليتاريا تشكل طبقة لا يُعترف بها كطبقة ، وأعضاؤها منبوذون من المجتمع . لقد لفظتهم الإنسانية خارجاً، وقد خسروا كل شيء يسمى الحقيقة ، أو المجتمع . ولكن هذا الوضع ذاته ، الذي خسرت فيه البروليتاريا نفسها ، سيحولها إلى طبقة شاملة . فالشمول الذي تعانيه في أعماق سقوطها ، يصنع منها مخلص الانسانية ، ويضفي على صراعها الأساسي أو الثورة الفضيلة التي تتوسط بين الإنسان وذاته ، . فتعيده إلى الذات هذه . تلتقى البروليتاريا هنا مع المسيح في دوره ، فكلاهما يخرج من الألم ومن وضع تذوق فيه المهانة ، وكلاهما يتعذب ويتألم لأخطاء الإنسان كلها ، وكلاهما يحقق وحدة الانسانية مع ذاتها .

أهمية كل انقلاب تقابل ، في الواقع ، أهمية موت المسيح في المسيحية ، أو الرسول أو الإله في الأديان الأخرى . فكلا الحالين يعلن عن ولادة المجتمع الجديد ،

(السادس) : حاولت جميع تلك الايديولوجيات والحركات الانقلابية ، كالأديات أن تحقق ، على هذه الأرض ، تقديس الفضيلة وازدراء الرذيلة واللذائذ الحسية السهلة ؛ وكالأديان أكدت على ضرورة التقشف ، فكان التقشف يؤكد



ذاته ، خصوصاً في الفوج الأول من قادتها ومؤسسيها ، في الأجيال الأولى التي تنشأ فيها ، وفي سياسة الدولة .

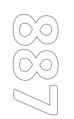
كان تقشف البيورتنز المعروف تقشفاً شاركهم فيه اليعقوبيون ، فأعلنوا حرباً شديدة على القمار، وعلى الخمر، وعلى الدعارة ، وعلى البطالة ، وعلى أي نوع من أنواع الجريمة والرذيلة . أما تقشف الشيوعيين الروس فكان ظاهرة عامة ، على الرغم من المادية التي قالت بها الماركسية ، وعلى الرغم من تأكيدها على أسس السعادة الاقتصادية . زهد لينين المادي أمر معروف ، وبعض أقواله تشابه اقوال البورجوازيين الكالفينيين ، كما حللها ماكس فابر . فعلى أثر انتصار الثورة ، كان الشيوعيون أقرب إلى رهبنة منهم إلى حزب يؤكد على مقاصد مادية ، وقد سلكوا طريق البيورتنز واليعقوبيين في مكافحة اللذائذ الحسية ، فحاربوا القمار والدعارة والحياة " الليلية " . لا شك في أن الشيوعيين بشروا بتحرير المرأة من القيود البورجوازية ، ولهذا ، نرى تلك الحرية التي اعطيت للمرأة في مسائل الزواج والطلاق والإجهاض ، إبان الثورة ؛ ولكن الشيوعيين لم يعنوا بذلك حق المرأة في الانسياق إلى الفسق ، ، " على الملريقة البورجوازية " ، بل أرادوا منها ان تسلك كما لو كانت تعيش في المجتمع اللاطبقي .

تقتصر عضوية الحزب الشيوعي ذاتها على نخبة فقط من الذين يستطيعون أن يحققوا ، بالإضافة إلى الشروط الأخرى ، شروطها " التقشفية ". فهي تفرض انضباطاً كبيراً في النفس ، واردة على العيش البسيط وعلى العمل الصعب ، وتلزم صاحبها بتحقيق مقاييس أخلاقية عالية .

تمتد تلك الظاهرة إلى الانقلابات الأخرى وخصوصاً النازية . أما وجودها في المسيحية والأديان الأخرى فأمر لا يحتاج إلى تعليق .

يرجع التقشف " الديني " ذاك إلى الإيمان الذي يعانيه الانقلابي، والذي يتجاوز به حدوده البيولوجية والآنية . فهو يتركز علر الايديولوجية الانقلابية بشكل يجمع كل قواه فيها، فلا يحس آنذاك بجاذبية اللذائذ الحسية اليومية ، وينظر إلى جمهرة الناس المنغمسة فيها بشيء من الترفع والازدراء . فعندما نرى أن اليعقوبية أو النازية تعلن مقاومتها لبعض اللذائذ الآنية تلك كالافراط الجنسي أو الخمر مثلاً ، لا يكون ذلك بسبب حب السلطة ، وليس قصداً أخلاقياً فردياً ، بل إردة الحركة بأن تكرس كل نشاط لخدمة الانقلاب ، إذ إن الإفراط يعني خسارة نشاط يمكن استخدامه في تشييد البناء الانقلابي الجديد . تلك الايديولوجيات الانقلابية العلمانية لا تبشر بنوع من المسلكية الاسبارطية ترفض اللذائذ في ذاتها . فالمشاعر تجد مكاناً لها ، ولكن التعبير عنها يبرز، كما هو في الدين ، في خدمة قصد معين ألا وهو الايديولوجية الانقلابية وتحقيق ما تفترضه من مقاصد .

ترجع تلك الخاصة التي تطالعنا في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، في دورها الديناميكي الثوري، إلى انقلابية الايديولوجية ، التي تفرض على الحركة والمشاركين فيها أن يعوا الهوة التي تفصلهم عن باقي المجتمع ، وان يبلوروا بوضوح ، عداءهم وخصامهم مع العناصر الأخرى ، وأن ينموا نشاطهم الثوري، وان يركزوا جهودهم في اتجاه محدد موحد . وكي يمكن للحركة أن تحقق ذلك ، تجد ذاتها مضطرة لأن تتحرر من كل شيء يربطها بالنظام التقليدي وبالعناصر التي تسوده . ولكن ، بما أن تلك العناصر تنعم بخيرات المجتمع وسلطاته والنظام التقليدي يرعى استثمارها وخيراتها ، وبما أن الحركة



الانقلابية تنبع من أساس شعبي ، و تتكوّن من جماهير مستثمرة ، فإنها تجد ذاتها مدفوعة إلى رفض الملذات ، ليس كنتيجة لإيمانها بقيم تتجاوز بها النطاق المادي البيولوجي فقط ، بل لأن الملذات تلك هي جزء من النظام السائد، وهي لا تستطيع ، بسبب نزوعها الكلي، ان تقبل أي قرابة مع النظام المتبع .

(السابع) : ان مفهوم العدالة ، أو المفهوم الحقوقي، يتخذ شكلاً جديداً في الحركات والايديولوجيات الانقلابية ، وهو، في الواقع ، المفهوم الذي كان يرافق الأديان . وصف بوخارين أحد ضحايا المفهوم الحقوقي الانقلابي ، المفهوم ذاك مرة بقوله : " إن نبل اعتراف المتهم مبدأ حقوقي من القرون الوسطى " . فإن استطاع أن يؤكد ذاته في النظام الشيوعي فلأن العصور الوسطى لم تمت ، وهي لن تموت طالما أن هناك في الوضع الانساني قوى تفرض نشوء الايديولوجيات الانقلابية .

يوّلد هذا الاعتراف العام فرصة للتحول أو التطهر الجماعي والشخصي، ولا يختلف عن الاعتراف الذي كانت تمارسه بعض الطوائف المسيحية . فهو ، في الواقع شبيه بالدراما اليونانية .

قد يبلغ الفرد الذي ينطوي على مشاكل معينة ، ويحفظها لنفسه ، شفاء جزئياً ، لأنه يبقى في عزلته ، ولكنه يستطيع ، عن طريق الاعتراف ، أن يقذف بنفسه في ذراعي الانسانية ، أو الحزب ، أو الكنيسة ، فيرتاح من منفاه الأخلاقي . إنه ليس اعترافاً فكرياً فقط ، بل هو اعتراف يتم بتأكيد قلبي له وبتحرير للعواطف المكبوتة . عندما يتم ذاك الاعتراف الفردي أمام المجموع – كما نرى على الأخص ، في الانقلاب الشيوعي الصيني– فإنه يساعد في تطهير

الآخرين وفي تأكيد وحدتهم مع الحزب أو الكنيسة . تلك العلاقة بين الضحية وبين المجموع العقائدي واستخدام الاعتراف أو التعذيب في تأكيد وحدة هذا المجموع وضبطها . لم تكن اكتشافاً حديثا . لهذا ، نرى في التاريخ أن الكثير من تعذيب وقتل الضحايا كان يجري جهراً . " الساحرات " مثلا لم يعذبن ويعترفن جهراً كي يعاقبن فقط ، بل كي يحقق تعذيبهن واعترافهن القصد الجماعي ذاك.

يماثل موقف المعارض في الحزب موقف المتهم بالكفر والمروق في الكنيسة . ففي كل منهما يقبل الفرد مقدماً بشرعية الحادث . . فعندما يرى في الكنيسة معنى إلهياً ، أو عندما يعترف بان البروليتاريا تنطوي على مهمة تاريخية ، وعندما يقر مقدما بأن كل ما يحدث أمر يقرره الله أو منطق التاريخ ، يعجز المعارض أو الكافر عن مساندة عاطفته الشخصية إلى النهاية ، ضد الحزب الذي يمثل منطق التاريخ أو الكنيسة التي تجسد ارادة الله .

كانت المحاكمات التي كانت تثيرها باستمرار المحاكم الشيوعية ضد " الهرطقة والملحدين " تمزق وجدان كثيرين من الماركسيين ، وتولد ازمة نفسية عند كثيرين من المناصرين للشيوعية . يرجع الخطا في هذه الازمات الوجدانية الى اعتبار تلك المحاكمات نوعاً عادياً يجري تبعاً لاجراءات وقوانين مرعية . ان انفتاح محاكمات من هذا النوع ، في معناها الحقيقي يصعب على اناس يعيشون خارج الوجود او الايديولوجية الشيوعية ، لانها ليست محاكمات سياسية في المعنى التقليدي ، بل هي قضية داخلية في حياة الحزب ، أو بالاحرى أحد طقوسر العبادة ، وعمل مهم من اعمال الايمان الجديد . تكشف سخافة الحجج ذاتها في المحاكمات تلك عن العنصر الديني فيها . عبّر القديس انياس عن

هذا بقوله : " يجب علينا دائماً ، كي لا ننحرف أبداً ، أن نكون مستعدين للايمان بان الابيض الذي نراه هو اسود إن وصفته الكنيسة هكذ ،، .

كان المحكومون بالاعدام من الشيوعيين الروس في أثناء هذه المحاكمات يذهبون إلى الموت بهدوء تام ، وهي ظاهرة استوقفت انتباه المراقبين . لقد كانوا يؤمنون بأنه ، إن كانت الأحكام تساعد في تثبيت الدكتاتورية وفي اطمئنان الفلاحين الثاثرين ، فلن تكون التضحية بحياتهم عبثاً.

المناقشات القانونية أو الفلسفية التي تدور في هذه المحاكمات ، وعاماً بعد عام ، في هذه الانقلابات ، هي مناقشات لا تقاس بمقاييس الحقيقة أو الخطأ ، بل بمقياس الكفر والإيمان ، أي أنها مناقشات ومحاكمات لاهوتية وليس فلسفية قانونية . فالايديولوجية الانقلابية ترعى وتسهر على الفكر وعلى الحقوق والقانون ، وهي تتابع الملحدين وتنزل بهم غضب التاريخ .

(الثامن) تتركز كل ايديولوجية انقلابية في عاصمة عالمية تتجه إليه انظار المؤمنين من أنحاء العالم كافة . فكما يتجه المسلمون إلى مكة ، وكما يتجه الكاثوليك إلى روما ، يرون في صوتها المقياس المطلق للخير والعدالة والسلوك الفردي ، كذلك يفعل الانقلابيون في الحركات الانقلابية الحديثة ، كل بالنسبة إلى عاصمته ؛ فالشيوعيون في العالم قاطبة يتجهون إلى موسكو – وإلى الصين في هذه الأيام – يرون في صوتها صوتهم . ففي موسكو يجدون الحل . لجميع القضايا الرئيسية التي يواجهونها . ان أي عمل يوجه ضد الاتحاد السوفياتي هو شر وظلم ، وأي عمل يأتي من الاتحاد السوفياتي يمثل العدالة والفضيلة والحق ، لأنه ينشأ في خدمة الإنسانية قاطبة .

لهذا ، ان أصيب المراقبون بالدهشة أمام الشكل الذي اتخذه الخصام بين الحزب الشيوعي اليوغسلافي والحزب الشيوعي الروسي، فلأنهم لم ينظروا إلى الأمر على ضوء المنطق الديني . كان ذاك الخصام يعبّر عن ذاته بطريقة مماثلة لطريقة الكنيسة ، في موقفها من الفرق المنشقة ، أو من الملحدين الخارجين عليها ، داعية إياهم إلى الاعتراف العلني الصادق بأخطائهم ، ثم بتصحيحها .

(التاسع) لا تملك الحركات الانقلابية لغة وطقوساً مقدسة فقط ، بل تملك أيضاً ، كالأديان ، كتباً مقدسة ، يقدسها الانقلابي كما كان يقدس المسيحيون الأولون أناجيلهم الخاصة . عبّرت صحف الأحزاب الشيوعية مثلاً عن هذه الظاهرة عندما كتبت بأن الكتاب الكبير الذي أصدره ستالين ، حول تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي ، يعطي جواباً على كل الأسئلة المعقدة التي يثيرها بناء المجتمع الاشتراكي ، ويصون الحركة ضد جميع الأخطاء والمزالق .

الكتب المقدسة تلك ، التي تحتوي على التعاليم الثورية التي يبشر بها آباء الثورة ، تقدم المقاييس العامة التي تقيس السلوك ، والتي يرجع إليها الانقلابيون فيقسمون ويبررون بها أعمالهم . فهي ، كالكتب الدينية ، تشكل السلطة النهائية التي تحكم على الأقوال والافعال . سلوك الانقلابيين بالنسبة إليها هو السلوك ذاته الذي يطالعنا عند المؤمنين بالأديان التقليدية .

فعندما يقف بابوف مثلاً ، أمام محكمة فاندوف ، يدافع عن حركته الثورية ويبررها، تجده يسلك السلوك ذاته الذي اتبعه الثوريون المسيحيون في القرون الوسطى، أمام سلطات الكنيسة التي تتهمهم بالخروج عن تعاليم

الاناجيل . ففي هذه المحاكمة لا نجد بابوف يرجع إلى القوانين المتبعة ، بل يأخذ كتب روسو ومابلي ومورلي وغيرهم ، فيقرأ مقتطفات منها، ويسأل القضاة الذين ما زالوا يحيون في رعب دائم من شبح رويسبييروسان جوست ، يسألهم لماذا يحاكمونه وهو الذي لم يفعل شيئأ سوى الإ يمان بتعاليم آباء الثورة ، ومحاولة تطبيقها . بشرّ هؤلاء الآباء بضرورة العمل على تحقيق النظام الطبيعي ، وقالوا بأنه سوف يخلق السعادة الشاملة . إذن فطالما أن هذا النظام لم يتحقق ، فمن الواجب على كل مؤمن بتلك التعاليم أن يعمل على تحقيقه وتنفيذه . ثم تحقق الثورة هذا القصد بعد ، فمن الضروري اذن الاستمرار في الثورة حتى يتحقق القصد .

نلاحظ الشي ذاته في المحاكمات الشيوعية التي لا يرجع الفرقاء فيها إلى قانون ، بل إلى الكتب والبيانات المقدسة .

(العاشر) : تحل الأجيال المقبلة في تلك الانقلابات محل الله ، في مكافأة ولإثابة المؤمنين ؛ و هي التي توزع العقاب والثواب في مكافأة الأعمال الحسنة ، وفي اعطاء الحكم بالخلود . في الانقلاب الفرنسي، نرى الظاهرة تلك جلية كل الجلاء. فمن ديديرو إلى مدام رولان إلى روبسبيير ، نلاحظ أن احترام الأجيال المقبلة قد حل محل عبادة الله ، وإن الأمل في الاستمرار بالحياة ، عن طريق الاستمرار في ذاكرة الأجيال القادمة ، قد حل محل الأمل بالخلود في السماء.

يعيد الموقف ذاته في الانقلابات الحديثة ، فنراها تؤكد على الأجيال المقبلة . وتعبّر عن مسؤوليتها أمامها ، وعلى المستقبل ، فتعمل ونظرها مركز عليه . ففيهما تجد تلك الانقلابات الحكم النهائي الذي يبرر التضحيات

الحاضرة. فالايديولوجيات الانقلابية تنكر إنسان اليوم باسم انسان المستقبل ، وتخضع مصلحته ونشاطه له . الموقف ذاك هو موقف ديني لا يجد أيّ حجة تبرره أكثر من تلك التي كانت تبرر الموقف الذي أعلن ملكوت السماء .

(الحادي عشر) : ان الايمان بالايديولوجيات الانقلابية يحقق العجائب أيضاً كما يفعل الايمان بالمسيح أو الكنيسة . فإن كان الثاني يشفى الأمراض بلمسة أو بكلمة من المسيح أو من قديس ، في لورد أو في غيرها، فإن الايمان الأول أيضاً يشفي المؤمنين بقراءة الكتب المقدسة ، بصورة القائد أو بكلمة منه . يبلغ هذا الموقف في بعض الأحيان ، حداً هزلياً . ففي كتابه " العلم والحياة اليومية " نلحظ هالدان يقول : " لقد كنت أعاني حمّى معدية مدة خمسة عشر عاماً ، ~ حتى قرأت لينين وكتابا آخرين ، كشفوا لي عن مساوىء مجتمعنا وعن طريقة معالجتها ؛ ومنذ ذلك الحين لم أعد بحاجة لأي معالجة قط " . يزداد هذا الوجه غرابة عندما يعلم القارىء ان هالدان ذكر ما ذكره في معرض دفاعه عن صحة المادية الديالكتيكية .

(الثاني عشر) : تحاول الأقليات القائدة ، التي تشرف على الحركات والايدلوجيات العلمانية دائماً ، أن تترجم المثال على ضوء الواقع ، الذي يستحيل أن ينضبط ، فيها تماماً ، مما يحدث بينها تناقضاً وانشقاقاً . لهذا ، يمكن التعميم والقول بأن جميع الأديان والايديولوجيات العلمانية تولد مدارس مختلفة متناقضة في تفسير العقيدة الأساسية .

(الثالث عشر) : تأبى الايديولوجيات الانقلابية الحديثة النقد ، وتؤمن بأنها خارج النقد ، وأن النقد لا يستطيع أن يتناولها ، وبهذه الخاصة يظهر روحها الديني . لاحظ المفكرون الاجتماعيون منذ مدة طويلة ، ان المواقف

الدينية لا تتأثربالنقد ؛ يصح إذن القول بأن انغلاق الايديولوجيات الحديث ضد النقد يدل على خاصة دينية فيها .

(الرابع عشر) : تتميز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، كالأديان الغيبية ، بثقة مطلقة بالنصر النهائي ، فتؤمن بأن التاريخ يعمل لها ، وبأنه سيعمل لها ، وبأنه ، بالنهاية ، سيقف إلى جانبها وينصرها في أهدافها . لذا ، كان الفشل والاضطهاد والنكسات لاتؤثر بها . أصيب أرنست رنان بالدهشة ، عندما وجد ان الخيبة لا تطل الاشتراكيين . فقد رأى أن هؤلاء " يعبدون الكرة والكفاح بعد كل فشل يصابون به ، لأنهم يؤمنون أن الحل النهائي، وان لم يتحقق بعد ، فإنه سوف يأتي حتماً في النهاية " . الشك بوجود هذا الحل النهائي أمرغريب عنهم لا يحدث لهم ، وفي هذا تبرز قوتهم ؛ لهذا ، تنبأ رنان بأن الاشتراكية ستكون الدين الجديد للغرب ، وبأن طبيعتها " الدينية العلمانية " ستقود إلى اعطاء معنى ديني للاقتصاد والسياسة .

(الخامس عشر) : الايديولوجيات الحديثة تقدم أجوبة وحلولاً نهائية لجميع القضايا الانسانية الأساسية ، مما يكفي ، وحده ، لاعطائها الخاصة الدينية . العلم يقدم أجوبة جزئية وليس أجوبة مطلقة . تقدم الفلسفة أجوبة شاملة ، ولكن على الصعيد النظري فقط ؛ والسلوك الإنساني يثير ، كالعلم ، مشكلة إثركل مشكلة يحلها . أما الموقف الديني فإنه يزعم تقديم الحل النهائي لكل منحى من مناحي وجود الإنسان . هنا ، تلتقي الايديولوجيات العلمانية بالأديان الغيبية . فقد رأى راسل ، في الواقع ، أن أخطرميزات الايديولوجيات الحديثة تبدو في هذه الخاصة ، لأنها تحيي دور الكنيسة في العصور الوسطى؛ وتنشأ في قبول متعصب لعقائد تتجسد في كتب مقدسة ؛ وفي رفض

أي تدقيق انتقادي فيها: وفي اضطهاد قاس – وبتعبير راسل وحشي – لكل من يرفضها .

(السادس عشر) : ان ايمان الفرد بالايديولوجية العلمانية الانقلابية هو إيمان ديني ؛ لأنه لإيمان كامل يقود إلى انضواء تام في الحركة الانقلابية التي تعبّر عنها ؛ والى تكريس ناجز للحياة الفردية في خدمة الحركة ، تكريس لا يكون واعياً أو جانبياً للفرد ، لأن من يكرس نفسه بهذا الشكل يسلك بوحي ضغط باطني ، ويحس احساساً داخلياً عميقاً بواجب الارتباط بالحركة . هذا الولاء العفوي هو الولاء الذي تتمكن الأديان فقط من خلقه . وذاك التكريس الذاتي الكلي للايديولوجية ، والتجاوب العميق مع الحركة ، والنكران الذاتي في سبيل الحركة ، والازدراء للمنافع المادية التي يكابدها الانقلابي من أجل الايديولوجية والحركة ، والأخوة الفتية التي تبرز في الحركة كما يصفها مالرو، كلها تكون خصائص تقترن بموقف ديني فقط .

كثيرون من الذين انتموا إلى تلك الحركات الانقلابية الحديثة ، وصفوا تجاربهم بأنها تجارب دينية ، وذكروا بأنهم انتموا إلى الحركات تلك ، لأنهم رأوا فيها تحقيقاً لمملكة الله ، وكانت تعني بالنسبة إليهم عالماً جديداً .

(السابع عشر) : ان معتنقي الايديولوجيات الحديثة يؤمنون ، كأتباع الأديان ، أن مذهبهم ضروري لنجاتهم ، وأن الايمان بها يجعل النجاة ممكنة .

(الثامن عشر) : وحدة العالم والحياة خاصة يشارك فيها النوعان . فكل منهما يحمل صورة عالم تعتبر ان الحياة الانسانية ومجرى الأحداث يشكلان حركة تنبثق من بداية معينة ، وتنتهي في نهاية محددة ، ويحقق الانسان ، أثناءها ، نجاته أو هلاكه .

(التاسع عشر) : اعطت الأديان مكاناً للشرممثلاً بالشيطان . يطالعنا الشيء ذاته في الايدلوجيات الحديثة . فكل منها حاولت معالجة مشكلة الشر في العالم ، وقدّمت رمزا له .

(العشرون) : ترقب الايديولوجيات ، كالأديان ، قرب ظهور الدنيا الجديدة . فكل منها ينتظر أن ينشأ المجتمع الجديد بدون ابطاء وفي القريب العاجل .

(الحادي والعشرون) : كانت كلمتا خاطىء وكافر، في الدين ، أسوأ الصفات التي يمكن إلصاقها بأي فرد . ولكن في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، استبدلتا بكلمة خائن ، وهي كلمة تنطوي كلمة تنطوي على جميع ما كانت تنطوي عليه كلمتا خاطىء وكافر من مساوىء .

(الثاني والعشرون) : تتركز هذه الايديولوجيات على فكرة انسان جديد ، على فكرة ولادة جديدة للانسان ؛ تلك الفكرة هي فكرة دينية تشارك فيها الأديان .

هذه الملاحظات العامة كافية كي تبرز وتعلن ، بوضوح أكبر ودقة أشد. الشكل الواحد العام الذي يسود جميع الايديولوجيات الانقلابية ، من أي نوع كانت ، علمانية أو غيبية ، ومهما اختلفت في المضامين التي تحشو فيها الشكل العام ذاك .

الكشف عن هذه الطبيعة الدينية الواحدة ، والتدليل على مطابقة الايديولوجيات العلمانية الحديثة ، عنصراً عنصراً ، مع الأديان التقليدية في تركيب واحد عام ، يعني، في الواقع ، الكشف عن سر نجاحها وجاذبيتها الكبيرة

للناس . ان السيكولوجيا اللادينية أو التي ضد الدين ، والتي تبشر بها أو تولدها ، هي، في الواقع ، سيكولوجيا دينية معكوسة . السيكولوجيا الدينية باقية فيها تسودها وتميزها ، ولكنها تبرز دون قاعدتها الغيبية . لهذا رأينا ، كما بينا سابقاً ، أن هذه الايديولوجيات تضطهد الدين ، وانها تبرز بذلك لأنها هي الأخرى تقوم مقام الدين .

بينت الدواسات الاجتماعية والفلسفية الاجتماعية بوضوح ان فاعلية الايديولوجيات تلك ترجع إلى طبيعتها الدينية . فدراسات باريتو، راسل ، بارديايف ، كاينس ، موريس ، جوريان ، مونارو، بيجو، كالفه ، ميشالز، بولاس ، بووكانو، روهايم ، لوث ، دركهايم ، الموند ، اي جاسا ، ميشاله ، اليوت ، استمان ، فروم ، نيبهور، تيليك ، داوسن ، شامبيتر، دي مان ، دوفارجة ، وغيرها كشفت عن الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية الحديثة وقالت بها .

تفسرّ هذه المقارنة بين تركيب الايديولوجية العلمانية الانقلابية وبين الأديان الغيبية ، التي تكشف عن المطابقة العامة بين عناصر الاثنتين ، الصراع الحاد بينهما . فالايديلوجيات الحديثة تقدم رفضاً قاطعاً للاديان التقليدية ، لأنها لا تمسها من الخارج فقط ، بل تنقضها في كل عنصر من عناصر تركيبها بعناصر أخرى تشابهها وتبشر بها . ان جميع العقائد الأساسية في الدين وجميع مقوماته تنتقل وتنعكس واحدة واحدة في الايديولوجية العلمانية الانقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً أن يبرز التناقض الحاد المطلق بين النوعين فيسود التاريخ الحديث .

الاخلاقية الانقلابية

بين غيبية وعلمانية الايديولوجية الانقلابية

ترتكز اخلاقية الفرد عادة في قيم تنشأ في ثقافة أو مجتمع معين ، ولكنها قد ترتكز أيضاً إلى قانون أو مفهوم غير مكتوب ، لا يجد تعبيراً له في القيم والنظم المتبعة . تطالعنا هنا الاخلاقية الانقلابية بأجلى صورها . فروسو مثلاً ، وهو يرفض العادات والتقاليد ، باسم العودة إلى الطبيعة ، ينشىء اخلاقية انقلابية جديدة ، في قانون أو نظام غير مكتوب . يبدو هذا الاستقطاب في قواعد القيم الاخلاقية كظاهرة عريقة في القدم ، ترافق الوضع الإنساني في جميع ادواره . أثاره سوفوكليس منذ زمن بعيد في شخصيتي إسمين وانتيجون . فكلاهما تتبع أخلاقية معينة ، ولكن بينما كانت الأولى تمثل أخلاقية النظام والتقليد والشريعة السائدة ، عبّرت الثانية عن اخلاقية انقلابية تبعاً للتقليد الانقلابي الذي لا يتغير، إلى قوانين غيرمكتوبة . يعني قوانين السماء . تقاوم وترفض النظام وقوانينه التقليدية .

فبما أن الدين كان يمثل التقليد والقوانين والشرائع والنظم المتبعة ، كان الهدف الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية الحديثة خلق اخلاقية علمانية أو زمانية مستقلة عن الأديان الغيبية ، اخلاقية لا تبالي بالدين وتنقضه ، وتبرز، بدل اخلاقيته التي تبشر بالطاعة ورفض هذا العالم ، اخلاقية استقلال وسعادة تقبل على العالم بشوق ومحبة . .

كذلك كانت التجربة الانقلابية تجربة أخلاقية ، يميز الانقلابي فيها بين نظام يستحق الطاعة والولاء ، وبين نظام استبدادي من الواجب المقدس مقاومته ومحاربته . يفرض التمرد الانقلابي ، بشكل حتمي، تقويماً أخلاقياً سلبياً ضد الوجود التقليدي بجميع ما ينطوي عليه من سلطات ونظم وقيم . التمييز ذاك هو دوماً تمييز اخلاقي . ان مجرى الطبيعة والتاريخ ليس أخلاقياً ، فهو بالأحرى لا أخلاقي ، ويكمن وراء الخير والشر ؛ ولكن التمرد الانقلابي يطرح عليهما مشكلة أخلاقية صريحة .

تبشر الاخلاقية الانقلابية بأن السلوك الفاضل في الإنسان هو ذلك السلوك الذي يعمل تبعاً لتعاليم فلسفة حياة أو ايديولوجية انقلابية معينة ، وتؤمن بأن تلك التعاليم ليست مصدراً بين مصادر أخرى ممكنة للأخلاق والسلوك الأخلاقي وحسب ، بل هي المصدر الوحيد لجميع القيم ، ولجميع عناصر الأخلاق والسلوك الأخلاقي .

تعني الايديولوجية الانقلابية أحكاماً وقوانين تنبع من نظام ايديولوجي يكشف عن نظام طبيعي، يقبله المؤمنون ويريدونه . فهو يمثل النظام الأخلاقي ذاته ، فيتحقق الفرد أخلاقياً بالسلوك تبعاً لهذا القانون وبموجبه ، إذ ان كل ايديولوجية انقلابية تبشربأخلاقية جديدة ، لأن كل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تتبثق من مبدأ عام يميزها . لهذا، فهي تنقض ، بشكل تلقائي الاخلاقية التقليدية السائدة : فعندما يقول بعض المفكرين بأن ماركس ، على الرغم من نقضه النظري الضعيف للدين ، لم يرد ان ينكر الاخلاقية المسيحية ، وان تحرير الاخلاقية الماركسية من جميع التقاليد يرجع إلى اتباعه ، يُعتبرقولهم ، في الواقع ، لغواً، لأنه يجعل مسألأة الاخلاقية الانقلابية مسألة أفراد وارادة فردية ، بينما هي، في الواقع ، مسألة ديالكتيك ذاتي ، يفرض على كل ايديولوجية

انقلابية أن تتبع خطاً اخلاقياً معيناً ، من خواصه الأولى رفض التقاليد الأخلاقية السابقة .

ان الخاصة الأداتية الذرائعية في الأخلاقية السوفياتية ، كانت ولا تزا هدف النقد الغربي الاول ، الذي يتهمها بأنها تبرر دائماً الوسيلة بالغاية ، وهو، في نظر النقاد ، مبدأ لا أخلاقي . تخضع كل ايديولوجية انقلابية لذاك المبدأ ، والنقد الذي يوجه إليها ، على هذا الأساس ، هو، في الواقع ، سهم طائش ، لأنه ينظر إليها من الخارج وليس على ضوء ديالكتيكها الداخلي ، لأن الايديولوجية تحاول ، بمنطقها الخاص ، انشاء مجتمع يحقق في مفهوم الشروط الضرورية لنمو وتحقق جميع الطاقات والامكانات الفردية والانسانية لجميع أفرادها . كانت الايديولوجية الليبرالية تتبع الطريق ذاته في دورها الثوري الديناميكي، ولا تزال تتبعه إلى حد بعيد . فالفكرة التقدمية التي كانت تميزها آنذاك ، كانت تعني، في الواقع ، عقلنة وتبرير كل بؤس أو حرمان أو آلام أو عنف في الحاضر ، كشرط لزوالها كلها في المستقبل .

لهذا ، تنشأ الذرائعية في خدمة أخلاقية شاملة ، وتكريس المصلحة الفردية يعني خدمة الإنسان . يعتمد الانقلاب الايديولوجية الانقلابية كمقياس عام يقيس به الأوضاع السائدة ، ولكنه يؤكد دائما صورة المجتمع الجديد الذي تنطوي عليه الايديولوجية ، كشيء يعوض على المؤمنين والناس الآلام والتضحيات الحاضرة .

تطرح الاخلاقية الانقلابية الضمير الفردي، والمسؤولية الشخصية ، واستقلال الفرد الاخلاقي ؛ فهي تُخضع ارادة الفرد للارادة الايديولوجية العامة الجديدة التي تزعم انها تمثل الحقيقة المطلقة . ففي الانقلاب الكبير، تعتمد

القوانين على أحكام الإرادة الثورية التي تعمل بوحي الايديولوجية ، وليس على أي تقليد أو عادات . تتركز جميع النظم و برامج الدعاية والتعليم على إنماء الولاء والاخلاص للايديولوجية .

عبّر لينين عن هذه الأخلاقية عندما أعلن : " انني أعتبر أي عمل نافع للحزب عملاً أخلاقياً ، وكل عمل يؤذي الحزب عملاً لا أخلاقياً " .

أعلن باكونين المبدأ ذاته ، عندما كان يبشر بأن " الثورة تبرر كل شيء دون أي تمييز " .

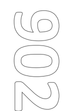
اعتمدت جميع الأديان وجميع المذاهب وجميع الايديولوجيات الأخلاقية ذاتها . لم يكن اليسوعيين أول من قال بأن الغاية تبرر الواسطة ؛ فجميع الحركات الانقلابية اعتمدت المبدأ ذاته ، واعتبرت ان مقياس انسانية الفرد يبرز في درجة الولاء لها ، وأن الرجل الكبير هو من يخدمها ، وان جميع الناس الآخرين هم من الحمقى والمنحلين . تخضع جميع التغيرات التي تتعرض لها المواقف الأخلاقية في الحركة الانقلابية ، دائماً وباستمرار ، لمبدأ واحد عام ، وهو الحكم عليها على ضوء الايديولوجية .

كانت الفضيلة تعني ، في العهد اليعقوبي ، أن يركز الفرد سلوكه على مصلحة الشعب ، وأن يقرن إرادته بإرادة الشعب ، كما تراها وتفهمها الحركة الانقلابية . أعطت إحدى الصحف اليعقوبية ، آنذاك ، في إحدى مقالاتها ، صورة واضحة عن الأخلاقية الانقلابية التي تخضع كل شيء لمصلحة الايديولوجية ، وتقيس كل شيء بمقياسها ، وتستخدم كل الوسائل ، مهما تسفهت ، في سبيل خدمة مقاصدها . فقد جاء في المقالة تلك ، " كن ابناً عاقاً، أباً شريراً ، زوجاً شريراً ، صديقاً شريراً ، مواطناً شريراً في نظر القانون ،

بدون ايمان ، بدون شرف ، بدون فضائل ، بدون كفاءات ؛ مفلساً ، مريضاً ، غير إنك ان كنت وطنياً ، تصبح النموذج والمثال للمواطنين الصالحين " .

فإن كان ستالين قد وُصف من قبل " البعض " بأنه أكبر سفاك دم في التاريخ ، فلأنه كان يعمل بموجب روح انقلابي، وتبعاً للتقليد الماركسي الذي أعلن بوضوح بأن وسائل العنف هي وسائل تقدمية ، عندما تكون في خدمة المستقبل الألفي الجديد . لقد اتبع ، في الواقع ، ديالكتيك الماركسية الانقلابي ، واعتمد قاعدتها التي تقول بأن دخول مملكة الحرية الجديدة يفرض اطراح أي مقاييس أخلاقية مستقلة . عبّرماركس عن ذلك عندما كتب لانجلزبضرورة وضع مفاهيم الواجب والحق والحقيقة والأخلاق والعدالة ، حيث لا يمكن لها أن توذي؛ ولينين أعلن : " ان الأخلاق تخضع ، بالنسبة إلينا ، خضوعاً تاماً لمصالح صراع البروليتاريا " . لهذا ، قال لينين باللجوء إلى جميع الوسائل من عنف ، وكذب ، واحتيال إلخ ... في خدمة القضية الشيوعية .

يذكر ماركوس ان الديالكتيك الماركسي لا يعني فقط نقض المذاهب الاخلاقية المجردة ، كتشويه ايديولوجي للواقع ، لأنها تزعم انها غير مشروطة ، أو غير مرتبطة بأوضاع معينة ، بل يعني أيضاً قبول بعض المبادىء الأولية لاخلاقية انسانية مستقلة عن كل محتوى طبقي . فالفلسفة الماركسية كانت تؤكد ، منذ نشوب الثورة الشيوعية وباستمرار متزايد، ان المبدأ الماركسي القائل بأن وعي الفرد يعبّر عن وضعه الاجتماعي لا يلغي وجود قيم أخلاقية عامة ، أو صحة القيم هذه ، لأنه ، مهما اختلفت أساليب وأشكال الوجود الاجتماعي ، تظل هناك بعض العلاقا والخصائص التي تميز جميع أشكال المجتمع المتحضر، وتعبّر عن ذاتها بقواعد عامة للسلوك الاخلاقي ، تصح لجميع الناس . ولكن القواعد العامة هي طبعاً تلك التي تحددها الايديولوجية الشيوعية . فكل



ايديولوجية انقلابية تؤكد أن اخلاقيتها ذات صحة موضوعية عامة ، لأن الأهداف الخاصة التي تسعى إليها تنطبق مع مصلحة الانسانية العامة . هذه الدعوى تميز الايديولوجيات العلمانية ، كما كانت تميز الأديان الغيبية .

فمن لا يستطيع ان يكشف عن هذا العنصر الأخلاقي في الحركة الانقلابية ، يتهمها بأنها انتهازية ، لا تتردد أمام أيّ وسائل في خدمة أغراضها. ينظر الانقلابي إلى الايديولوجية التي يؤمن بها ، بشكل صوفي ديني يسمح " بالصفاقة " ، وفي الواقع ، يشجعها عندما يتعرض للنظم المتبعة . ولكن ما يجب التنبيه إليه هو الأسباب التي تجعله " صفيقاً " . والموضوعات التي تدور الصفاقة المزعومة عليها . الصوفية العقائدية الانقلابية هي التي تولد أخلاقية الفرد الانقلابي ، وهي أخلاقية تعلو فوق الاخلاقية الانسانية العادية ، وتضع أتباعها خارج المتطلبات التي يرقبها الناس عادة من الفرد أو القائد العادي . يسخر الانقلابي لخدمة ، الأغراض والمقاصد التي يشتقها من الايديولوجية الانقلابية ، القانون والوفاء والحقيقة ، والصديق ، ولكن في أشكالها السائدة . فطالما يسخرها في خدمة الصوفية العقائدية الجديدة التي تسود وجدانه ، فإن كل خطوة أو عمل في هذا السبيل يشكل ، في نظره ، القانون ، والوفاء، والحقيقة ، والشرف . فالايديولوجية الانقلابية التي يرجع إليها تمثل له أعلى وأسمى وأكمل تجسيد للأخلاقية الاجتماعية ، وتدعم شخصيته بإعطائه شعوراً بالحرية والواجب ، وتجعل الشخصية تلك تتجاوز حدودها الفردية بجعلها تتأمل . بخير وعالم يكمنان وراء مصالحه الآنية .

تبدأ الأخلاق حيث يبدأ الجهد والصراع والتضحية وتكريس الذات ، في سبيل شيء يتجاوز الذات . تعلو الحياة الاخلاقية على الطبيعة المادية بطبيعة جديدة أسمى وأرفع ، هي الطبيعة الوحيدة التي تميز الفرد وتشكل أصالته

الانسانية . فهي طبيعة روحية تولدها مواقف ايديولوجية عقائدية تجعل الانسان يقبل على الجهد الكبير الذي يفرضه انماؤها والولاء لها . فبدون هذه المواقف التي تسود حياتنا الباطنية الوجدانية ، يصبح من العسير جداً على الفرد أن يتجاوز حدود ذاته المادية . ان الأخلاقية الانقلابية التي تثير نقمة الفرد العادي هي ، في الواقع ، طريق للتجاوز الذاتي ذاك ، وتحقق حرية الفرد الاخلاقية التي تحرره من المقاييس الخارجية الموضوعية في الأدوار التي تنهار فيها المواقف الايديولوجية الحية .

الأخلاقية الانقلابية تعني صعيداً جديداً من السلوك يعتمده الانقلابي ويعانيه في وجه وضد كل ما يعترضه من عثرات ممكنة . فهو عمل يبلور ويحول ، وليس حياة باطنية تترسخ في التأمل . كان نيتشه نفسه ، على الرغم من حملته العنيفة ضد الأخلاقية المسيحية ، ورغم عدائه الصارخ لها ، يكن احتراماً كبيراً للمسيح ، ليس لأن المسيح أنشأ معتقداً جديداً ، بل لأنه أبرز طريقة جديدة في الحياة . يظهر الفداء المسيحي الحقيقي ، في نظر نيتشه ، بالنجاة من العالم ، عن طريق توليد عالم باطني وجداني جديد ، وليس بإنشاء عالم آخر وراء هذا الذي نعيش فيه . رفض المسيح اخلاقية المجتمع التقليدية باسم العالم الوجداني الجديد ، وتلك خاصة كل اخلاقية انقلابية ؛ فهي تكمن " وراء الخير والشر " ، أي وراء مقاييس الخيو والشر السائدة ، ولكنها تربط الحياة الباطنية بحقيقة خارجية . الأخلاقية التي تقتصر على حياة باطنية هي اخلاقية عاقرة ، لأنها تفصل بين الذات وبين الخارج ، ولأن لا مندوحة للحياة الباطنية من اتخاذ مادتها الأولى من خارج الوجدان الفردي . اننا نستطيع أن نفكر حول أشياء وليس حول وعي مجرد ، وكل وعي يتحدد بالنسبة إلى شيء خارجه .

لهذا كانت التجربة الانقلابية لا تكتفي بتوليد شعور بالتحرر العميق وبالحرية الدافقة ، بل إيمان بأن طريق التحرر هذا يؤدي إلى بناء عالم جديد، عن طريق العمل الثوري . الايديولوجية الانقلابية هي دائماً ايديولوجية عملية، لأنها تفرض ذاتها ، وتكسب الولاء لها ، لأنها تستطيع ان تفسر المرحلة الانتقالية ، وان تبلور الوضعية الانقلابية ، وان تنشىء قواعد مسلكية جديدة .

تؤكد الايديولوجية الانقلابية دائماً على وحدة الناحية النظرية والناحية العملية ، على وحدة الحياة الباطنية والسلوك . انه لمن الخطأ القول عادة بأن الماركسية تمثل نقطة تحول ، لأنها أكدت على دور الفلسفة العملي، ولأنه يرجع إلى ماركس الفضل في القول : " لقد كانت الفلسفة تفسر العالم في الماضي ، وقد آن لها أن تحول العالم " . قد ينطبق ذلك على الفلسفة بشكلها الميتافيزيقي أو الفلسفي الاجتماعي الصرف . أما الايديولوجيات الانقلابية . والماركسية من هذا النوع . فهي فلسفة حياة في التطبيق ، تؤكد كلها على وحدة الصعيدين ، الصعيد النظري والصعيد العملي . ففي كل ايديولوجية نرى ان المعرفة الفكرية هي معرفة غير مفيدة وان الفكر الصحيح هو الفكر الذي يستطيع أن يؤثر في الوسط الخارجي .

أكد أوجستين على هذه الناحية بقرون عديدة قبل ماركس . فقد حدد الحقيقة بأنها نشاط ينبع ليس من الفكر فقط ، بل من الإرادة أيضاً . فاتجاه ارادتنا هو الذي يوجه عقلنا ، ونحن نعرف فقط ما نريد أن نعرف .

يقول جوزيه رايس بأن هناك شيئاً واحداً أكيداً عن الدين ، وهو انه ينطوي على معنى عملي يستحيل دون قصد اخلاقي. فالدين يتميز، بالإضافة إلى كونه نظرية عامة عن مظاهر العالم ، بروح تدفع إلى العمل والى نوع معين

من الشعور. ينطبق ذلك ليس فقط على كل ايديولوجية ، بل ، في الواقع ، على الفلسفة ذاتها . يقول راسل ان الفلسفة ، كما هي متبعة في الجامعات الغربية ، من حيث الغاية على الأقل ، جزء من تحصيل المعرفة ، وتحاول ان تحقق التجرد ذاته الذي يميز العلم ، ولا تعتبر ذاتها ملزمة بالوصول إلى نتائج في طبيعة الدولة ، ويرفض الكثيرون من مدرسيها أي موقف يحاول التأثير في آراء الطلاب السياسية ، أو أي نظرية تقول بأن على الفلسفة أن تنشر الفضيلة . ولكن راسل يضيف فيقول بأن هذا النوع من الفلسفة حديث جداً ، وانه يشكل ظاهرة شاذة حتى في العالم الحديث . فهناك مفهوم آخر برز منذ العالم القديم ، واليه ترجع الفلسفة بما أحرزته من أهمية سياسية واجتماعية ، وفيه حاولت الفلسفة أن تحقق تركيباً موحداً من الدين والعلم ، أو بالأحرى ان تخلق مذهباً في طبيعة الكون ومكانة الإنسان فيه ، يؤدي إلى أخلاقية عملية تثقف بما يعتبر افضل نمط ممكن . كانت الفلسفة تتميز عن الدين في كونها لا تعتمد على تقليد أو سلطة ، وعن العلم في أن جزءاً أساسياً من قصدها يبرز في تعليم الناس كيف يجب أن يعيشوا .

كانت الفلسفة تعني ، في بعض الأحيان ، طريقة ما في النظر إلى العالم والتأمل فيه وفي قدر الإنسان . فهي ظاهرة نجدها حتى في قصص فولتير الفلسفية ، أو في رسائل مونتسكيو الإيرانية . ولكن الفلسفة عنت أيضاً الفيلسوف الذي حاول أن يستوحي من المعرفة السائدة نظرية يستخدمها في تحويل وتغيير العالم . تقدم جمهورية افلاطون لنا مثالاً بارزاً عن ذلك . تلك الفلسفة هي النوع الذي تنبثق الايديولوجية الانقلابية منه وفيه . ان تلك الإرادة في تغيير العالم هي ما يُعطي معنى لدراسات كدراسة موتشيالي ، عندما يتكلم

عن المدينة المثالية التي تنشأعليها الطوباوية ، أو كدراسة باكر عندما يتكلم عن المدينة السماوية في فلسفة القرن الثامن عشر .

ان الفلسفة التي تنبع منها الايديولوجية الانقلابية ليست فلسفة تأمل في معنى الحياة أو وضع الانسان ، ولكنها أداة يسود الانسان فيها التاريخ . تشارك الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة الاديان التقليدية الغيبية ، في الوحدة التي تؤكد عليها بين الفكر والعمل ، أو في الارتباط الوثيق الذي تعلنه بين فلسفة الحياة التي تتبع منها، وبين احكام السلوك التي تعتمدها ؛ لهذا ، يخطىء من يؤكد ، كسومبارت مثلاً ، على طبيعة الماركسية النظرية المحضة .

عبّر جون آدمز عن هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية ، عندما كتب بأن الثوار الاميركان الذين دُعوا إلى تجربة الثورة الكبيرة ، اكتشفوا ان العمل ، وليس الاستقرار هو الذي يولد سعادتهم . رأى لوثر ان القدر الأول الدائم لكلمة الله هو ان ينقلب العالم بسببها رأساً على عقب . فإرادة الله تأتي كي تغّير وتحيي الارض كلها . اما كياركجارد، فبعد أن يصف العصر الحديث كعصر تفكير دون حماسة ، يقول بأن عصراً دون حماسة هو عصر تجريد . عصر تفكير وليس عصر عمل . العصر الثوري هو عصر عمل ، ولكن عصرنا هو عصر اعلانات تجارية .

نجد هنا صراعاً بين الاخلاقية الانقلابية ، التي تنبثق من ايديولوجية علمانية ترجع إلى التاريخ والمجتمع ، وبين تلك التي تنبع من الاديان الغيبية . يلتقي النوعان في الشكل العام الذي حددناه فيما تقدم ، ولكن ، بسبب الجذور والقواعد الميتافيزيقية المختلفة ، يصبح عداؤهما عفويا وحاداً ، لان كلاهما يريد الانسان ، كل الانسان . فالاختلاف اذن يرجع الى القواعد الميتافيزيقية ،

أي إلى التناقض الظاهر بين غيبية الواحدة ، وعلمانية الأخرى . لهذا ، سوف اناقش هنا الناحية تلك اي الاتهام الاساسي الذي توجهه اخلاقية الايديولوجيات الغيبية ضد اخلاقية الايديولوجيات العلمانية . الاتهام ذاك يزعم ، بكلمة مقتضبة، أن موقفاً اخلاقياً صحيحاً يستحيل دون الايمان بالله او بعالم آخر. ان العقل الغربي التقليدي أو العقل الديني الغيبي يرى ان اخلاقية متينة تعجز عن تأكيد ذاتها بدون الايمان بإله ، بروح ، بعقاب وثواب ، وبخلود الروح . الجواب على هذا الاتهام ينشأ على صعيدين : صعيد عام ، وصعيد خاص . فعلى الصعيد الأول ، نرى أديانا او مذاهب ، تعارف الناس على تسميتها بأديان ، ولكنها لا تتميز بتلك الميزات ؛ ثم هناك ايضاً مجتمعات لا تعرف هذا النوع من " الغيبية " ، ولكن ذلك لا ينزع عنها الطابع الاخلاقي أو نبل السلوك الانساني .

فالبوذية مثلا لا تؤمن بأن هناك روحاً أو أن هناك الهاً ، وتعتبر الجوتاما [jutama] حقيقة لا واعية ولا يمكن الوصول إليها ، فتقدم بذلك تكذيباً لهكذا منطق أو اتهام . فمن ميتافيزيق ينكر الله ، ومن سيكولوجيا لا تؤمن بالروح ، نشأ مذهب نجح ، إلى حد بعيد ، بالتأثيرتأثيراً حسناً في حياة وسلوك مئات الملايين من الناس .

تقدم الكونفوشية لنا مثلأ آخر . فقد تغلغلت بتعاليمها في " دم وعصب" الحياة الصينية إلى درجة جعلت تاريخها أطول تاريخ لأي عقيدة دينية ، وتتميز بوحدة تمتد إلى آفاق بعيدة ، وبحضارة تتركز في تماسك العائلة، وتعيش وتمتد ، بينما تنهار اليونان ، وتبلغ روما أوجها وتموت وتزول شعوب القرون الوسطى والعصر الحديث عن الخريطة .

إن هذين المذهبين ، على الرغم مما بينهما من تناقض في النموذج الأخلاقي ، إذ أن انسان الكونفشية لم يكن انساناً منعزلاً بل مقبلاً على الحياة ، لا يتجه نحوتكامل القداسة ، بل نحو واجبات الحياة ، . هدفه ليس الرهبنة بل العائلة ؛ هذان المذهبان أديا إلى أخلاقية مهذبة مصقولة سامية ، وكانا ينتجان ، طيلة قرون متواصلة ، نماذج انسانية عليا، لا يمكن للانسان أن يتعرف عليها بدون احترامها ومحبتها . لهذا نرى كريستيان وولف يحاضرفي المانيا ، عام ١٧٢١ ، عن الأخلاقية المجردة عن الدين ، ويمثل على ذلك بالنظام الأخلاقي الذي يسود الصين ، ويؤكد على السمو الأخلاقي في تعاليم كونفشيوس ، التي تقود إلى الخيروالفضيلة ، ليس نتيجة وحي إلهي ، بل نتيجة حكمة انسانية محضة . كان هذا الموقف عاماً بين فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا . اننا ، عندما نذكر الكونفشية ، نذكر، في الواقع ، خلق النتائج الانسانية التي تحاول تحقيقها بعض الأديان ، ولكن بدون الرجوع إلى دين . فبدون ذكر الله ، وبدون الرجوع إلى دنيا أخرى من عقاب وثواب ، وبدون الاتجاه إلى قوى اللاوعي ، استطاعت ان تولد تحولاً من أكبر التحولات في التاريخ . ان الجانيسية [jainism] أيضاً لا تؤمن بأي إله ، بل بكون واع وأخلاقي .

رأى دوستويفسكي أن الفضيلة تستحيل بدون الرجوع إلى الله والايمان به ، وأن تحرر حياة الانسان من الإيمان هذا ونكران الله والخلود ، يهدم ليس المحبه فقط ، بل كل قوة حية ترعى حياة هذا العالم ، فيصبح كل شيء مباحاً حتى الجريمة التي تتحول إلى شيء حتمي ، منطقي وقانوني . ما هذا سوى لغو ؛ فتاريخ الانسان كله كان تكذيباً لهكذا حكم .

حاول جاك ماريتان أيضأ في ، العصر الحديث ، أيضاً النتائج المريرة التي تترتب على الإلحاد . فالإلحاد ، في رأيه ، ظاهرة مصطنعة ، لأنه ، في تكامله ، يقود إلى الانتحار. إذا كان ماريتان يعني بالإلحاد كل موقف ينكر وجود الله والآخرة والعقاب والثواب الخ ... فإنه على خطأ بدون في تصوير النتائج المترتبة عليه ، لأن هناك مذاهب من نوع آخرتحقق وحدة الإنسان مع الحياة وتهيىء له الاستقرار النفسي . أما إذا كان يعني بالإلحاد تجرد الفرد من كل مذهب عقائدي ، كل شكل من أشكال الايمان ، وكل حقيقة أو قيمة خارج ذاته ، فلا يجد صلة حية بينه وبين التاريخ والمجتمع ، فإنه يكون على حق إلى حد بعيد .

* * *

يمثل دوستويفسكي وماريتان هنا منطق الموقف الديني الغيبي ككل . ولكن هكذا منطق عاجز، لأن هناك ، كما رأينا ، أدياناً ومجتمعات لا تؤمن بهذا النوع من الدين . واستطاعت أن تحقق ، على الرغم من ذلك ، حياة انسانية مثلى .

أعطى العالم الكلاسيكي الحياة هنا ، على الأرض ، قيمة أكثر بكثير من الحياة في عالم آخر . ورأى ان امكان الحياة بعد الموت هو، في الواقع ، تعاسة . كان المواطن في هذا يشعر بأنه جزء في كل كبير يتجاوزه ويستمر بعده ، وبأن هذا الكل يحمل آثاره ونتائج أعماله ، فيحقق خلوده فيه ، ولا يحتاج إلى أي خلود آخر . فهو مجتمع لا يتميز بأي أفكار صريحة عن الحياة بعد الموت ، والتصورات القليلة المبهمة التي كان يحملها بهذا الخصوص كانت

تدور حول تفسير ظهور الموتى في الأحلام ، وتعطي صورة عن حياة أخرى باﺋﺴﺔ شقية . يحسن بالإنسان الاستغناء عنها .

ركز اليهود أيضاً إيمانهم على نجاح الشعب اليهودي وخلوده ، ولم يهتموا بحياة شخصية بعد الموت .

كان الخلود في مصر الفرعونية غير معروف من الشعب الذي كان يعيش بدون هكذا أمل . كان الخلود خاصة الملك فقط .

كشفت الانتروبولوجيا الحديثة عن مجتمعات بدائية عديدة لا تعرف فكرة الله أو فكرة أي كائن أعلى . لم يكن القتل والكذب والسرقة مثلاً تجد مكاناً لها في المجتمعات تلك .

كان بايل يقول : لو أن تصويت الأكثرية كان برهاناً على وجود الله أو ضده ، لكان بإمكان الملحدين إذن أن ينتصروا في حجتهم ، لأن عدد المجتمعات التي لم تعرف الله هي أكثر بكثير من التي عرفته . فالمجتمعات البدائية كانت ، في رأيه ، ملحدة وليست وثنية فقط . ولكنها كانت مجتمعات معتدلة وسمحة ، بعيدة عن الوحشية والشراسة ، وفي هذا برهان دامغ على أن لا علاقة هناك للدين بالسلوك الفاضل .

اننا نجد أيضاً الواقع ذاته على الصعيد الشخصي حيث لا نجد أن الدين ، في المفهوم الغيبي ، ضروري لأيّ حياة فاضلة . لقد قدّم الإلحاد باستمرار نماذج انسانية سامية وقوى أخلاقية فريدة . فمن أبقراط ، وذينو، وديمقريطس ، إلى فولتيو، وديدرو، وهيوم ، واسبينوزا ، إلى بالينسكي ، وهرزن، وباكونين ، وشوبنهاور، وفرويد، وفيورباخ ، وديوي، وسارتر الخ ...

كان الملحدون يحققون ، بدون انقطاع ، حياة أخلاقية انسانية مثلى ، تصح أن تكون قدوة ، ليس لكل إنسان فقط ، بل على الأخص ، لكل مؤمن من المؤمنين بأشكال الدين الغيبية .

الالحاد لا يثير اليأس ولا يقود إلى الشقاء . فقد كتب هايم ، وهو من المسيحيين المؤمنين ، بعد أن يذكر أن القضايا الدينية ماتت في ذهن الألوف ، يقول بأن الملحد الواعي يعتقد أنه هو وحده قد رجع إلى أرض الحقيقة العملية، وأن المؤمنين لا يزالون يركضون وراء ترهات خسرت معناها منذ مدى طويل . فهو لا يشعر أبداً أن الظلام يحيط بآفاق وجوده ، بل على العكس ، يشعر أن نسيماً طرياً منعشاً قد قشع البخار الذي تصاعد من النهر ، وغطى التلال والأحراج بالضباب ، فأصبح منظر الطبيعة فجأة مغموراً بالضوء، وتقاسيمه أمست صافية نقية .

كتب اسبينوزا بأن الانسان الحر لا يفكر بشيء اقل من تفكيره بالموت، وتكون حكمته تأملاً بالحياة وليس بالموت . انه لم يكن وحيداً في هذا الصدد . فكثيرون هم من رأوا أن الفناء أفضل للإنسان من فكرة الخلود . اكد لوكريشس، منذ زمان طويل جداً، ان قبول الفناء يعني تحرير الفرد من جميع التصورات الفظيعة التي تقترن عادة بالعالم الثاني ، ويعني ايضاً نهاية استبداد الكهنة والآلهة المزدوج .

لم تحقق الأديان الغيبية بالاديان من مآسي التاريخ وفظائعه ، بل زادت فيها . يقرر هوايتهد ، وبذلك يعبّر عن رأي المئات من المؤرخين ، أن التاريخ كان ، حتى الآن ، تسجيلاً كئيباً للفظائع التي رافقت الدين ، وأن الدين

هو آخر ملجأ للوحشية الانسانية ، وان الوقائع الصريحة تنقض ، بشكل مباشر وواضح ، ربط الدين بالفضيلة والخير .

ويقرر ألبورت ، بعد دراسات عديدة عن سلوك الطلاب المؤمنين والطلاب الملحدين ، أن المقاييس الأخلاقية تستقل عن الدين اكثر من اعتمادها عليه . هذا لا يعني طبعاً ان الفرد لا يحتاج إلى مذهب يرجع اليه بمقاييسه الاخلاقية . تساءل مرة عن عدد الاجيال التي باستطاعتها أن تعيش من رائحة قنينة فارغة ! يصعب جداً استمرار المقاييس الاخلاقية بدون أي مثالية ، والمثالية أمر صعب بدون حقيقة يخرج فيها الإنسان من ذاته .

يؤكد دي أونامونو ان الايمان بالله والحياة الأخرى ضروري ، كأساس لسلوك فاضل ، والإنسان يستطيع ان يعيش بدون هذا الايمان ، ولكنه يمسي ،طفيلة روحية . ولكنه ، في الصفحة ذاتها ، يرجع فيؤكد أن الإيمان بالله لا يجعل الانسان فاضلاً ، بل بالأحرى، ان الانسان الفاضل هو الذي يؤمن بالله . فالانسان إذن يكون فاضلاً قبل الإيمان بالله ، لان الإيمان يحدث بعد حدوث الفضيلة ، وأكثر من ذلك يرتبط بوجود هؤلاء الفضلاء. وهو يستشهد ، في الواقع ، في مكان آخر ، بالبروتستانتية ، فيذكر موقفها الذي يقول بأن الدين يتركز على الأخلاق وليس العكس ، كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية.

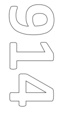
فسر دعاة الدين الغيبي الشر دائما كضرورة في العالم ، يحتاجها الإنسان كي يعرف الله . أما الملحدون والمتشككون ، فقد انكروا الدين ، والى حد كبير ، الله نفسه ، بسبب الشر ذاك ، وقالوا بأن السعادة الابدية لا يمكن

أن تأتي عن طريق الآلام والفظائع التي تسود الارض . هكذا ، رفض الملحدون الله ، من مارسيون الى كامو .

أعلن نيتشه ان الله قد مات ، ولكن سارتر اضاف بأن موته لا يشكل اي فرق بالنسبة للإنسان . وكلاهما سلك مسلكاً انسانياً أمثل .

لم يكن توماس هكسلي اقل انسانية او فضيلة من غيره ، ولكنه كتب بأن الايمان بعقيدة دينية لا يتركز عليها برهان ، بل نفترضها لمنافعنا العاطفية، يعبّر عن احط انواع اللااخلاقية . أما الشاعرجايمس تومبسن فقد فضل ذاته " البائسة على ذات ذلك الذي خلق الكائنات الإنسانية في العار، لان احط الاشياء يجب ان تكون اقل انحطاطاً من الذي انبثقت منه ، الله الذي صدرت عنه " .

يرى كثيرون من فلاسفة القرن العشرين ، كفرويد وديوي ، ليس فقط أن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين ، بل إنها، كي تصح ، يجب أن تتحرر من الدين ، وان هذا التحرر سيتم بدون شك في المستقبل ، عندما يتحقق الناس أن القيم التي يقدرونها في الأديان ليست سوى تقديس لأشياء تبرز في أشكال التجمع الانساني ، فترفع إلى صعيد غيبي لرعايتها وتدعيمها . لقد رأوا أن الدين يشغل الانتباه والنشاط عن القيم المثالية الصحيحة وعن دراسة الأوضاع كما هي ، وان التاريخ يمكث شاهداً على ذلك . فالناس لم يتمكنوا من استخدام كامل للقوى التي يحملونها في تدعيم الخير في الحياة وتقديمه ، لأنهم يعتمدون دائماً على قوى خارجية . خارجهم وخارج الطبيعة ، فى عمل ما هم مسؤولون عن عمله . الاعتماد على قوى من هذا النوع يعني التنازل عن إرادة الانسان ، والايمان بالقوى الغيبية ، كقوى ضرورية في إدراك المثالي والاتصال الواقعي به، يعني التشاؤم من فساد وعجز الوسائل الطبيعية .



يركزفرويد نقده للدين على هذه الناحية الاخلاقية ، فينتقد الأديان الغيبية لأنها تحول دون تحقق تام للمقاصد الأخلاقية . فإن كانت صحة القيم الاخلاقية تبرز في كونها أوامر من الله ، فإن مستقبل الأخلاق ، حياة أو موتاً، يرتبط بفكرة الله . ولكن ، بما أن فرويد كان يعتبر أن الدين صائر إلى الزوال ، فقد رأى ان اقتران الاخلاق به يقود إلى هدم اخلاقنا . الأديان ، وإن كانت ضرورية في بعض أطوار الإنسان الماضية ، فليس هناك الآن من حاجة إليها، وقد أمست ، في الواقع ، مضرة بنمو الإنسان .

رأى كثيرون مع شوبنهور، أن الإنسان يستطيع تحقيق نجاته بالاعتماد على نفسه وبالرجوع إلى ذاته فقط ، كما أنه ، بقوة معناه الذاتي الباطني ، يستطيع أن يرفع نفسه فوق عدمية وهامشية الوضع الانساني ، وبممارسة قواه الفنية والأخلاقية والفكرية ، يستطيع أن يصل إلى الحقيقة والفضيلة والجمال . لهذا ، لم يكن غريباً ان يكتب نيتشه بأن ما قاده إلى شوبنهور كان إلحاده ، وذلك بعد أن رأى أن الله قد مات ، وأن المسيحية تحتضر على فراش الموت .

القول بأن الإنسان يحتاج إلى الدين يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الدين يحمل نعمة وبركة للإنسان ، لأنه يطمئن الانسان على مصيره . ولكن هذا القول يمسخ الحقيقة . لأن العنصرالأساسي في التجربة الدينية هو البؤس الديني . فالمؤمن لا يعرف إذا ما كان بين الذين ينجون أو بين الذين يهلكون ، لهذا فهو يحيا بكآبة مستمرة ، ان صح فيه الايمان ، لأنه يجد نفسه ، وجهاً لوجه ، أمام اللانهاية ، امام إله يخلق ، يحكم ، يهدم ، يعدم . يضع الدين الانسان في جنة ، ولكنها جنة بعيدة لا يعرف إذا ما كان ينالها أم لا ، مما يولد فيه بؤساً حقيقياً ، يتحول فيه البؤس الدنيوي إلى بؤس أبدي خالد .

شيد العقل الحديث بناء شامخاً وطيداً من المفاهيم الأخلاقية المستقلة عن الله وعن الأديان الغيبية . فمن فلاسفة القرن الثامن عشر، إلى مفكرين كفيورباخ وستراوس وبرودون وكونت وماركس ، في القرن التاسع عشر، إلى فلاسفة من نوع هايدجار وسارتر في القرن العشرين ، رأى الإنسان في الدين عائقاً ضد الأخلاق الصحيحة ، عثرة ضد السعادة . وفي فكرة الله ، اسطورة خلقها الإنسان كي يضع فيها آماله ومخاوفه ، ويفسر بها وضعه .

كان المنطق القائل بضرورة الدين للأخلاق ، قبل هولباخ ، مطقاً سائداً إلى حد كبير. فكثيرون من الفلاسفة الفرنسيين قبلوا بفكرة الدين كأداة نافعة في تنظيم المجتمع ، لأن الجماهير قد تنساق إلى الجريمة والرذيلة ، لولا فكرة العقاب الأبدي التي يحملها الدين . فالدين علّم الكذب ، واسترق الانسانية ، ولكن الحضارة تعجز، من دون " الكذب النبيل " ذاك . كانت فكرة الدين ، كمصدر يوحي بخوف نافع في حفظ المجتمع ، فكرة منتشرة آنذاك ، وقد قبلها المتشككون والملحدون . فالفلاسفة يستطيعون رؤية حقيقة الدين كمجموعة من الخرافات ، ولكن الناس العاديين لا يستطيعون ذلك . أما هولباخ فقد عارض في كتابه " المسيحية المكشوفة " هذا التبرير " الفولتيري»< للدين ، ونقض المفهوم القائل بأن الإلحاد يضر المجتمع .

أكد بعض الفلاسفة كتورجو ومونتسكيو آنذاك منفعة المسيحية ، في محاولة أرادا بها ان يتجنبا كل مناقشة ميتافيزيقية أو لاهوتية في الموضوع . ولكن نقد هيوم لم يلبث أن جاء يقوض أركان أي تبرير من هذا النوع عندما أثار الشك في أي فائدة او فضيلة يمكن للأديان الموحدة أن تزعمها ضد الوثنية. إن القيم الانسانية التي سادت فلاسفة القرن الثامن عشر ، وروح

الاعتدال الذي تنطوي عليه الوثنية فى طبيعتها ، قادنا إلى تفضيل الوثنية على الوحدانية التى حلت مكانها .

حاول هيوم البرهان على أن العقل عاجز عن الإجابة عن السؤالات الأساسية حول الله ، أو الأخلاق أو معنى الحياة . ولكن فلاسفة القرن الثامن عشركانوا يأبون استنتاجاً من هذا النوع فقد كانوا ، طيلة نصف قرن يهاجمون باسم العقل ، معاقل الجهل والخرافات ، ويبشرون بأن الإنسان سيكون أكثر عقلاً ، وبأن المجتمع سيكون أكثر تماسكاً ، والأخلاق أكثر ثباتاً واستقراراً . لهذا ، كان يستحيل عليهم أن يقولوا بعجز العقل عن مجابهة مشكلة الاخلاق والفضيلة بأفضل حل ممكن .

لم يقف فلاسفة القرن الثامن عشر موقفاً سلبياً فقط ، فحاولوا أن يدفعوا عن أنفسهم تهمة نقض الأخلاق والفضيلة ، بل ردوا التهمة إلى الكنيسة وحاولوا ، كما حدد ديدرو ، أن يبرهنوا ليس فقط بأن الأخلاقية التي ينادون بها لا تقل قيمة عن الاخلاقية الدينية الغيبية ، بل بأنها أفضل بكثير . إن عدداً غير قليل منهم كهالفسيوس ولامتري وهولباخ قاموا بأكبر الجهود للبرهنة على أن المبدأ المادي أقوى وأكثر صلابة من المبدأ الروحي ، في إشادة أساس أخلاقي .

كان الاتهام بأن الإلحاد يقوض دعائم الأخلاق والنظام الاجتماعي أقوى اتهام باستطاعة الدعاة المسيحيين تقديمه ضد الفلسفة . لهذا، نرى الفلسفة تقاومه بشدة واستمرار، وتركز اهتمامها عليه . عبّر ديديرو عن ذلك ، عندما كتب بأن على ~ الفلسفة أن تجابه ذاك الاتهام ، وبأنه ليس من الكافي أن تعرف أكثر مما يعرف رجالات اللاهوت ، ولكن من الضروري أن تبرهن لهم

أننا أفضل منهم ، وأنها تخلق رجال فضائل أكثر من الدين أو النعمة . تجب الملاحظة هنا بأن الموقف الالحادي ذاك لم يؤد إلى قلق ميتافيزيقي أو أزمات دينية ، كتلك التي تراها عند مفكرين مؤمنين من أمثال دوستويفسكي أو كياكجارد أو باسكال .

إن مئات من المفكرين يرون رأي لامونت بأن العمل الاخلاقي، بدون أمل بمكافأة في عالم آخر ، أكثر فضيلة ونبلاً من عمل أخلاقي يعتمد على هذه المكافأة ، وأنه من المهين حقاً للإنسان الزعم بأنه لا يسلك سلوكا أخلاقيا فاضلا بدون مكافأة ، أو، كما يقول شوبنهور ، بدون " بخشيش " في عالم آخر.

إننا، ابتداء من أبقراط ، في عدائه الحاد للدين ، نرى الفلاسفة والمفكرين يبشرون بمواقف مادية أو إلحادية منسقة ، وينكوون وجود قدرة إلهية أو خلود، ويقدمون هذا النقض كقوة تحرر الفرد من وطأة الخوف والقلق. الدين ، وما يأتي في ذيله من خلود وعقاب وثواب ، هو الذي يقود ، في رأي هؤلاء ، إلى الخوف والقلق .

هذا العرض الموجزكاف لايضاح حقيقة المشكلة . ان وجود مجتمعات لا تعرف أشكال الدين الغيبي، ووجود أفراد أعلنوا الإلحاد دون أن يخسووا وتلك المجتمعات المواقف الأخلاقية المثالية ، برهان بارز، على أن الأخلاق والإنسانية الصحيحة لا تحتاج إلى هذه الأشكال الغيبية . لهذا، يمكن القول بأن الدين والأخلاق لا يتناقضان دائما أو يتعارضان ضرورة ، كما أنهما لا يلتقيان أو ينسجمان ضرورة ودائما . فهناك تفاعل متبادل بين الاثنين ، و

لكنهما مستقلان ، الواحد عن الآخر ، لأن الواحد منهما لا يتفرع من الثاني ، ويستطيع أن يوجد بدونه .

المضمون الثوري في الايديولوجية الانقلابية

تمهيد

المواقف التي يتخذها الانسان في حياته متعددة ، ولكن إن نحن اطرحنا التفاصيل ، ونظرنا إليها في معناها الأساسي أمام مظاهر الحياة ، يمكننا أن نقسمها إلى نوعين : الموقف الثوري والموقف النفعي . فجميع ما يقوم به الإنسان من حركة يمكن أن يجد تفسيره بإرجاعه إلى أحد هذين الموقفين ، عيّن تشارلس بيرس ثلاثة نماذج من العقليات : عقلية التاجر، وعقلية الفنان ، وعقلية رجل العلم ؛ الأولى تنظر إلى الأشياء والناس كأدوات لتجميع المال ، والثانية تنظر إلى الخصائص التي تلاحظها في الأشياء والناس كمواد لخلق أشكال تعبّر عن الجمال ، والثالثة تتأثر بحركة الطبيعة ، وتحاول بشوق أن تكشف عن قواعد سيرها وحركتها . ولكن بيرس نسي أن يذكر في نماذجه النموذج الثوري الذي يُعطي معنى للأشياء والناس ؛ بيد انه يمكن مد معنى الفنان إلى الانقلابي ، لأن الانقلابي هو ، في الواقع ، فنان من نوع آخر، يرى في المعنى الذي يعطيه للخارج شكلاً من أشكال الجمال .

الموقف النفعي هو الموقف الذي يجد في المصلحة الفردية الآنية المقياس الذي يقيس به الحياة وفي وجود الفرد سلسلة من العقود والصفقات التجارية التي تريد الكسب والغنم ، وتسعى في تحويل كل علاقة بين الوجود الفردي والوجود عامة ، أو مع القدر أو الدين أو الدولة أو الآخرين الخ...لخدمة الفرد ومنافعه . السعادة هي الهدف الأعلى لهذا الموقف . ومبدأ

بانتام والنفعيين الانكليز القائل " بأكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن " ، هو الشعار الذي ينشأ فيه .

أما الموقف الثوري فإنه ينظر إلى الحياة كتأكيد وانماء للذات ، كمجال لامتدادها وامتحانها ، كواجب ورسالة . نحن نحيا لأن الحياة رسالة ، لأن الحياة واجب يتحدى انسانيتنا ويكشف عنها . ففي معاناة الحياة كرسالة ، نستنزف مضمون الحياة ، ونكرس أنفسنا انسانياً، وفي الولاء الحماسي الديني الذي تعطيه الذات للحياة كرسالة ، نجد الغبطة الكبرى التي يمكن للوجود الأرضي أن ينعم بها . فهي تعطيه راحة وجدانية ، بما تولده من وحدة وانسجام بين تلك الذات وبين القدر التاريخي ، لأن انفصام عرى الانسجام يخلق أقسى أنواع الألم في الذات الانسانية .

إن الموقف النفعي يجعل من علاقة الفرد مع الحياة علاقة تجارية ، تتساءل دائماً عما تستطيع الحياة أن تقدم له ، أما الموقف الثوري فيرى في علاقته مع الحياة سبيلاً يكشف عن معناه ، سبيلا يؤدي إلى إثراء الحياة بما تضفيه ذاته عليها من معنى . يكون صاحب هذا الموقف ذا شخصية عميقة مكتملة مكتفية ، لأنه لا يسأل الحياة أن تعطيه بل هو الذي يعطيها . أما صاحب الموقف النفعي فيكون ذا شخصية فقيرة ، ضعيفة ، عاجزة ، من ناحية انسانية ، لأنه يريد دائما أن يأخذ من الحياة أكبر كسب ممكن بأقل جهد، وأن يحولها إلى مادة تجارية أو عملية رابحة كما يحول التاجر تجارته .

تنشأ فضائل الموقف الثوري في الصراع والألم ، واليهما يرجع كل شيء نبيل في الإنسان . اما فضائل الموقف النفعى فتظهر فى استخدام واستغلال الاشياء ، فى الاحتيال بدل الصراع ،

في اللذة بدل الألم ، وفي آنية محدودة بدلاً من التاريخ . ينشأ الموقف الثوري على الواجب ، أما الموقف النفعي فيترسخ على الحقوق . الموقف الثوري ينشأ على فكرة ومبدأ ، يدور على محور التضحية ، لا ينظر إلى الحياة في ذاتها ، بل إلى نوع من هذه الحياة كخير أكبر . أما الموقف النفعي فيتركزعلى المنافع ، لا يعرف معنى التضحية ، يرى خير الحياة في ذاتها، في دعمها للمنافع التي ينشأ عليها وجوده ، وباستمراره فيها إلى أبعد ما يمكن من الاستمرار .

يرى الموقف النفعي ان مهمة المجتمع هي خدمة الفرد في منافعه ، أما الموقف الثوري فيرى ان الاستقرار أو التقدم المادي ، الذي يبشر به الموقف الأول ، لا يعني السعادة والراحة الوجدانية الانسانية ، وان تكيف المجتمع على أساس من هذه السعادة يحول المجتمع إلى قطيع من المواشي ، ويزيل خاصته الانسانية .

الموقف الثوري ذاك هو الموقف الذي تعلنه الايديولوجية الانقلابية ، وتدعو إليه ، وتتخذه قاعدة وقصداً لها . لهذا ، كانت الحركة الانقلابية الكبرى تؤكد أن الايديولوجية التي تحملها وتنبثق منها تشكل المدرسة الوحيدة التي يمكن أن يتم بها تثقيف الإنسان بإنسانيته ، لأنها هي وحدها ، تلقح وجدان الإنسان بحس القيم ، بحس معناه الذي يتجاوز به حدود آنيته اليومية والبيولوجية ، ولأن الإنسان يصبح بدونها شيئا من الأشياء أو ظاهرة عابرة في الحياة . هذا ما كان يجعل من التثقيف الايديولوجي الثوري العميق شرطاً في كل حركة انقلابية ، ليس فقط لتحضير وإعداد نجاحها ، بل لنقل انسانية الانسان إلى طور جديد . لذلك كانت تلك الانقلابات تنظر إلى التاريخ كحركة

من التحول المستمر ، أو، كما قال فيها هيجل وماركس ، حركة من الرفض المتتابع .

فمهما تباينت هذه الانقلابات والايديولوجيات ، واختلفت في مضامينها. فإننا نستطيع أن نتبين فيها قانونا انقلابيا عاما في تحديد الانسان والتاريخ . هذا القانون يتميز عن القوانين الطبيعية في أنه يحدد ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن فقط . فهو قانون يقول بأن الإنسان يجب أن يطيع بعض المفاهيم الأخلاقية الانسانية ، بدلاً من السيرفي ركاب شهواته وأهوائه الغريزية والعاطفية، وبأن الإنسان يجب ألا يقبل بوضعه السائد ، لأن القبول به يمسخ انسانيته بتحويله إلى جزء من الخارج كالنبات أو الحيوان أو الحجارة .

انه قانون يعني التزاماً باطنياً وجدانياً ، يتجاوب فيه الفرد بكل كيانه مع فلسفته في الحياة وليس اعترافاً خارجياً موضوعياً ساكناً كالذي نعبّر عنه أمام قانون طبيعي. وهو قانون منفتح يتجه إلى الإنسان الذي يعاني الوضع الإنساني في متناقضاته الأساسية ، ولهذا ، فهو لا يتيسر عن طريق عملية فكرية أو عقلية ، بل يفرض تجربة انسانية ثورية معينة في التجاوب معه .

تدعو جميع الايديولوجيات الانقلابية إلى التحرر من الواقع ، والى محاربة المنافع والميول الآنية التي تجعل الانسان جزءاً من الواقع ، وكائناً ينسى أنه لا يمكن له أن يحيا من الحاضر فقط ، من الخبز وحده . وهي تطالب كلها بتجاوز الواقع بشكل دائم ، وتفرض مقاييس مسلكية فردية وعامة أرفع وأشد نقاء ؛ ان نقدها للعالم السائد قاس ، يعمل على تهديمه ، لأنه قاصر عن التعبير عن معنى الإنسان ، ولأن معظم الناس فيه شُوهوا فأصبحوا أنصاف رجال . كان قصد جميع هذه الايديولوجيات جعل الناس ، كل في فلسفتها

الخاصة ، أكثر حياة ، أبرز وعياً ، أشد يقظة ، أقوى حساسية لمعناهم الانساني . فقد أرادت كلها أن تجعل الإنسان يحقق قدراً أوفر من الحياة ، وإرادة أوسع من المادة الميتة التي تحيط به .

تؤكد جميع هذه الايديولوجيات أن الإنسان ناقص غيركامل ، وأن بإمكانه تجاوز النقص ذلك وأن واجبه يفرض عليه تجاوزه ، وانه سوف يتجاوزه في المستقبل ، لأن هدفه هو أن يصبح مثيلاً للآلهة . قد يكون هذا النقص أصيلاً في الإنسان كما نرى في المسيحية ، وقد يكون عرضياً يرجع إلى أوضاع اجتماعية ، كما نرى في الليبرالية والماركسية . ولكن الايديولوجيات تلك جميعاً رأت أن الإنسان يحيا في وضع غير كامل ، وأن عليه أن يتجاوزه ، وأن التجاوز هو معنى وجوده ، ويحقق كماله . قد لا يحدث تحقق هذا التجاوز في التاريخ ، كما نرى في المسيحية أو الإسلام ، وقد يحدث في التاريخ كما نرى في الكونفشية ، الليبرالية ، النازية ، الكونتية ، الهيجلية الخ ... ولكن تلك الايديولوجيات آمنت أن حدوثه أكيد، وان التاريخ يفرضه .

الانقلابيون والثوريون ، في أي صعيد كانوا، العلمي أو الفكري أو العقائدي ، يشاركون دائماً في شيء واحد ، وهو ميل عفوي إلى توسيع تجربتهم الانسانية وجعلها أكثرعمقاً ، وثقة بإمكان تحقيق ذلك ، وتذمراً عميقاً من الوضع اليومي الذي يسود حياتهم ، وشوقاً ملحاً في تجاوزه إلى صعيد تاريخي جديد .

في انقلابية الليبرالي أو الشيوعي، أو النازي ، أو في ثورية كثورية نيتشه وفولتير وهولباخ ، رأينا عنصراً إلحادياً يناقض وينقض المسيحية والدين. ولكننا في الوقت ذاته رأينا هذا العنصر الديني قاعدة لانقلابات أخرى . فكيف

يمكن اقتران النوعين ؟ .. ليس هناك أي تناقض لأن الاثنين يلتقيان في تجاوز الواقع باسم ايديولوجية جديدة . وهذا هو قلب الانقلابية وقاعدتها .

الايديولوجية الانقلابية

ومعنى الإنسان

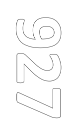
نقطة الانطلاق المنطقية في تحديد الإنسان هي الكشف عن الخاصة أو الخصائص التي تميّزه عن غيره من الكائنات الحية . فالفرق يجب أن يبرز في ميزات يتفرد فيها الإنسان تفرداً مطلقاً ، فلا يشارك فيها ، في أي درجة كانت ، أي نوع من الكائنات الأخرى . هذا يعني، بكلمة أخرى ، أن مشكلة التعريف تبرز في المقارنة بين الإنسان والحيوان ، للكشف عما يفصل بين الاثنين .

لا تزال مشكلة تحديد الإنسان عن طريق المقارنة بينه وبين الحيوان ، وخصوصاً بالنسبة للذكاء ، مشكلة غير مقررة بشكل نهائي . فدراسات ، كدراسات مورجن وتايلور، تعلن أن الفرق نسبي كمي فقط ، والأبحاث القيمة التي أعلنها كوهلر وياركا تدل على وجود ذكاء في الحيوانات العليا على الأقل . لاحظ داروين ، منذ مدة طويلة ، أن الكلاب تستطيع ان تدرك الكلمات والعبارات؛ والسوسيولوجيا الحيوانية كشفت حالياً أن القرود تقدر، ليس فقط أن تستخدم الآلات بسهولة ومهارة ، بل تستطيع اختراع الأدوات . وبيّنت التجارب في المختبرات أيضاً أن القطط تستطيع أن تميز معنى الطعام عن الهزة الكهربائية في دوائر مختلفة اللون . أضاف ماكس شيلر إلى ذلك صفة الخير والفضيلة ، فقال بأنها موجودة في الحيوان .

لم يجد الاختلاف في هذا الموضوع بين الذين يؤكدون تلك الصفات في الحيوان ، وبين الذين ينكرون وجودها له ، حلاً حتى الآن . ولكن ، مهما تناقش العلماء في الموضوع ، فهناك ، في الإنسان ، علامة فارقة وخاصة فريدة مميزة ، تعطيه صعيده أو معناه الخاص ، لا يمكن لأي حسوان أن يشاركه فيها ، كما أنه لا يمكن لأحد أن ينكرها . هذه الخاصة هي قدرة الإنسان على الوقوف خارج أوضاعه موقف المراقب ، والارتداد عليها بموقف انساني جديد، يحاول أن يخلقها و يحوّلها تبعاً لصورة أو معنى يحمله عنها . فهو ، بالاعتماد على عقله وذكائه ، يستطيع أن يحوّل الوسط الذي يعيش فيه إلى موضوع له ، وهي صفة لا تتميز بها الكائنات الحية الأخرى ، وان فرضنا جدلاً بأنها تتميز بالذكاء ؛ لأنها تجد نفسها دائماً مرتبطة بالنظام الذي يسودها كجزء منه ، لا تستطيع أن تعلو عليه . تلك الخاصة في الإنسان ليست نتيجة الحياة كحياة ، لأنه يقف خارجها وفوقها وضدها . فالإنسان ليس كائناً يعمل و يشعر ويفكر فقط ، بل هو ذات وشخصية .

فمهما تطرفنا في مفهومنا المادي للإنسان ، ورأينا فيه جزءاً من الطبيعة وحيواناً فقط ، وليس أي شيء آخر، ليس بإمكاننا ان ننكر أن الإنسان حيوان فريد في نوعه ، وأنه الحيوان الوحيد الذي يستطيع ان يرى معنى في الحياة ، وان يتخيل لنفسه مستقبلاً ، وأن ينظر إلى الوجود نظرة أخلاقية . لا شك في أن الحيوان يعاني بعض انواع الكبت مثلاً ، ولكن ليس من ذلك النوع الذي يتولد في الانسان ، نتيجة فشل روحي أو فكري عقائدي .

لا تدل الصفات التي تميز الحيوان على انها صفات انسانية أو انها تلغي كل علامة مميزة عن الإنسان ، لأن سلوكاً كالسلوك الحيواني لا يزال قاصراً بعيدا عن المعنى الرمزي الذي يعطي الصفة الانسانية . فالحيوان لا



يخلق ولا يوهب أي معنى من المعاني. فالإنسان ، وحده بين الكائنات الحية ، من يستطيع توليد واعطاء المعنى ذاك ؛ وهو الكائن الوحيد الذي استطاع ، بسبب ذلك ، ان ينشىء ثقافة ، أي نظماً وقيماً وعادات وتقاليد وعقائد ومذاهب وفناً الخ ... خُلق الانسان وظهو إلى الوجود على الصعيد الإنساني الصحيح ، عندما نما امكنه الرمزي وأمسى قادراً على التعبير عن ذاته . انه امكان اعطاء معنى ، أو الكشف عن معنى في الأحداث والأشياء . فعندما يكون في يد الكاهن يصبح نبيذاً مقدساً ؛ كذلك أيضاً الماء ، فهي مادة يحتاجها الانسان والحيوان حاجة عضوية واحدة ، ولكن الإنسان يستطيع أن يسبغ عليها أيضاً صفة القداسة ، فيموت في سبيلها . ينطبق الشيء ذاته على البيارق مثلاً . لا يتميز القماش الذي يتكون منه البيرق بأي قيمة عندما يخسرخاصته كبيرق . ولكن ، عندما يتخذ هذا الشكل يُصبح الانسان مستعداً أن يموت في سبيله . الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرى في الحياة خطيئة او فضيلة أو حرية أو عدالة .

إن مجتمع النحل أو النمل ممكن في تركيب ثابت مستقر ، يكرر ذاته و يعيدها باستمرار ، ولكن الحياة الانسانية ليست ممكنة للفرد أو المجتمع الإنساني إلا كقدر تاريخي عام ، كحركة بناء وتغيير، خلق وابداع ، في جميع مجالات الحياة وأبعادها . الشيء أو الحيوان هو دائماً ما هو . أما الإنسان فليس دائماً ما هو، أو، على الأقل ، يستطيع ألا يكون ما هو . فليس هناك من شيء ثابت يدعى الطبيعة الإنسانية ، يمكن للإنسان الرجوع إليها والتحدد بها تماماً . الطبيعة الإنسانية مجموعة من الإمكانات فقط ، تتوقف على الموقف الانقلابي في الكشف عنها في حقيقتها الإنسانية الأصيلة . لا شك في أن العلاقات الاجتماعية الإنسانية السائدة تحدده وتعطيه شكلاً معيناً، ولكن

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يقف خارج العلاقات والصفات تلك ، وأن ينظر إليها عن بعد ، وبذلك يولّد في ذاته إمكان تجاوزها .

يبرز، هنا، الفرق بين الإنسان والعالم الطبيعي الحيواني . فهذا العالم هو ما هو ، ولا يستطيع ألا يكون ما هو . والنبات نبات ولا يستطيع أن يكون شيئاً آخر؛ كذلك أيضاً الحيوان ولكن الإنسان كائن يتميز بالوعي ، والوعي ينقسم دائماً على ذاته ، أي أن الإنسان يستطيع دائماً أن يتجاوز ذاته ، أن يقف خارج ذاته ، أن يضع ذاته على غير ما هو ، إن أعمالنا تتجه إلى المستقبل وكل منها يستطيع أن ينقض ما نحن عليه .

إن الحقيقة الإنسانية في الإنسان هي تجاوز على الأسس والجذوو الحيوانية فيه ، تلك الجذور التي تربطه عن طريق تركيبه العضوي بدنيا الحيوان. فسلوك الحيوان هو تعبير محتوم لغرائز تسوده ، والتركيب الوراثي فيه هو الذي يفرض اشكالا محددة لهذا السلوك . ولكن هذه الحتمية تخسر من قوتها وسيادتها المطلقة ، كلما ارتقى الحيوان في تطوره ، فتصبح قواعد سلوكه أكثر مرونة ، ويخسر تكيفه الغريزي المحض الصفة المطلقة التي كانت تميزه في أطواره السابقة . لا يتميز الحيوان بأي ضمير أو حس أدبي أو ادراك لوجوده وذاته . فهو ظاهرة طبيعية كالمظاهر الأخرى . اما الانسان فانه يحاول دائما ان يرسخ سلوكه في قواعد أخلاقية ، وهو دائماً يحاول ، مهما عاش غريزياً، ان يبررهذا السلوك تبريراً ادبياً اجتماعياً . يجد الحيوان ذاته جزءاً مما يحيط به ، فلا يتساءل أو يستفهم عن معنى ما يحيط به ، أما الانسان فيجد أنه يشكل كياناً منفصلاً في تفاعل ايجابي دائم ، وفي خصام مستمر مع المحيط ، فيتساءل دائما عن سرهذا العالم الذي ينافيه . لهذا ، كان الانسان يتميز بعقل أو وعي لا أثر له في الحيوان . قد يحس الحيوان بما هو نافع ، وقد يدل على

شيء من الذكاء ، ولكنه لا يستطيع ان يعقل الأشياء، إن كان العقل يعني القوة على تجاوز مظاهر الأشياء التي نشعر بها حسياً ، فتدخل إلى ما وراءها ، نحاول ان نكشف عن المعنى أو القوى التي تسودها . الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يتأثربأشياء لا يتصل بها مباشرة عن طريق حواسه . هذا يعني أنه الحيوان الوحيد الذي تجاوز حدود وسطه الزماني المكاني .

لا يقف ما يحدث في الطبيعة ، على الرغم من تعدده اللانهائي ، عند حد، ويعبّر فقط عن دورة تعيد ذاتها باستمرار . ففي الطبيعة ليس ، كما يقول هيجل ، من جديد تحت الشمس . يحدث الجديد على صعيد الوعي والعقل فقط ، وهي خاصة ولّدت في الانسان قدراً يختلف اختلافاً كلياً عن قدر الاشياء الطبيعية المحضة التي نجد فيها طبيعة واحدة مستقرة . يحدد هيجل القدر الذي يميز الانسان بكفاءة على احداث التغيير ويميل الى التكامل .

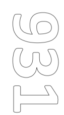
لا يعرف الحيوان الفراغ في وجوده ، ولا يعرف القلق ، ولا يعرف العجز، فهو يحيا باستقرار في حدود طبيعته الثابتة . ولكن الانسان ، ان تنازل عن معناه الذي يقوده الى تجاوز الحدود التي تحيط به من الداخل والخارج ، لا يستطيع ان يعتمد على استقرار وثبات الحيوان . لهذا يرى جاسبرز، ان هو رفض ميزات وخصائص وجوده الانساني ، يتحول رأساً الى اقل من حيوان . لا يستطيع الانسان ، بكلمة اخرى، ان يكون هناك في العالم كالموجودات والكائنات الأخرى ؛ فإما أن يتجاوز ذلك الوضع ، وإما أن ينزل الى ما تحت المستوى الحيواني بتنازله أو خسارته لإمكان التجاوز.

كان هدف هايدجار الأول تحليل الوجود الانساني بشكل انتولوجي، فسأل : ما أعني عندما أقول : انا موجود ؟... وهل المعنى واحد عندما اقول

ايضا : ان الحجر او الشجرة او الكلب موجود ! .. ما معنى الوجود في هاتين الحالتين ؟ .. الفرق ، كما رآه هو، ان الحيوانات والأشياء لا تستطيع أن تثير معنى وجودها : تختلف الحياة الإنسانية ، انتولوجياً ، عن جميع أشكال الحياة الأخرى ، في كونها وحدها تهتم ويجب أن تهتم بإمكاناتها ويحقيقتها ، وهي وحدها تستطيع أن تدخل إلى سر وجودها ، وهي وحدها تتخذ قرارات حرّة .

الإنسان ليس كائناً محدوداً ومنتهياً في نموذجه الخاص ، كباقي الحيوانات بل هو كائن ينفتح لدنيا لا نهائية من الإمكانات ، ويستحيل عليه أن ينتهي في موقف ما ، بسبب حقيقته ذاتها . يستطيع الإنسان أن يحيا ويعيش عندما يخلق ، بالاعتماد على عقله ، وبالارتباط مع الآخرين ، نظاماً يسوده القصد الواضح ، بعد أن يتجاوز حدوده كلما أكدت ذاتها . فالحدود تلك التي تحيط به ، وتعثره وتخاصمه ، هي حدود يحتاجها الإنسان كي يبني انسانيته ، لأنه لا يذوب فيها كالنحل أو النمل ، بل يجد شخصيته فيها وان كان محدوداً بها . فلو كان بإمكان الإنسان أن يصبح ، بشكل مطلق غير مشروط ، سيد الحدود تلك ، سيد القوى التي تخاصم الحياة الإنسانية أو معناه الإنساني، لأصبح إذن جزءاً آلياً من المحيط ، أو بالأحرى لذاب تماماً في عالم من صنع يده ، ومن ثمار خلقه . ولكن وضع الإنسان لا يصبح وضعاً طبيعياً معقولاً صحيحاً إلا عندما ينمو وعيه لذاته في الأوضاع التي تحده . فهنا فقط يمكن له أن يحيا تبعاً لإصالة ذاته الانسانية ، عندما تفرض عليه الحياة بشكل مستمر متناقضات تجدد ذاتها باستمرار، بدلاً من أن تدور على ذاتها بشكل منسق .

الحياة ، كما تصفها دي بوفوار، تنشغل ليس فقط باستمرار ذاتها بل بتجاوز ذاتها . فلو أن كل ما تصنعه الحياة ينشأ في حفظ ذاتها ، لكان الوجود اذن يعني وضعاً ضد الموت فقط ، ولما تميز الوضع الانساني عن حياة نباتية



سخيفة . تبرر الحياة ذاتها فقط إن كان جهدها في استمرار ذاتها يصبح جزءاً من جهدها في تجاوز ذاتها ، وإن كان التجاوز ذاك لا يجد أمامه من الحدود سوى تلك التي يضعها الانسان لنفسه .

كان الانسان ، في بادىء الامر وعند دبيب الحياة الأول ، كالحيوان ، جزءاً من الطبيعة التي تحيط به ، ظاهرة بيولوجية من العالم البيولوجي الذي يعيش فيه . ولكن هذا الكائن ما لبث أن تجاوز ذاته واستمر في تجاوزها ، كلما كابد تناقضاً وتنافراً بينه وبين الخارج في هذا الصراع أكد انفصاله أو تحرره من الوجود الطبيعي ، وابتدأ ينمي ذاته أي حقيقته الإنسانية التي قطعت الصلة بينه وبين الطبيعة ، فأصبح خارجاً عنها وعليها، يتميز عنها ويتناقض معها على الرغم من أنه يعيش بها ومنها . تاريخ الإنسان هو تاريخ التناقض بينه وبين الخارج طبيعياً كان أو اجتماعياً تاريخياً ، لأن الانسان حركة خلاقة تحاول دائما ان تسود هذا الخارج . ولكن تحقق الانسان الذي يولد هذه السيادة يقود الى تكبيل الانسان ذاته ، او بالاحرى إلى ضبط قواه الخلاقة ووضعها في قيود وسلاسل تشل حركتها ، لان الانسان الذي يصنعها يصبح أسير الوسائل والادوات التي تؤكدها . تلك العلاقة من التناقض بين الانسان والخارج ، تتحول إلى علاقة ديالكتيكية يتفاعل بها الانسان مع الخارج . الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يحتاج إلى تناقض هذا الخارج في تحقق ذاته ، فيكشف عن معناه الذي لا يمكن وجوده بدون هذا العنصر اللاانساني . لذلك ، كانت الحقيقة الانسانية ، في نقائها الأول ، انفصالاً ، تناقضاً . انقساماً ذاتياً ، صراعاً مستمراً . يفرض التناقض الذي يشكل قاعدة الوضع الإنساني على الإنسان ، بشكل دائم أن يجد حلاً لما يعانيه من تنافر بينه وبين الخارج . يجد الإنسان نفسه مسوقاً ، بشكل اضطراري عفوي إلى إيجاد حل لكل مشكلة من المشاكل

الأساسية التي يخلقها التناقض ذاك ، ويتجه نحو هذا الحل ، يكافح في سبيله، يحقق ذاته في حركة تتجاوزه ، وبذلك ، يرتفع إلى صعيد إنساني جديد . فهو كلما استطاع ان يحقق ذاته ، صراعاً ثورياً فيجد حلاً جديداً لتناقض يعانيه يصبح أقرب إلى حقيقته الإنسانية التي تفرض التجاوز الثوري والصراع الانقلابي كقوة دافعة للتاريخ . يختلف الإنسان في ميوله وأهوائه الأساسية أبداً عن الحيوان ، ولكن الفرق الكبير بين الاثنين يبرز في إمكان " روحنة " الميول والأهواء في الإنسان ، الذي تبرز كفاءته على أنسنة نفسه ، أو على صنع الخير والشر من ذلك الإمكان في " روحنة ذاته " . يستطيع الإنسان ، وان كان محدوداً بأوضاعه البيولوجية والاجتماعية والتاريخية ، أن يتطلع إلى أمامها ، إلى ورائها ، والى فوقها ، لأنه يستطيع أن يتذمر منها . هذا التذمر المستمر الذي يستطيع أن يعانيه وجهاً لوجه مع الأوضاع التي تحيط به ، يشكل في الواقع ، ميزة أساسية تفصل بينه و بين الأنواع الأخرى .

***

يطالعنا هنا، التناقض الأساسي بين الإنسان والحيوان . فالأول يستطيع أن ينظر إلى مكان فارغ وزمان فارغ ، بينما يعيش الثاني دائماً مغلقاً عليه في واقعه الحسي كحاضر آني متواصل . يستطيع الحيوان أن يحس الأشياء ولكن في شكلها الحسي المادي ، أما الإنسان فيتمكن من خلق المجردات حولها والنظر إليها عن طريق المدركات . يحيا الحيوان بدون مشاكل أو قضايا ، والإنسان وحده بين الكائنات الحية يعرف المشاكل والقضايا تلك ولكن ، عندما نحاول الكشف عن السبب الكامن وراء هذا التناقض ، ندخل دنيا معقدة من النظريات والأفكار . لاشك في أنه من الصعب جداً تحديد كيفية ظهور الوعي، ولكن مما لا شك فيه أنه يعني أولاً الانتباه إلى علاقات تربط بين

أشياء متعددة يراها الإنسان عن طريق العقل ، وليس عن طريق المعاينة الحسية ، وثانياً ، إلى أن الإنسان يعي هذه العلاقات عندما يقف بعيداً عنها أو خارجها قليلاً .

الوعي الانساني موجود كإمكان فقط فى الإنسان ، ولكنه لا يصبح حدثاً إلا فى التمرد، لأن الوعي الذي يعطي الإنسان انسانيته يفرض وجود مبادىء كبرى تفسر له المظاهر الاجتماعية التاريخية التي تحيط به ، تقول له ماذا يجب أن يفعل وماذا يجب ألا يفعل . يتحقق هذا الدور لهذه المبادىء ، بشكل عام ، في تحققها الثوري فقط ، لأن المرحلة التي يمتد فيها التحقق ذاك هي المرحلة التي تؤدي إلى ايقاظ الوعي . لذلك ، كانت انسانية الإنسان تعتمد إلى حد كبير على علاقة ديناميكية حادة بينه وبين ايديولوجية انقلابية تتجاوزه. فجميع جهود الانسان تجد معناها في توليد موقف من هذا النوع ، فإن خمسر ذلك ، يسير الإنسان في كثير من الحالات إلى الجنون .

هذه المقدرة ، مقدوة الإنسان على التحرر من سجن الواقع ، الخروج منه والنظر إليه من موقف يتجاوزه ويعلوه ، تعود إلى حسه الوجداني الأخلاقي الذي يستطيع أن يجمد أو أن يعطل دوافع الحياة العضوية فيه ، هذه الدوافع التى تجعله جزءاً من مجرى الحياة ، فيجعله قادراً أن يقول " كلا " ، للحياة ، وبالتالي قادراً على تجاوزها والارتفاع فوقها وخارجها .

يستطيع الحيوان أن يفرق بين معنى اللون الأخضر واللون الأحمر مثلاً ، فيربط أحدهما بالأكل أو بشيء آخر . ولكن ذلك لا يعني أنه يعطي أو يضفي معنى على الأشياء . فهو ، في هذه الحالات ، يحس معنى الأشياء تلك بحواسه فقط ، لأن هذا المعنى يكون قد أصبح جزءاً من كيانه المادي عن

طريق تدريبه ، وهذا ما يجعل الإدراك الحسي ممكناً . ثم إن هذا المعنى لا ينبع أو يشتق منه ، بل يأتيه من الخارج ، من الإنسان الذي يدربه عليه . لم ير داروين هناك فرقاً نوعياً بين الإنسان و الحيوانات العليا ؛ الفرق هو فوق كمي فقط ، يظهر في قدرة الإنسان على دمج أكثر الأفكار والأصوات اختلافاً . راجت النظرية تلك بين الكثيرين من السوسيولوجيين والسيكولوجيين والانتروبولوجيين ، غير أنه من السهل التدليل على نقيض ذلك . ليس الفرق بين الإنسان والحيوان كمياً فقط بل كيفي بالدرجة الأولى . فهو فرق يبرز في إمكان الإنسان على توليد واعطاء معنى للأشياء ، وهو إمكان يجعل منه كائناً يتميز كيفياً عن الكائنات الأخرى . لهذا، كان الإنسان الحيوان الوحيد الذي يتميز " بذات " ، أي أنه يستطيع أن ينظر إلى ذاته ككائن منفصل ، يدرك من هو وماذا يصنع . لا تولد هذه الذات معه بل تتحقق له عن طريق التفاعل الاجتماعي . الطفل عاجز ، كأي حيوان آخر، عن التمييز بين ذاته وبين الآخرين ، ولكنه في نمو لغته وفي اتساع نطاق تفاعله الاجتماعي ، أي في دخوله الى العالم الرمزي الذي يسود الحياة الاجتماعية ، يكتشف ان له ذاتاً تنفصل عن الآخرين وعن الخارج . فعقل الطفل غير منظم ، لا يعمل تبعاً لقصد، بل بوحي أهواء وتصورات وخيالات . ولكن تجاوز دور الطفولة أمر لا مفر منه ، وهو التجربة الاولى الاساسية التي يعانيها الفرد في خاصته الانسانية . تختلف الطريق في هذه المرحلة ، بين الطفولة والرجولة النيرة النأضجة ، ولكن مهما تغيّرت ، فمن الممكن التأكيد مع هكسلي بأن سلسلة من القيم العامة ذات الطبيعة " الدينية " أمر ضروري ، إن كنا نرقب من هذا النمو أن يكون كاملاً .

يسود التركيب الغريزي الحيوان في أنواعه السفلى سيادة تامة في تكيفه مع الطبيعة ، وترجع مجتمعات بعض الحشرات الكاملة في تنظيمها بشكل كلي إلى الغريزة . ولكن ، كلما ازداد ارتقاء الحيوان ، ضعفت تلك السيادة الغريزية وانكمشت عن حدودها المطلقة ، إلى أن نصل إلى الإنسان حيث تزول ويحل محلها تكيف الإنسان عن طويق التثقيف الاجتماعي . يمسي سلوك الإنسان على الطريقة الحيوانية ان هو سلك بدون الرجوع إلى الفكر وتساؤله ، وإلى قيم ومقأييس واعية يقيس بها الأشياء والأحداث ويفاضل بينها . تثير وتحرض الصعاب والمتناقضات الكبيرة فقط حماسة وولاء وامكانات الإنسان أو، على الأقل ، الأنفس الانسانية الكبيرة ، فتكشف بوضوح وشدة عن إمكاناتها الانسانية . لم يعرف الانسان التاريخ عندما كان في قبضة الغريزة . فالتاريخ بدأ فقط ، عندما ضعف التركيب الغريزي إلى درجة معينة ، أي عندما خسر سيادته التامة ، فأصبح السلوك الإنساني غير محدود أو موجه باتجاهات غريزية ثابتة ، ولكن كما أن التاريخ الإنساني بدأ بحرية الإنسان من الحتمية الغريزية كذلك تابع حركته ومجراه عن طريق التحرر من " حتميات " أخرى اجتماعية عقائدية تقليدية .

يجد تطور الانسان وتحوله قاعدتهما هنا ، في ضعف التركيب الغريزي الذي يترك الإنسان ضعيفاً عاجزاً في تكيفه مع الوسط الخارجي . كان هذا الضعف البيولوجي الشرط الأول في بروز الثقافة الانسانية . هذه الخاصة تميز الوجود الانساني عن كل وجود، وهي خاصة الإنسان الاولى التي يتفرد بها بين الأنواع الحية ، وتجعل وجوده يتأرجح بين وحدة يحققها مع العالم الخارجي فتستقر ذاته وتطمئن ، وبين يقظة وجدانية تفصم عرى الوحدة تلك ، فإذا بالذات قلقة حائرة ، تحاول ان تجد الاستقرار في ركيزة وحدة جديدة مع العالم

الذي يحيط بها . كان وجود الانسان حركة دائمة لاتعرف التوازن المستمر . فهو كائن لا يستطيع أن يرجع الى اصوله اللاانسانية من التجانس والوحدة العفوية الغريزية مع الطبيعة ، وهو لا يستطيع ان يقف مكانه ، لأن حقيقة وجوده تفرض عليه حتمية الحركة والتحول . لذلك كان الإنسان ثورياً منذ بدايته. وبحكم ظهوره . كان هذا الظهور حادثاً سلبياً عند وقوعه ، لأنه كان ظهور التمر والثورة والنقض امام عالم لم يعط كائناته وانواعه الا الرق . ولكن هذا النوع من التمرد أضاع على الانسان طمأنينة الاستقرار كجزء من الطبيعة لا يصمد أمامه لغز ، فراح ينشىء ويخلق أشكالاً متتابعة للوحدة المفقودة ، ولكن بدون ان يكون باستطاعته ان يعيدها . فهو كائن يستحيل عليه ان يخسر انسانيته ، فكان الحل الوحيد له ان يخلق شكلاً انسانياً للوحدة تلك ، ولكن بما أن هذا الشكل الانساني يبرز في الوعي ، كان يستحيل ان يحل محل الوحدة الأولى التي تترسخ في الغريزة . ثم ان هذا الوعي محدود متغير ، لهذا هناك اشكال متعددة للوحدة تلك ، وليس شكلاً واحداً مطلقاً . ان نمو الوعي الذي ابعد الانسان عن التركيب الغريزي هو الذي اورثنا مشاكل وقضايا وضعنا الاليمة ، ولكن يجب ان نكون من الشاكرين لأن المشاكل والقضايا هذه هي هدية الحضارة لنا . فخروج الانسان من الغريزة هو الذي ولد الوعي . تكوّن الطبيعة صعيد الغريزة ، والغريزة تعمل بانسجام مع الطبيعة ، ولكن الوعي يحمل الإنسان إلى صعيد الثقافة التي تفصل بين الطبيعة والانسان . فطالما ان الانسان يقرن ذاته بالطبيعة فهو انسان لا واع ، يحيا في طمأنينة الغريزة التي لا تعرف المشاكل والقضايا المعقدة .

إن كان هناك من شيء لا يمكن تجاهله ، في دراستنا لوضع الانسان، فهو الوعي . لهذا ، لا يمكن مثلاً تشبيه الدماغ الالكتروني كما لا

يمكن تشبيه الحيوان المدرب بالانسان ، لانه يعجز، كالحيوان ، ان يعاني أي وعي . فهو لا يستطيع ، بكلمة اخرى ، ان يكوّن افكاراً عن ذاته ، وهذه هي ميزة الدماغ الانساني الأولى . الوعي هو أهم خاصة فينا واكثر الخصائص وضوحاً . فليس هناك من شيء لا يعي ذاته يستطيع ان يكون مثلنا أو أن يشبه بنا . الدماغ الالكتروني عاجز، كالحيوان ، عن ان يعرف الخيال أو الأمل، الألم أو الفرح ، وأن يكون سعيداً أو شقياً، ان يشعر مع أي شيء أو ان يضحك من أي شيء.

كل عنصر ينتمي إلى الطبيعة فينا ، ينفر من المشاكل والقضايا التي تميز الوضع الانساني في صعيده الواعي ، لأنها تعني علامة استفهام وشك وتناقض ، وهذا يعني بدوره الخروج من الاستقرار والطمأنينة إلى القلق والألم . هنا، على هذا الصعيد الانساني ، تفرض الحياة على الوعي أن يقوم بما كانت تقوم به الغريزة ، أي أن يحقق بين الانسان وبين الطبيعة علاقة انسجام ووحدة ويعطيه عن هذه العلاقة جواباً نهائيا لا يداخله شك أو ابهام . انفصال الانسان عن الطبيعة في تجاوزه للحدود الغريزية خلق في دوره مشاكل الإنسان الكبرى التي جعلت _ الإنسان يتيماً في العالم ، لا يستطيع أن يعتمد على الغريزة ، ويعجز عن استخدام الوعي في إحلال استقرار دائم لأن الرجوع إلى الوعي يعني دائما تجاوزاً ذاتياً لا يقف ، لأن كل درجة من درجات الوعي تحمل قضايا جديدة ، وتبعد الإنسان أكثر فأكثر عن دنيا الوعي التي رافقته في عصوره البائدة .

الإنسان بالنسبة للكون الطبيعي شيء تافه جداً ، يبلغ ذروة التفاهة . وهو في الواقع ، " لا شيء " . وجميع جهوده ومظاهر حياته مقدر عليها أن تمحي وتندثر وكأنها لم تكن . ولكن من ناحية أخرى، لا شك في أنه يمكن

القول بأنه على الرغم من ذلك نراه يحقق دوراً فريداً لا مثيل له في الكون ، كما نعرفه حتى الآن على الأقل . هذا الدور هو فرض فكره وخياله على هذا الكون ، هو بناء هذا العالم على صورته بإعطاء المادة معنى ، وبإعلان سيادة الفكر على القوى الخارجية العمياء التي تحيط بنا . رأى باسكال أن الإنسان قصبة فقط ، أضعف شيء في الطبيعة ، ولكنه قصبة مفكرة ؛ فإن سحقه الكون ، يظل الإنسان أرفع من الكون الذي سحقه لأنه يستطيع أن يعي الكارثة التي حلت به ، ولكن الكون يعجز عن أن يعرف أي شيء عن الميزات التي يملكها .

ان دوافع الحرلكة في الحيوان قليلة ، والسلوك الذي تفرضه محدود ؛ ولكننا نجد في الإنسان ان وسائل سد الحاجة التي يولدها احد الدوافع كثيرة جداً، وان عليه أن ينتقي بينها ،أي ان عليه أن يفكو وأن يقابل بين مختلف الامكانات . لهذا يصبح تكيفه مع الطبيعة تكيفاً ايجابيا ، بدلاً من أن يكون تكيفاً سلبياً ، فيخلق وينتج الوسائل والنظم المختلفة من فكرية وسياسية واجتماعية وغيرها في تحقيق هذا التكيف ولكن ، كلما تعقدت أدواته ووسائله ازداد انفصال الانسان عن الطبيعة وعن المجتمع ذاته ، فيزيد بالتالي شعوره ووعيه لحالة الانفصال تلك . هذا يعني ازدياد حدة تكيفة الايديولوجي، وضرورته وديناميكه . ولكننا نرى من ناحية أخرى ، ان الانسان يحاول دائما البقاء في الصعيد البدائي ، أو صعيد الطفولة ، عندما كان جزءاً من العالم الخارجي . فهو يحاول دائما ان يبقى لا واعياً ، وان يتجنب كل شيء يفصل بينه وبين هذا العالم ، فيواظب على اجترار وضعه باستمرار. يبرز امامنا هنا واقع يشابه واقع الاشياء المادية في جمودها . لذلك كان الانسان يحتاج باستمرار الى الهزات الايديولوجية تثيره وتكشف عن امكاناته الانسانية .

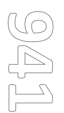
قضى خروج الانسان من الوحدة الغريزية الحيوانية الاولى مع الطبيعة على ذلك الشعور من الانسجام الذي كان يميزه وهو في طوره الحيواني . لهذا ، اصبح الانسان ، في الواقع شيئاً شاذا ، ينطوي على ثنائية غريبة . فهو يتجاوز الطبيعة ، ويشعر بانه حر منها . وأمامها ، ولكنه يخضع لقوانينها الطبيعية ، فلا يجد نفسه قادراً على تغييرها او استبدالها أو التحرر منها . يشعر بذاته المنفصلة وبأنه كائن خارج على الطبيعة ، ولكنه يجد نفسه مقيداً بها ، مضطراً لأن يشارك فيها جميع الكائنات الحية . تلك الثنائية تحدد جميع مظاهر وجوده ، يعيش فيها ولا يستطيع أن يتخلى عنها . فهو ؛ على الرغم من الحرية النسبية التي حملها إليه معناه الإنساني ، يجد نفسه عاجزاً محدوداً أمام هذا الشيء الغريب الذي يحيط به . هذا الوعي وهو بركة الإنسان الأولى ، يشكل إذن ، من جهة أخرى ، لعنة على الإنسان تحوّل وجوده الى مأساة ففي هذا الوعي خسر وحدته مع الطبيعة فأصبح قادراً على تصور الموت وفكرة الموت . وفي هذا التصور برزت مأساته لأن حياته كانت محاولة مستمرة في حل هذا اللغز، لغز انفصاله النسبي عن الطبيعة في حياته ، ولغز انفصاله المطلق عنها في مماته . فهو لا يستطيع ان يتحرر من الوعي ، لأن الوعي يبرز في ذاته ، وهو لا يستطيع ان يتحرر من الطبيعة ، لانها ناشئة في تركيبه البيولوجي . فبين ذات منفصلة عن الطبيعة ، وبين ميول وغرائز تربطه اليها ، يقف الانسان يعاني ثنائية المأساة التي تعجن وجوده .

هذا الوعي الذي يعتمده الانسان في اعطاء معنى للأشياء هو الذي يميزه . فليس من حيوان يستطيع أن يرى فرقاً بين النبيذ الذي نجده في الخمارة والنبيذ الذي نجده في الكنيسة . جميع المجتمعات الانسانية ، مهما كانت بدائية ، تفرق بين الاقارب وترتبهم في مجموعات مختلفة ، ولكن ليس من

حيوان يستطيع ان يفعل ذلك . يعاني الحيوان ويكابد الظواهر الخارجية ، ولكن الإنسان وحده يرى فيها معنى دينياً أو فنياً . يمارس الحيوان العلاقة الجنسية ، ولكن الإنسان وحده يستطيع ان يتجاوز تلك العلاقة ويحب الأنثى في معناها الروحي أو الانساني أو الفني ، يرى فيها مصدراً لاحاسيس روحية فنية أو مهبطاً للالهام . يستطيع الإنسان وحده ان يصف العمل الجنسي احياناً بالشرعية واحياناً بالزنى . يستطيع الإنسان أن يقول بأن الرقم ١٣رقم مشؤوم ، او بأن يوماً ما هو يوم مقدس لانه مثل حادثة مقدسة . ولكن ليس من حيوان أبداً يستطيع ذلك ، وهكذا دواليك .

تتضح هذه الحقائق جلية جداً ، وليس هناك من مفكر أو عالم واحد ينكرها ، مهما أكد أن الفرق بين الانسان والحيوان فرق كمي فقط . تجدر الملاحظة هنا ان القول بأن الفرق هو فرق كيفي ونوعي بين الانسان والحيوان، لا يعني ان الانسان خلق خلقاً خاصاً ، أو أنه لا يرجع الى أصل حيواني ، أو تنكراً للنظرية الداروينية . ان كل ما يعنيه هو أن تطور الإنسان الكمي المتراكم عبر ملايين السنين ، قاد الى تحول كيفي ، وجعل الانسان يتميز بخصائص لا يشاركه فيها أي حيوان . ذاك فقط ما يعنيه علماء يقولون بهذا الفرق النوعي ، من امثال كروبر وتايلور وهكسلي وسيمبسون وهاريك .

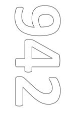
عبر هكسلي عن ذلك فكتب بأن النبضات التر تأتي الدماغ عن طريق الاعصاب هي ذات طبيعة كهربائية تختلف في علاقاتها الزمانية وحدتها . ولكن في الدماغ تتحول هذه الاختلافات الكمية الى خصائص نوعية تختلف عنها كل الاختلاف . عجيبة العقل هي قدرته على تحويل الكمية الى اختلاف نوعي . تجدر الإشارة هنا بأن عمل الايديولوجية الانقلابية يشابه عمل العقل بهذا الخصوص، فالتحولات والتبدلات الجزئية الصغيرة التي تتراكم كمياً ،



فيفرض تراكمها نشوء الانقلاب ، تتحول ، عن طريق الايديولوجية ، من خصائصها الكمية الى خصائص نوعية .

إن بعض الأزمات التي تولدها أوضاع الحياة والتاريخ ، تجعل المرء يظن خاطئاً انها تركز الوجدان على مشكلة البقاء فقط ، ولا تفسح مجالاً للاهتمام بمشاكل القيم أو مشكلة التبرير الانساني ، فمشكلة البقاء تلوح وكأنها المشكلة النهائية التي يقف عندها السلوك الإنساني ؛ ولكن مشكلة البقاء لا يمكن لها ان تنفصل عن مشكلة القيم ، لأن الانسان يكافح في سبيل بقائه على أحسن وجه عندما يعلم أو يؤمن بأنه يعلم الاسباب أو القيم التي تبرر هذا الكفاح . يفترق الانسان عن الحيوان في أنه لا يكتفي بالمحافظة على حياته وبالعمل على البقاء ، بل يعمل على تحقيق امكانات الحياة فيه . فالبقاء المحض لا يكفي الانسان و يملأ حياته ، لأنه يجد نفسه مضطراً إلى تأكيد انسانيته ، وإلى تحويل البقاء المحض إلى تحقق ذاتي . هذا التحقق الذاتي يكشف عن ذاته في التجاوب مع الآخرين ، وينطوي على شيء من امتداد الذات الفردية في الغير . نجد أنفسنا هنا، حسب تعبير~نيبهور، أمام لغزمن ألغاز الوضع الإنساني الأولي ، وهو تحقق انساني عن طريق التضحية بالذات، لأن أعلى شكل من أشكال تحقق الإنسان في انسانيته هو في اعطاء ذاته والتضحية بها .

لذلك لا يصح تحديد وجود الانسان بأنه وجود يدور حول بقائه ، أو أنه نزاع في سبيل البقاء المحض . تدل التجربة الانسانية على أن هدف الانسان ليس أن يحيا بل أن يجد شيئاً يحيا لأجله وفي سبيله . فبدون مفهوم عام عن قصد الحياة ، لا يستطيع أن يقبل على العيش و يفضل أن يدمر وجوده ، وإن كان يعيش في بحبوحة كبرى . قد يبالغ بعض المفكرين عندما



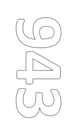
يقولون ، كهوك مثلاً ، بان ليس هناك من فرد واحد يحارب طائعاً مختاراً في سبيل بقاء محض فقط ، ولكن مما لا شك فيه ان تجارب التاريخ تؤكد أن ليس هناك من حركة واحدة استطاعت أن تجري تحولاً كبيراً في مجرى الاحداث ، بدون ان توفر لافرادها قيماً عليا أو موقفاً ايديولوجياً جديداً يتجاوزهم . لا يمكن لتعرض الفرد للموت ان يجد تفسيره في مبدأ النزاع . حول البقاء ، لأن ذلك ينطوي على تناقض صريح .

ليست الفضيلة مرادفاً للسعادة ، كما قال بانتام ، ومن ورائه المدرسة النفعية ، والناس لاينقادون دائماً وراء المنفعة الشخصية . فمعنى الانسان يوجب عليه ان ينسى ويتجاهل السعادة و المنفعة الشخصية ، ان كانتا تعنيان ملاحقة الملذات والفوائد المادية . لقد صنع التاريخ ليس ما يحب الانسان ان يصنع بل ما يجب أن يصنع .

لا شك إن الموقف الرومانطيقي الذي رأى أن العظمة تقترن بالشقاء هي أنبل بكثير للإنسان وأقرب إلى حقيقته من الموقف النفعي . قد يكون ألفرد دي موسه مغالياً بقوله بأن لا شيء هناك يزيد من عظمتنا أكثرمن حزن كبير ، ولكنه ، بدون شك ، على حق في التنبيه إلى دور الألم الخلاق .

***

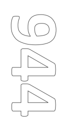
يتحقق الوعي الذاتي الإنساني للإنسان عندما ينظر إلى نفسه ، في علاقته بحياة أخرى أو مع الوسط الذي يحيط به . أما في الحيوان فغريزة البقاء لا تتجاوز الضرورات التي توفرها الطبيعة ، فهو يحيا فيها ، يقتل عندما يجوع، يقاتل أو يهرب عندما يداهمه الخطر . ولكن في الإنسان نرى أن الميول الأساسية من حب بقاء وغيرها تؤدي ، عن طريق وعيه الذاتي إلى توسيع



وتعميق ذاته ، لأن هذا الوعي يعني الاعتراف بالفردية في حدود اللانهائي . لهذا ، كما نرى في أشكال الوعي الذاتي الحي نوعاً من التمرد ضد اشكال الآنية.

تفرض هذه الخاصة يقظة فكرية وجدانية دائمة في الانسان ، لأن من يطمئن إلى التقاليد والعادات المتبعة فيحياها ويجترها بشكل عفوي ، يخسر انسانيته العليا ، ينزل إلى انسانيته السفلى ، حيث يلتقي بالحيوان التقاء القريب بالقريب ، لان التقاليد والعادات الراسخة المستقرة تتخذ شكل الغريزة التي تطالعنا في وجود الحيوان . لذلك ، كان معنى الانسان يفرض عليه الانتفاض الدائم ضد ما يتجمد من التقاليد والقيم ، لان التقاليد والقيم الثابتة الجامدة هي غرائز بشكل جديد ؛ فهي ، بهذا الشكل ، تنزع عنه . وتجرده من حقيقته كانسان ، هذه الحقيقة التي تلزمه بأن ينضوي تحت لواء قيم ديناميكية، أي قيم لم تتحقق بعد في وجدان المجتمع ، لأنها قيم تناقضه وتخاصمه وتسعى في تحويله واستبدال قواعده الانسانية ، او بكلمة أخرى ، لأنها قيم ثورية .

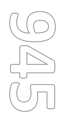
يمكن القول ، لذلك ، ان ثورية الانسان هي انسانيته ، وقد ادركت ذاتها واستيقظت على معناها . لا يتمرد الانقلابي المتكامل فقط لأن الواجب يفرض عليه ذلك ، أو لأن طموحه يقوده إلى هكذا موقف ، بل لأن أمانته لإنسانيته تفرض عليه الامانة والولاء للتمرد . تعتمد انسنة الإنسان اعتماداً مباشراً على تركيز وجدان الانسان على مجموعة من القيم تعطيه صورة جديدة عن الوجود ، لأن الصورة الجديدة فقط ، تمكنه من اجتياز وتجاوز الوضع الآني السائد ، ومن الوقوف أمامه كمراقب . ولكن بما أن هذه القيم تزداد فاعلية في تحقيق قصدها هذا ، كلما ازدادت شمولاً وخصومة للوجود التقليدي ، وبما ان ذلك يفرض تركيباً عاماً تتجانس فيه وتنسجم ، فهذا يعني فلسفة حياة جديدة أو



ايديولوجية انقلابية . تنشأ انسانية الانسان اذن في ثورية دائمة ضد القيم والتقاليد والعادات السائدة ، وفي امتداد لذات الإنسان في قيم جديدة تبشر بوجود جديد . لهذا، كانت الانسانية تزداد كمالاً وتكاملاً كلما ازداد عمق هذه الثورية وشمولها . تاريخ الانسان أنسنة دائمة مستمرة عن طريق تثوير دائم لمواقفه أمام المجتمع ، وهي ترتبط بتثويردائم لأنها تنبثق من ذات الانسان ذاتها ، من تناقضاتها الذاتية والخارجية ، وليس من أي جوهر خالد خارج علاقتها مع المجتمع ؛ لا تنتهي جذورها في جوهر هذه الحياة ، على طريقة اوجستين أو باسكال أو الكاردينال نيومن ، بل في جوهر هذه الذات ، في علاقتها مع الخارج على طريقة فيورباخ ، او ماكس شيلر، أو برجسون ، أو دركهايم ، أو هيجل ، أو ماركس ، أو سارتر .

يتجاوز الانسان الانسان بشكل لا نهائي . يكتب كياركجارد ، في كلامه عن عنصر الضرووة في التاريخ ، بأن الانسان لا يعاني فقط التغيركجميع الاحداث الاخرى في الطبيعة ، بل يستطيع ان يركز نفسه في مجرى التغييرذاك بشكل يجعل تجربته تتكون ليس فقط من أحداث ذات معنى . فمن ناحية عامة ، يمكن القول بأن هناك تاريخاً للنجوم والصخور ، ولكن من ناحية محدودة محددة ، يحدث التاريخ فقط عندما تدخل إرادة الانسان في صنع الأحداث ومعناها .

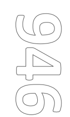
يعيش الإنسان على صعيد الوعي ، أما الحيوان فيعيش على الصعيد الفيزيولوجي . ينشأ أهم اتجاه في الاتجاهات الأساسية الأولى التي رافقت التطور في " وعي " الكائنات العضوية ، الوعي الذي استطاعت به هذه الكائنات أن تعي الأحداث في العالم الخارجي وفي ذاتها ، أن تعي العالم ووضعها فيه .



قاد تطور هذا الوعي إلى ظهور الإنسان كأعلى الكائنات ، وبذلك انفتحت امكانات تطورية جديدة تتجاوز تلك الإمكانات عن طريق فيزيولوجي محض .

يكمن هنا سر الإنسان ولغزه . فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يتجاوز ذاته ، الذي لا يحقق ذاته الا بتجاوز ذاته . تكوّن الانقلابية معنى الإنسان ، لأنها الطريق الوحيد الذي يؤمن ظفر الإنسان ضد التاريخ وضد ذاته ، ظفر الإنسان في انسانيته على الإنسان في غريزته ؛ تلك هي عظمة " الانقلابية " التي تحدد معنى الإنسان ، وهذه هي عظمة الإنسان في الانقلابية. يجد الإنسان ذاته ويحققها باعطاء ذاته ، وانسان يعجز عن اعطاء ذاته لحقيقة أكبر منه يتنازل عن انسانيته . يجعل هذا العطاء الإنسان يصير، وهذا أمر أثمن من كنوز الأرض . لهذا ، فالمفهوم الثوري الذي نقدمه هنا يعلن أولوية الإنسان على الفرد في الإنسان . يجعل الفرد يتمرد لأجل الإنسان ، ليس فقط ضد أعداء الإنسان بل ضد نفسه ذاتها . عندئذ فقط نستطيع أن نحيا بسلام لأننا نحيا تبعاً للخاصة التي تميز الإنسان وتعطيه انسانيته ، وعندئذ نستطيع أن نموت بسلام ، لأن ما يعطي معنى للحياة يعطي معنى للموت .

ولادتنا في شكل إنساني لا تعطينا خاصة الإنسان ومعناه ، إذ قد يؤدي الاعتماد على الشكل فقط إلى " حيونة " الإنسان أكثرمن الحيوان . انسانية الإنسان هي حسب تعبير كياركجارد البليغ ، واجب يتحقق وليس واقعاً سائداً . تلك الإنسانية هي شيء يناله ويكسبه وليس شيئاً يولد معه . فما هي انسانية الإنسان ؟ ماذا تعني ؟ من هو الإنسان ؟ ما معناه ؟ ما هي حدود والتزامات هذا المعنى؟ ماذا يجب أن ينصع كي يعبر عن انسانيته ؟ كيف يجب أن يحقق الإنسانية تلك ؟ كلها سوءالات لا يمكن للإنسان أن يجيب عنها ، أو أن يحقق الجواب عنها فيحياه بدون فلسفة حياة عامة ؛ ولكن ، كي يبرز الجواب من



وجدان يقظ ، ومن وعي حي، يجب على الجواب أن يكون انقلابياً ، لأن الجواب الانقلابي وحده يضع الإنسان وجهاً لوجه ضد الوجود التقليدي ، ووضع الإنسان في هذا الشكل هو الطريق الوحيد لخلق الوجدان الحي الدائم اليقظ . فبدون هذا التناقض الثوري مع الوجود التقليدي يصبح الإنسان جزءاً منه ، أي انه يحيا بدون وجدان حي ، لأنه يتحول إلى جزء من غريزة اجتماعية . ينقل التمرد الثوري الإنسان من صعيد تقليدي أو آلي إلى صعيد انساني .

أي موقف يرجع الإنسان إلى فرديته المحضة أو يحده على هذه الفردية يمسخ معناه ويسفه حقيقته . لهذا كان المذهب الإنساني الذي يعبّر عن حقيقة الإنسان ، الذي يساعد في تكثيف أبعاد هذه الحقيقة هو المذهب الذي يركز الذات على مواقف ثورية ، و خصوصاً ، عندما تتخذ المواقف تلك صورة ايديولوجيات انقلابية . ففي توكيزمن هذا النوع فقط ، يستطيع الإنسان أن يعلو على وضعه ، وأن يحرر ذاته من حدوده البيولوجية التي تربط بينه وبين الحيوان . تظهرعظمة الإنسان في قوة التمرد، وهو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يلتزم التمرد ذاك .

مهمة الإنسان الأولى هي أن يبرهن إنه إنسان ، وليس جزءاً آلياً من الخارج . فهو يبدأ حياته فقط ، عندما يعلم أن الحياة مأساة وان التغلب عليها يرتكز على التمرد . قد يتمكن الحيوان من تحصيل نوع من المعرفة ، ومن الممكن تثقيفه بنوع معين من السلوك ، ولكن الحيوان يعجز تماماً عن الإيمان ، وعن تبني أي موقف عقائدي ، مهما حاول الإنسان تربيته أو تثقيفه في هذا السبيل .

تكمن قدرة الإنسان على التخيل وراء جميع مواقفه العقائدية والإنسانية. ولولا هذه الخاصة ، لأمسى من المستحيل أن يكون إنساناً . فالحجر لا يحتاج إلى خيال أو وعي كي يكون حجراً . ينطبق الشيء ذاته على النبات أو الحيوان . فكل منهما لا يحتاج لأن يبني في الخيال ما سوف أو ما يجب أن يكون ، ولكن الإنسان يحتاج إلى ذلك ، وهو مدفوع دفعاً طبيعياً عفوياً إلى الأمر . نظرة واحدة على وضع الإنسان تكشف لنا بشكل واضح أن بناء المواقف الايديولوجية هو أهم ميزة تميز ذلك الوضع . يطالعنا هنا معنى الحاجة الثورية في الإنسان ، ثم معنى الإنسان الأول كإنسان ثوري. ينكمش الإنسان عن الصعيد الإنساني ويخسر الاصالة الإنسانية عندما يصبح جزءاً من الخاريج، يماثل الأجزاء الأخرى في " كومة " انسانية تتماثل وتترادف ، أو عندما يحيا ، بكلمة أخرى ، من الخارج أو يعمل فيه ومنه ، وليس من ذات تعطي تحديداً معيناً للخارج . لهذا يصبح الوجود الإنساني حقيقياً في التمرد لأنه ، في التمود فقط ، يتمكن الإنسان أن يعيش من ذات تعطي معنى للخارج .

إمكان التمرد ذاك ، واعطاء معنى للحياة إمكان غير محدود يولد القلق. لا يعلو وضع الإنسان فقط على الحيوان بل هو، من جهة أخرى، أضعف من وضع الحيوان ؛ ولهذا ، فهو يحاول عادة أن يخرج أو يهرب منه برجوع إلى نعيم الوضع الحيواني، حيث يخسر تماماً وجدانه الثوري ، فيكتفي بأن يجتر، بدون أن يشعر، بعض التقاليد .

إن وعي الإنسان لحقيقته أو لذاته الإنسانية عملية مؤلمة وصعبة ، لأنها تفرض عليه الانفصال عن استقرار وأمان وطمأنينة المجتمع أو الوضع السائد . فكي يحقق الفرد الوعي لذاته ، يجب أن ينفصل عن المحيط الذي

يرعاه . انه انفصال يولد فيه حساً عميقاً بالنمو وبالتحرر وبإنسانيته ، ولكنه في الوقت ذاته مخيف لأنه يولد أيضاً وحدة وعزلة .

يستطيع الإنسان أن يكون " حياً " أو أن يرفض ذلك ، ويستطيع أن يتجه مع الحياة اليومية الرتيبة التقليدية يتابع مجراها ، فيصبح ، حسب تعبيركولن ويلسن ، اقل من عنزة ؛ .يستطيع أن يضبط نفسه ويرتفع إلى صعيد عال يعترف به الغير ، عفوياً بأنه صعيد تفوق وقيادة ، صعيد خلق وإبداع . المواقف الأدبية أو بالأحرى المواقف الثورية القمينة بسيادة الوقائع المادية واخضاعها لمقاصد عليا هي التي تشكل إنسانية الإنسان . فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع ذلك ، وهو إنسان بقدر طاعته لهذه المواقف والتزامه بها . الموقف الوسط الذي يقف فيه بين عالمين يولد للإنسان أزمة لا يمكن أن تجد حلا بتأرجح دائم بين العالمين . تفرض هذه الأزمة عليه الخروج من الحيوانية المادية ؛ فإن لم يحقق ذلك ، يسقط ضرورة إلى مستوى أكثر وضاعة من مستوى الحيوان بسبب الزيف الذي يلحقه بإنسانيته . الخطيئة الكبرى والأولى في حق الوجود هي نزول الإنسان إلى أشكال سفلى من الوعي أو الوجود ، لأن ذلك يكوّن الطريق الأكثر سهولة .

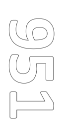
زالت الوحدة الغريزية بين الحيوان والطبيعة بظهور الإنسان ، فكان هذا الظهور تحولاً تاريخياً لا يقل أهمية عن التحول الذي حدث بظهور المادة أو الحياة أو الوجود الحيواني . لقد كان الظهور ثورياً لأنه ولد سلوكاً لا يعتمد تماماً على الغريزة ، لأنه وضع نهاية للتكيف الحتمي مع الطبيعة ، لأنه خلق في الطبيعة عالماً آخر ينفصل عنها ويحيا معها في عداء مستمر ، ولأنه حمل إلى الوجود كائناً يرى للبقاء وجهاً جديداً هو الوجه الأخلاقي والفني . ففي

ظهور الإنسان تحول الحيوان إلى كائن يتجاوز الطبيعة وحدودها ، إلى كائن يعطي معنى للطبيعة ، إلى كائن تُدرك الحياة ذاتها فيه .

الايديولوجية الانقلابية

ودرجة الديناميك التاريخي الحضاري نتطية

عندما نتساءل هنا عن معنى التاريخ وعن معنى الانسانية فيه ، أو عن دور علاقة الموقف الانقلابي بالحياة ، نرى أنه يرجع إلى إمكان الإنسان الانقلابي ، وان الانقلابية مسؤولة عن صنع التاريخ .فالتاريخ يعبّر ويكشف عنها ، يمثلها ويحققها . لا شك في أن قضية المعنى أو القصد في التاريخ قضية معقدة جداً، إذ ليس هناك ، من ناحية علمية ، قصد يمكن الكشف عنه في الكون أو في التاريخ كحركة نهائية تقف عند تحقيق معنى نهائي ؛ ولكن ، عندما ننظر إلى التاريخ في ذاته ، في تجاويه وأطواره وحركته حتى الآن ، فبالإمكان ، على أساس الفلسفة الانقلابية التي ترتكز عليها هذه الدراسة ، القول بأنه إن كان هناك من معنى في التجربة التاريخية حتى الآن ، فباستطاعتنا القول إن هذا المعنى يبرز في ازدياد درجة الوعي ؛ وبما أن الانقلابية في المفهوم الذي قدمناه هنا هي أداة أولى في توسيع وانماء درجة الوعي ، يصح القول إذن بأن معنى التجربة التاريخية كان ، حتى الآن على الأقل ، توسيع الدرجة الانقلابية ، وإنماءها وعمق أبعادها . فنحن نجيء ونظهر من دنيا اللاوعي أو العدم ، نتدرج ببطء إلى دنيا الوعي ، لذلك ، يمكن القول بأن حياة الإنسان وسيلة في تحويل الإنسان إلى الوعي أو إلى درجة متزايدة من الوعي . فمن الصعيد الطبيعي المادي ، ومنه إلى الصعيد الحيواني، ومنه إلى الصعيد الإنساني ، نجد أن درجة الوعي تزداد بتدرج مستمر .



يبقى الحجر، مثلاً، كما هو، في الشيء ذاته ، جميع التفاعلات والتحولات والقوى التي تمر فيهأو تحيط به من الخارج . يتغيرمن الخارج في تفاعله مع المطر أو الثلج أو المطرقة ، ولكنه لا يتغير من ذاته أو بالرجوع إلى ذاته . ولكن النبات يمثل صعيداً أعلى من الكينونة ، لأنه يكشف عن ذاته وينمو . فهو يمثل حركة تامة من البرعم ، إلى الزهرة ، إلى الانحلال ؛ وهو ليس برعماً الآن أو زهرة في آن آخر ، بل هو تلك التحولات في حركة واحدة منسجمة مترابطة ، لأنها تنشأ في ذات متحولة . وهي تشكل حياته ، وليست مفروضة عليه من الخارج . هكذا يكون النبات أقرب إلى الإنسان . ولكن النبات لا يعي أو يدرك الأطوار المختلفة التي تشكل حركة حياته ، ولا يحققها كخاصة تنحصر فيه ، ولهذا ، فإنه لا يستطيع أن يعقل أو يبلور امكاناته في كينونة معينة . ان تحققاً من هذا النوع هو من خواص كائن واع ، وهذا امر يتحقق في وجود الانسان فقط ، لان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يعي امكاناته ، ووجوده ذاته هو حركة تعبّر وتجسد تلك الامكانات وتحدد حياته تبعاً لمفاهيم عامة . نجد هنا أهم ما يميز الإنسان ، حريته ، أو امكانه في الارتداد على الواقع والتأثير به تبعاً لمفهوم عام عنه .

عالم النبات عالم مستكن وجامد أمام حركة الماء والهواء والحيوان . ولكن عندما ندخل الصعيد الحيواني ، نجد أنه يجب على الحيوانات أن تنمي خاصة التحرك أو التنقل ، لأن وجودها أقل ثباتاً واستقراراً . النبات ، بالنسبة للوسط ، مستقل أكثرمن الحيوان ، لأنه يعتمد على وجود ما يظهر من تربة وماء ؛ اما الحيوان فيجب ان يفتش عما يناسبه ، في المحيط الخارجي ، من غذاء نباتي أو حيواني ؛ أو بكلمة اخرى ، يمكن القول ان الحيوان ينطوي على شيء من تجاوز المحيط كي يتمكن من البقاء ، لأنه يجب ان يتحرك باستموار،

كي يجد ما يريد بينما يجد النبات ما يريد، حيث هو . غذاء الاخير يأتي اليه ، بينما غذاء الاول يستتر عنه ، ويفرض عليه ان يسعى وراءه ، أي أن يغالب الخارج في الوصول اليه . هكذا يكون هذا التحرك أو الحركة الذاتية القاصدة الشرط الاول في وجود الحيوان وبقائه . اما القول بأن خاصة الحيوان الأول هي الغذاء ، عن طريق الافتراس ، فتحديد غير صحيح ، لأن هناك أيضاً بعض النبات المفترس الذي يعيش بافتراس نبات آخر أو بعض الحيوانات . ولكن هذا النوع لا يعرف التحرك ، ولا يعتمد عليه كالحيوان في البقاء والنمو ، بل يعتمد على توالد غريب في كميته وعلى سائل خاص في الجسم .

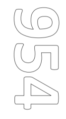
قاد التحرك ، في خدمه هذا النوع من الغذاء الافتراسي ، الحيوان الى احتكاك واسع مع أنواع مختلفة من المحيط ، وجعل صلته بها متعددة الوجوه ؛ صلة فاعلة وليس منفعلة فقط . كانت هذه الخاصة ، على صعيد بيولوجي عام، أساس إنماء وعي أدق للمحيط وكفاءة أكبر في التحسب له ، وقدرة على استيعاب مظاهر أوسع واكثر تعدداً ، وهذه أموركانت مسؤولة عن درجة الوعي العليا التي تميز الحيوان بالنسبة الى النبات .

ان تعدد أوجه الاحتكاك والاتصال بين الكائن العضوي والمحيط الخارجي لا يشكل الفارق بين الحيوان والنبات فقط ، بل الفارق بين اطوار التطور العضوي أيضاً . إذ يظهر أن ازدياد هذا الاحتكاك كان يلازم تطور الحيوان . فأحداث التطور العضوي لم تعط الحيوان أكثر من تكيف جزئي مع المحيط ، في أي دور من أدواره ، لانه كلما ازدادت كفاءة الحيوان وفاعليته في التكيف العضوي مع ناحية معينة من المحيط ، ازداد خطر اعتماده على الخارج في أحداثه وتحولاته . يدل فناء انواع حيوانية عديدة على صحة ما

نقول ، وكأن هذه الانواع تذهب بعيداً في تطورها ، عندما تدفع تكيفها العضوي مع الخارج إلى أبعد ما يمكن .

أما الفرق في درجة الوعي بين الحيوان والانسان ، فقد رأيناها في مكان آخر . تكفي الاشارة الآن الى الفرق الاساسي بين الاثنين ، وهو ان الثاني يستطيع ان يغير و يحوّل سلوكه بسرعة اكبر ، ليس عن طريق أي تحويل عضوي أو تركيب وراثي ؛ بل عن طريق تحويل وتغيير التقليد الاجتماعي .

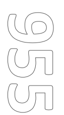
إن نحن نظرنا الآن إلى الصعيد الإنساني ذاته ، في اطواره المختلفة ، لرأينا الظاهرة ذاتها، أي ازدياد درجة الوعي واتساع القاعدة الانقلابية . فالتاريخ يدل بوضوح على اتجاه ملحوظ يحمل الإنسان من وحدة أولى مع الطبيعة ، وتجانس غريزي مع الحياة ، نحو سلوك يسوده العمل المنظم ورجوع مستمر إلى القصد والتصميم . ينطوي التحول على المبدأ الأساسي في تطور الإنسان ، لأنه يدفعه دائما إلى تحقيق التجانس بين عناصر وجوده المتغيرة ، مما يفرض بدوره نشوء مبدأ عام يستدل ويسترشد به الإنسان في تحقيق التجانس . ولكن، بما أن كل تحول جذري يصيب هذه الأوضاع يفرض مبدأ جديداً ، فإن اتجاه التاريخ يعني التزام الإنسان بتغيير دائم للمبادىء التي يعتمدها في تحقيق الوحدة والتجانس في أوضاع وجوده . هذا يعني ، بكلمة أخرى ، ان الاتجاه الملحوظ في التاريخ يغير وضع الإنسان العام ، من وحدة لا واعية تلقائياً مع الحياة إلى موقف واع أمامها ، يجعل الإنسان يقوم بجهد متواصل لتحقيق سيادته عليها . لهذا نرى حركة التاريخ تحمل الإنسان من الوضع البدائي الغريزي ، إلى الوضع الحضاري الثوري ، لأن الغريزة الاجتماعية هي مضمون الأول ، والموقف الثوري هو مضمون الثاني . فالتطور من الأول إلى الثاني



يعني تدرجاً طويلاً انتهى في قدرة الوجدان الإنساني بأن يرجع إلى ذاته فيصبح ثورياً ويتحدى سيادة الغرائز. كان التاريخ حركة من الصراع الدائم والتحول الديناميكي المستمر الذي يكثف الدرجة الانقلابية ، وبذلك يغير صلة الغريزة والتقليد مع الوجدان والعقل في تركيب العالم والتاريخ . يكشف التاريخ عن ذاته تحت تأثير التحول في العلاقة بين القوتين إذ تتغير آنذاك ، أشكال الوحدة الاجتماعية العضوية الأولى، فتصبح تدريجياً خاضعة لتخطيط وجداني واع لنظامنا الاجتماعي السياسي . فالاختلاف بين البدائي والإنسان الحضاري يبرز في الدرجة الثورية التي تتحقق لكل منهما ، أو بالأحرى في تعرّف الثاني الى المعنى الثوري ، وفي عزلة الأول عن المعنى ذاته .

يتسلم الإنسان البدائي قيمه ومقاييسه جاهزة مهيأة موحدة ، حول كل مظهرمن مظاهر وجوده ، وهو يتشربها بطريقة لا واعية ، كالهواء الذي يستنشقه ، لأنها جزء لا يتجزأ من النظم والعادات التي تسوده والتي يقبلها دون تفكير . فبما أن الدرجة الانقلابية هي نتيجة متناقضات تبرز في وضع الإنسان، فيحاول أن يحلها بوساطتها ، كانت الدرجة الانقلابية التي تسوده ضعيفة جداً أو بالأحرى غير موجودة .

ولكن إنسان التاريخ الحديث لا يجد وجوده موحداً بسلسلة من المقاييس والقيم العامة الشاملة ، تسوده وتضبط سلوكه بدقة ، بل ، على العكس ، يجد أن هناك متناقضات كثيرة متعددة تواجه هذا الوجود ، ومظاهرمتعددة يجب عليه أن يخلق ، بالنسبة إليها ، مواقف وقيماً خاصة . انه، بكلمة أخرى ، يجد نفسه مضطراً أن يكيف نفسه ويخلق حلوله باستمرار . هنا ، يبرز الفرق الأساسي الأول بين المجتمع البدائي والمجتمع الحضاري ، وخصوصاً المجتمع الحديث . وهو اختلاف في الامكانات الثورية التي ينطوي



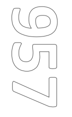
عليها كل منهما . فالأول مقفل والثاني منفتح ، الأول يستثني الامتداد والصيرورة الدائمة ، والثاني ممتد الآفاق لا يعرف الحدود الثابتة .

ينظر إنسان العصر الحديث إلى العالم الخارجي كنظام مستكن ميكانيكي، ومنطقة للنشاط الإنساني أو مادة يحاول الإنسان أن يبلورها ويحددها ، مما يزيد من ديناميكه الحضاري ، وبالتالي من درجته الثورية . أما الإنسان البدائي فينظر إلى الخارج كعالم حي ينطوي على قوى غريبة أكبر منه ومن قواه ، يجب عليه أن يسترضيها وأن يخدمها . كان إدراك البدائي للطبيعة إدراكاً روحياً ؛ ففي كل شيء كان يرى عمل أرواح مثله جعلها خياله تسكن العالم كله . وهو يحيا " بالعجيبة " ، وكلمة الطبيعة التي أصبحت مألوفة و ضرورية للتدليل على مجرى الأشياء المنظم ، لا توجد في اللغات البدائية . لهذا، لم يكن وعيه يتميز بأي فردية . يتميز الانسان المتحضر بآراء وعقائد شخصية ، و لكن البدائي لا يملك فردية من هذا النوع ، ولا وعياً ذاتياً خارج الوعي الجماعي .

إنسان المجتمعات البدائية لا يجد نفسه ملتزماً أي كفاح واع في سبيل قيم أخلاقية ، أو في سبيل بناء تقليد أخلاقي ، وهو لا يعرف الداعية العقائدي الثوري ، لأنه يمثل موقفاً يقتصر على المجتمع الحضاوي . ففي هذا المجتمع فقط يصبح الصراع أو النشاط الأخلاقي الفكري ممكناً ، كما أن فيه فقط يبرز إمكان نقد التقاليد ومخاصمتها .

ترى السيكولوجيا التطورية أن الطور الفكري الأول ، وهو طور ينطبق على تفكير الأطفال والإنسان البدائي ، : لا يتميز بأي معاناة لأي اختلاف أو انفصال بين العالم الذاتي والعالم الخارجي . في هذا الطور، لا أثر للانفصال

الفكري بين الذات والعالم . فالذات كلية القدرة ، وكل ما يدور في داخلها هو، في الوقت ذاته ، جزء من الكون . من هذا الطور الأول يتدرج الإنسان إلى أطوار أخرى يحقق فيها ، خطوة بعد أخرى، استقلاله وانفصاله عن العالم الخارجي ، إلى أن يصل إلى الطور الأخير، وهو الطور الذي نعيش فيه ، وبه يحقق الإنسان انفصالاً تاماً بينه وبين العالم الخارجي . لا يعيش الإنسان هنا بين أشياء ووقائع العالم ، يحاول أن يستخدمها فقط ، بل يعيش ضدها أو بالأحرى في التناقض معها . في هذا الطور الذي يواجه فيه الإنسان العالم كحقيقة مستقلة ، يصبح بإمكان الإنسان أن يمسى مراقباً لحياته ذاتها . إن التحول الثوري الذي أدى إلى ظهور الإنسان ، فصل الإنسان عن الطبيعة ، ولكن جذووه بقيت فيها ، لم يستطع أن يتحرر منها تماماً . لهذا، يمكن أن نعين طوراً وسطاً بين الطور الأول ، الطور الطبيعي اللاإنساني والطور الإنساني المحض ، هو الطور البدائي الذي يجمع بين الاثنين . ففيه نرى أن الإنسان لا يزال يعود إلى الطبيعة ، أو بالأحرى يحمل الطبيعة معه . يتضح ذلك في الأساطير والطقوس الدينية البدائية التي تدور حول عبادة الأشجار والحيوانات ، والتي فيها يعبد البدائي الطبيعة ذاتها ، والتي يجد في عبادتها طريقه إلى الوحدة معها . هكذا ، يبقى البدائي جزءاً من العالم الطبيعي، في شطر منه على الأقل ، ويدخل الوضع الإنساني في الشطر الآخر . ولكن في الطور الحضاري ينشأ انفصال واضح بين الإنسان والعالم الطبيعي ، فتزول الصور النباتية الحيوانية من عالمه العقائدي . ينمو تطور العالم الديني جنباً إلى جنب مع تطور علاقة الإنسان مع العالم الخارجي . فعندما تتعقد نظمه وتزداد وسائله التكنيكية في استخدام الطبيعة لأهدافه ، يبدأ انفصال الإنسان عن العالم الطبيعي إلى أن تتخذ آلهته صوراً انسانية ، ومن ثم صوراً تمثل مبادىء وقوانين وقيماً . يلحظ البعض في ذلك رمزاً للانتقال في الطقوس التي



تقدم ذبائح من الحيوان للآلهة أو الإله ، إذ يرون فيها تضحية الحيوان في الإنسان ، وتقديمه للآلهة . وهكذا تدريجياً نصل إلى فكرة الله الواحد المطلق غير المنظور ، الفكرة التي تمثل نقيض العالم المتناهي المحدود، عالم الأشياء الطبيعي .

لا تفصل فلسفة الحياة التي تسود المجتمعات البدائية ، واقدم المجتمعات التاريخية ، بين الله والطبيعة ، بين السماء والله ، بين المطر والألوهية . فكل هذه الأشياء ظواهر في حقيقة واحدة . حققت الأديان الموحدة التي أخرجت الله من الطبيعة ، ووضعته خارجها ، وربطت كل قيمة به ، أحد التحولات الاساسية الكبرى في تاريخ الإنسان . اما التحول الثاني الكبيرفكان في ولادة الموقف العلمي الذي رأى أن العالم ينطوي على نظام ذاتي يفسره ، فلا يحتاج الى أي رجوع لله . أخرج الأول الله ولكنه أبقاه كلي القدرة والأهمية ، ولكن الثاني جعله بدون فائدة وغير ضروري ، ولكن كلاهما جعل الإنسان يقف على مسافة ما من العالم ، يراقبه من الخارج ، وبذلك ازدادت امكانات وعيه ودرجته الانقلابية .

هذا لا يعني أبداً ان الفرق بين العقل الحضاري والعقل البدائي فرق بيولوجي ، أويرجع إلى أسباب عضوية . فالنشاط الفكري العقلي الذي يميزه لا يختلف في شيء عن نشاطنا ، ولكنه ينطلق من فرضيات تختلف عن الفرضيات التي ننطلق منها ، وهذا يؤدي الى فرق في التركيب النفسي، وهو فرق يكمن وراء ارتفاع الدرجة الثورية في الصعيد الحضاري، وضعفها أو فقدانها في الصعيد البدائي . ان الفرضيات واحدة في طبيعتها القبلية ، ولكنها تختلف في أشكالها . ففي الصعيد البدائي . تجعل الفرد جزءاً من الكون ككائن حي ، وفي

الصعيد الحضاي ، وبالاخص في أدواره الأخيرة ، تفصله عن العالم ، وتجعل العالم مستقلاً في ذاته يخضع لنظام واحد منسجم .

هذا لا يعني ايضاً أن الإنسان البدائي يختلف تماما عن الإنسان الحديث . فكما أن الإنسان ، في تركيبه العضوي، يحمل آثار اطواره الاولى الحيوانية التي تمتد بعيداً حتى طور الزحافات ، كذلك هو يعبر في مسلكه النفسي الأخلاقي عن صفات وخصائص تماثل تلك التي نراها في الإنسان البدائي . لا يشعر الإنسان الحضاري انه سيد قدره وسيد القوى التي تحيط به ، أكثر من الإنسان البدائي . يستنتج رادفيلد من دراسته لهذه الناحية انه ، على الرغم من تطور الروح الثوري في المجتمعات الحديثة ، أو بسببه ، فإن انسان تلك المجتمعات لا " يشعر " بأنه يسود قوى التاريخ والعالم ، أكثرمن الإنسان البدائي .

ثم تحول المجتمع التقليدي والبدائي إلى مجتمع حضاري بظهور ونمو فكرة الاصلاح ، فكرة تحويل الوجود الإنساني ، ومن ضمنه تحويل الإنسان ذاته ، عن طريق تخطيط معين وقصد منظم . كانت ممارسة الزراعة ، العنصر الأول ، الذي حول المجتمع البدائي إلى مجتمع حضاري ، أما العنصر الثاني والاهم ، على الأقل بالنسبة إلى موضوعنا ، فهو بروز التصميم الإنساني على جعل المجتمع المقبل يختلف عن العالم السائد الذي نحيا فيه . اخترع الانسان التاريخي او الحضاري فقط فكرة الاصلاح ، فكرة التقدم والتحول ، ومن ثم الثورة. انه تحول ازداد قوة مع التاريخ .

* * *

إن الأوضاع الحضارية توفر وتخلق الأوضاع التي يمكن فيها للمصلح أو الثوري أن يولد ، وللانقلابات ان تظهر وتتحقق . فهي تولّد حالات تغيير وامكانات تبديل تسمح بنشوء مجتمع جديد ، وبذلك تبرز الكفاءات التي يمكنها ان تتصور وان تخلق المجتمع ذاك . الصعيد الحضاري هو صعيد يتفكك فيه التقليد ، وتنهار طرق العيش والحياة القديمة . وهو يرتكز على تخصص في العمل ، وتعقيد في التركيب الاجتماعي الاقتصادي ، وينطوي على مشاكل عديدة من تموين ونقل وتعمير وحرب وما يتبع ذلك من عدم استقرار، مما يحقق ديناميكاً اجتماعياً كبيراً . فهو يعني نشاطاً فكرياً سياسياً علمياً ، لأنه يستطيع توفير العيش المادي لفئات وطبقات من الناس ، بدون عمل قاس . فهو، بذلك، صعيد المغامرات السياسية والعلمية ، ويحمل أوضاع تغير وتحول وتعقيد تسمح بظهور المصلح والمتمرد . اما في المجتمعات البدائية فلا تجد الحركات الثورية اذناً صاغية ، ويستحيل ظهورها، لأنها مجتمعات موحدة متجانسة مستقرة ثابتة ، يعمل فيها جميع أبنائها الاشياء والأعمال ذاتها ، وتتبع فيها الاجيال الجديدة خطى الآباء . يحاول الثوري أو المصلح تحويل الحياة ، وتشويش سيرها وتغييره ، ولكنه لا يستطيع أن يأتي بحركة بدون امكانات تحويل تنشأ في المجتمع الذي يعمل فيه . فهي موجودة دائماً في المجتمع الحضاري ، لان طبيعة تركيبه تولدها فيه بشكل عفوي .

التقدم الحضاري يعني تقدم واتساع الدرجة الانقلابية ، وكلما ازداد الديناميك الحضاري ، ازداد الديناميك الثوري . على الاقل حتى الآن . فاتسع امتداداً وعمقاً . يرجع ذلك إلى أسباب عديدة ، ولكن أهمها هو ان الديناميك الحضاري يفرض باستمرار نشوء مواقف ايديولوجية تضبط تغيراته ، وتعطيها وحدة وانسجاماً، وتفسر تراكيبه المعقدة ، وتضفي عليها معنى ومنطقاً . فهو

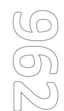
يؤدي الى زيادة في الاحتكاك الثقافي بين مختلف المجتمعات والثقافات ، وذلك يفرض تكيفاً بينها، يؤدي بدوره ، الى مواقف جديدة تحاول تحقيق التكيف لهذا نرى المجتمعات القديمة تكره التجارة ، لان التجارة هى طريق الاحتكاك الذى يولد بذور الثورة والتحول . انها مجتمعات أرادت الاستقرار، لان الاستقرار هو الشرط الأساسي لاستمرار نظمها ، فكرهت الاجانب والاحتكاك بهم واعتبرتهم برابرة ، من اليونان والرومان إلى الصين واليابان . ونلاحظ برهاناً على ذلك في حركة الحضارة ذاتها . فالحركات الحضارية الأولى نشأت دائماً حيث يمكن الاتصال مع الغير والخارج بسهولة نسبية ، فكان هذا الاتصال ، كما دلل على ذلك بعض المؤرخين كبيران ، يعمل على انمائها وتطويرها . بدأت هذه الحضارات لذلك حول الانهر الكبيرة في العراق ومصر، وحول حوض البحر الأبيض المتوسط ، ومن هناك امتدت الى العالم . أما في الامكنة الجغرافية البعيدة ، حيث استحال هكذا احتكاك حضاري فإن مجتمعاتها بقيت لا تاريخية ثابتة جامدة ، تدور على ذاتها خارج الزمان التاريخي .

نحن نجد هذه الظاهرة ايضاً في مجتمعات حضارية وقفت بعد تقدم ، فأصبحت ساكنة ثابتة الى حد بعيد ؛ في اليابان قبل ثورتها، وفي الصين قبل تحولها الثوري الذي بدأ في القرن التاسع عشر، وفي المجتمعات الشرقية الاخرى كانت تلك الحضارات تعاني وضعاً جامداً عاماً أسبابه عديدة ، ولكن من أهمها كان مساعدة الظروف التاريخية لها في فرض عزلة حولها . ولكن عندما اصبح من المستحيل الاستمرار في العزلة بعد تعرّضها لغزو حضاري عنيف ، كالغزو الذي حمله الغرب ، شاهدنا صعيداً جديداً من الدرجة الانقلابية لما تزل حتى اليوم ، تعانيه . لذلك ، نرى أيضاً أن الانقلابات الحديثة تحاول، بشكل أو بآخر، أن تقيم حواجز جغرافية سياسية بينها وبين الخارج . فهي تريد

إنشاء نموذج انساني جديد، وليس هناك من خطر أشد من خطر الاحتكاك مع الخارج ومع قوى مناقضة على نشوء هذا النموذج الذي يعتمد ، كما بيّن كثير من فلاسفة الاجتماع ، من تارد وباجهو إلى توينبي، على خاصة التقليد في الإنسان . ولكن الإنسان يقلد الشيء إن كان وحيداً أمامه ، وليس شيئاً بين أشياء عديدة تناقضه . يؤدي الاحتكاك مع أفكار ومبادىء وتقاليد ونظم جديدة مختلفة مع الوقت ، ، إلى انهيار النظام المتّبع .

إن مالينواسكي وجد أن أساطير المجتمع البدائي تبرر وتدل على أعمال ومسالك ترجع إلى شيء حدث في الماضي . ويكتب باواز ان هناك عنصراً واحداً مشتركاً في الأساطير البدائية ، وهو أن ما حدث مرة في الماضي قرر مصير العالم . ويرى ردفيلد أن الفرق بين البدائي والإنساني الحضاري هو ان الأول ينظر إلى الماضي والثاني إلى المستقبل . يعبر راسل عن المفهوم ذاته الذي عبر عنه هؤلاء الانترويولوجيون ، عندما يحدد الإنسان الحضاري بخاصة التطلع إلى المستقبل ؛ فهو إنسان يتميز عن الإنسان البدائي في كونه " إنساناً مستعداً أن يتحمل مساوىء وتضحيات في الحاضر، كي ينعم بملذات في المستقبل ، حتى وان كان المستقبل بعيداً " رسم كليف بال أيضاً التحديد ذاته . وهذا يماثل من ناحية أخرى تمييزاً ثانياً يراه آخرون كجواد بين الإنسان الحضاري والإنسان البدائي ، وهو أن الأول يستطيع ، عن طريق المقاصد التي يضعها في المستقبل ويحاول تحقيقها ، ان يركز ذاته على أشياء لا يتصل بها مباشرة عن طريق حواسه .

إن تحرر الإنسان من ضرورات البقاء البيولوجية أو الصراع البيولوجي هو الذي أعطى الإنسان إمكان الانشغال بقضايا غير نفعية أو قضايا تتجاوز حدود مكانه وزمانه المباشرة . الإنسان الحضاري لا يستطيع أن يفكر



بالمستقبل فقط ، بل يقف عن التفكير تماماً ؛ أما وقوف الإنسان البداثي عن ذلك فقد يعني موته . ولكن على الرغم من ذاك الفرق الأساسي ، يمكن القول مع ردفيلد بأن الطبيعة الإنسانية واحدة ، وان الإنسان في المجتمعات البدائية كان يتجه إلى المستقبل ، ويرى انه مصنوع أو انه سيصنع من صورة تختلف عن الماضي ان واجه أزمات تفرض ذلك .

كان قصد الإصلاح الواعي، امتداده وعمقه ، ظاهرة تزداد مع التاريخ . هذا لا يعني أن المجتمعات القديمة لم تعرف القصد ذاك . بلى، لقد عرفته ولكن في أشكال اخلاقية روحية تحاول أن تغيّر نظرة الإنسان الأخلاقية الروحية إلى العالم ، وبذلك تغير تركيبه النفسي أمام العالم ذاته ؛ كان ذاك على الأخص دور وأثر الأديان القديمة . لهذا ، نرى كارل جاسبرز يتكلم ، في كتابه " معنى وأصل التاريخ " ، عن عهد عالمي في تحول القيم ، هو القرن الخامس والقرن الرابع قبل المسيح ، عهد الفلسفة اليونانية وظهور الأديان الشرقية .

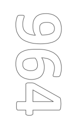
ينظر العقل في المجتمع البدائي والمجتمعات القديمة إلى المستقبل كامتداد للماضي أو كشيء يُعيد الماضي المباشر . ولكن في أدوار تسودها الأزمات ، فإن عقول الناس تتصور مستقبلاً يختلف عن الماضي . والمجتمعات البدائية والقديمة لا تدلنا إلا في القليل النادر على عنصر الإصلاح الواعي في نظمها . فالمصلحون القدماء كانوا يتكلمون وكأنهم يحاولون تجديد نقاء القديم. فالقصد الصريح في تغييو الواقع ، بشكل يجعل المجتمع مختلفاً كل الاختلاف عما كان عليه قبلاً ، لم يكن أمراً واضحاً في تاريخ الغرب حتى العصور الحديثة، وقد بدأ فيها تدريجياً بشكل طوباويات تتخيل صور مجتمعات جديدة .

* * *

هنا إذن ، على الصعيد الحضاري التاريخي، نرى أيضاً أن الدرجة الانقلابية كانت تزداد وتنمو مع نمو التاريخ وتحولاته . لا يدل الانتقال وحده من النبات إلى الحيوانإلى الإنسان على ارتقاء ونمو في درجة الوعي، بل الانتقال في أطوار التاريخ ومستوياته الحضارية يعني أيضاً اتساع الوعي وازدياد الدرجة الانقلابية .

إن آلام المواقف الايديولوجية الانقلابية هي من أعظم الآلام التي تتعرض لها المجتمعات الإنسانية ، لأنها تدعو إلى التحرر من تقاليد مألوفة ، وتعلن خطأ مبادىء وقيم سلوك عاناها الفرد طيلة حياته ، ونشأت فيها قواعد المجتمع ذاته . فهي دعوة إلى ترك المألوف والثابت والتوجه إلى المجهول والجديد ، لذا كانت صعبة أليمة الوقع على الفرد العادي . وكان أملها بأي نجاح تصيبه يفرض ظهور وضع عام يشك فيه الفرد بقيم ونظم مجتمعه التقليدي ؛ فبدون هذا الاستعداد العام الذي يرافق عادة بروز أزمة كبيرة ، تجد الأفكار الجديدة ، و خصوصاً العقائدية منها ، أبواباً موصدة أمامها . يمسي آنئذ التركيب الحضاري أكثر ملاءمة لظهورها ، يشجع عليها ويولدها .

يختلف المجتمع البدائي عن المجتمع الحديث بما يسوده من عقل مجموعي كلي هو ، في الواقع ، خاصته الأساسية الأولى . ففي المجتمعات الصغيوة المستقرة التي لا تعرف التباين ئة الاجتماعي أو تعرفه قليلاً ، تستطيع الأفكار الجماعية أن تفرض ذاتها وتؤكد على العقل الفردي بسهولة كبيرة لا تعوفها ، ولا يمكن أن تصل إليها في المجتمعات الكبيرة . لأن التخصص العام الذي يتحقق في تلك المجتمعات يقوم مقام فواصل ونظم تدريجية ، تفصل بين الفرد والعقل أو الوجدان العام الذي يتصل به اتصالاً غير مباشو، بينما هو يتصل به اتصالاً مباشراً في المجتمعات البدائية أو القديمة ، فيلتصق به



التصاقاً عفويا بدون وساطة نظم المجتمع الكبير المعقد التركيب . لذا نرى كثيرين من المفكوين ، من لافي بروهل إلى فرويد ، ومن لوبون إلى درومار وشامبيتر، يحاولون تمييز العقل البدائي بطبيعة شعورية محضة .

فبقدر ازدياد بدائية المجتمع ، تتسع حدود الشخصية الجماعية وتنكمش حدود الشخصية الفردية . فالإبداع الفردي ليس نادراً ، بل لا وجود له تقريباً في المجتمع البدائي ، في وضعه الطبيعي المستقر ، عندما لا يتعرض لكوارث خارجية أو داخلية ، طبيعية أو انسانية ، قد تهزه وتؤدي إلى خروج على التقليد ، يؤدي بدوره إلى الإبداع والخلق . ينشأ أي إبداع تعبيراً عن تقليد. فكل فرد يمارس ويعاني القيم والعادات ذاتها والمجتمع ذاته ، لا يعرف الانقسامات أو الانشقاق ، بل يحيا في وحدة تامة دائمة ، لأن التركيب العقائدي الذي يخضع له يسوده سيادة كلية في جميع مظاهره وقواعد سلوكه . فهو يمتد إلى كل شيء ولا يترك شيئاً خارجه . الضمائر الفردية هنا تكون متشابهة إلى حد بعيد ، وكأنها واحدة لأنها تتكون من عناصر واحدة مشتركة. لهذا ، فإن صورة الإنسان البدائي كإنسان حر بدون قيود أو قوانين ، " يركض " ، في شكل روسوي ، سعيداً مرتاحاً ، هي صورة اسطورية خيالية . ولكن القيود والقوانين التي تسوده ليست اشتراعية كقوانين وقيود المجتمع الحضاري المتقدم ، بل هي تقليدية تلقائية ؛ فسيادتها على حياة الفرد لذلك هي سيادة كاملة ، والبدائي يرتبط بها ارتباطا وجدانياً ويتمسك بها بصلابة وولاء أكثر مما يستطيع صنعه الفرد الحضاري الحديث، لأنها نسبية غير مباشرة هنا، ومقدسة مطلقة مباشرة هناك ، لا تقبل المناقضة أو التحدي . فهي ليست من صنع قاض أو مشترع ، بل من صنع الزمان ، ينظر إليها البدائي نظرته إلى حقائق ثابتة خالدة .

ففي المجتمع البدائي والقديم ، كان الناس يحيون في وحدة اجتماعية عامة ، وكان الإنسان لا يحتمل رؤية أي فرد من أفراد مجتمعه يخرج ، وان قليلاً ، على العادات والتقاليد والقيم السائدة . ولكن في الطور الحضاري يصبح كل فرد مسؤولاً عن أعماله ، فلا يؤمن الناس بأن الإساءة الفردية يجب أن تؤدي إلى تجريم الآخرين . أما المجتمعات البدائية والقديمة فكانت غالباً ما تؤمن بعقاب جماعي يحل بها ، ترسله الآلهة ، إن تجاسر أفرادها على إهمال أحد هذه التقاليد . لقد كانت تعني مشاركة دينية ، وأي خروج على العرف كان يعني إساءة للمجتمع كله . يتضح ذلك في أثينا ذاتها ، على الرغم من أنها كانت أولى مدن العالم القديم ثقافة وفكراً ، انفتاحاً وقبولاً للموقف العقلاني . فسقراط ، أكبر فلاسفتها ومفكريها آنذاك ، كان يخاصم دراسة الطبيعيات مثلاً ، لأنها تولد الشك ؛ ثم كان يختار ان يشرب السم على النجاة احتراماً لتقاليد أثينا. وعندما لطخت وهُشمت تماثيل هرمس في الشوارع هاج الأثينيون وماجوا خوفاً من أن يحل بهم الخراب ، لأن أحدهم تجاسرعلى إهانة صورة أحد الآلهة.

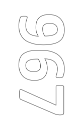
***

يذكر دركهايم أننا نجد في كل فرد منا ضميرين : ضميراً خاصاً ينبع من أوضاع خاصة ، ويمثل ما يوجد فينا من عنصر شخصي ، وضميراً عاماً يختص بالمجتمع يمثله كحياة وقوة فاعلة فينا . يتميز المجتمع البدائي والقديم بوجدان كلي يلغي الوجدان الفردي ، لأنه يمتصه ويجعله موافقاً له في جميع مناحيه ومظاهره . هو يفرض على أفراده أن يتشابهوا ، وان يكونوا متماثلين ، أما المجتمع الحضاري فيقود إلى المقارنة بين أفراده ، وبذلك يحقق صعيداً من الاستقلال الفردي لا يعرفه المجتمع الأول .

إن كثيرين من فلاسفة الاجتماع من أمثال دركهايم ، وسبنسر ، ومورجن ، وماين ، وكولي ، وتايلر ، وتونيس ، وهامبولدت ، ووايتز وغيرهم ، أوضحوا كيف أن الوجدان الجماعي كان يضعف تدريجياً مع التطور الاجتماعي، وكيف ان الفرد ، نتيجة لانكماش الوجدان ذاك ، أصبح مستقلاً وكلاً قائماً في ذاته .

إن عدم استقرار الإنسان ليس في ذاته دليل حريته ، كما حاول بعض المفكرين والفلاسفة القول دائماً ، بل هو دليل عدم تجانسه مع القوى التاريخية التي يتعرض لها والتي تكون غير متوازنة ، فيجد التاريخ في واقعها هذا جذور الحركة والقصد الثوري . لذلك كان التركيب الحضاري المتطور يعني معاناة ثورية للوضع الإنساني . اعتمد الإنسان دائماً على الوجدان الثوري كي يحقق الموافقة بين طوفي وجوده : التقليد المنهار من ناحية ، والعقل أو التحولات الحضارية التي تهدم التقليد من ناحية أخرى . ولكن استحالة الجمع بينهما في تركيب واحد ثابت دائم ، جعل من الوجدان الثوري ظاهرة ملازمة للتاريخ ، ولذلك، يمكن القول بأن الصراع الخالد بينهما ، في جميع مظاهره وذيوله ، يكون تاريخ الإنسان ذاته ، أو التفتيش اللانهائي عن أشكال جديدة يمكن فيها تحقيق توازن سعيد بينهما . انه لم يستطع أبداً أن يوفق إلى التوازن ذاك بصووة مستمرة ؛ فحضاراته نشأت ثم اضمحلت واندثرت ، ومذاهبه وعقائده الكبرى كانت تنكمش وتزول ، وأقوى نظمه تتفكك وتنهار، بدون أن يحقق حلاً نهائياً للثنائية التي تبرز فيها وجوده . لهذا ، كان التاريخ ذا مضمون ثوري مستمر ، لأنه بذلك فقط يجد مخرجاً من التناقض الذي يمزقه .

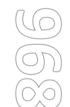
التركيب الحضاري المتطور يعني ازدياد واتساع وعمق الدرجة الانقلابية ، لأنه يعني انكماش الوحدة الاجتماعية ، انكماش المقدس ، وتوليد



قدر اكبرمن حرية الفرد في أعماله وسلوكه . فنحن عندما نقابل الانسان الحديث مع انسان المجتمع البدائي أو القديم يتبين لنا بوضوح إلى أي درجة أصبح ذاك الانسان بدون جذور، بعد ان امسى يعي أنه يعيش في وضعية محدودة تاريخياً ودائمة التغيير . لقد كان هناك ، حسب تعبير جاسبرز ، حجاب بين الإنسان والواقع ، أما نحن فأصبحنا نرى الواقع دون حجاب . فهو يلوح لنا وكأن أسس الكينونة قد تهشمت فأصبحت الحياة ذاتها تهتزتحت اقدامنا . لهذا، لم نعد نتأمل في العالم كما كان يصنع اجدادنا بل أصبحنا نحاول التأثير فيه .

ولكن قبل التأثير في العالم ، نحاول ان ندركه ، وفي محاولة ادراكه ، نشك في كل ترجمة نقدمها للعالم ، لأننا لا نستطيع ان ننسى تماماً أن الوعي والحياة لا يحققان وحدة تامة ، وإن كل وحدة من هذا النوع هي وحدة ظاهرية ، مما يفسر الى حد بعيد كيف أننا نعيش في حركة دائمة ، وفي صيرورة دائمة ، وفي نبض دائم .

هكذا خسر العالم الحديث أي صورة مستقرة نهائية ، وبذلك لم يعد بإمكاننا أن نركز آمالنا وأفكارنا في شكل ميتافيزيقي أو غيبي . فنحن نركز جهدنا على الصعيد التاريخي الإنساني ، الذي يمكن تغييره بجهودنا وارادتنا . ولكن الفرد محدود في قوى الخلق والتوجيه ، فيجد نفسه مضطراً لان يعترف بأن نتائج جهده ترتبط اولاً بالأوضاع الخارجية التي تحيط به ، ويعمل بها وليس بإرادته . ولكن بما أن إطار العصر الحديث العقلي الانساني يؤكد على امكاناته الكبرى في الخلق والابداع ، وبما أن التجربة التاريخية تدله دائماً على أن هناك حدوداً هائلة يضعها التاريخ ضد امتداد تلك الامكانات ، وبما انه دائماً يرى ان مجرى الأحداث غير منظم أو منسق أو على غير ما يريد ان يكون ، فإننا نرى ثورية الانسان تزداد حدة كحل للثنائية التي يحياها بين



الواقع والوعي . ينطوي الوضع التقليدي بطريقة لا شعورية على اللحظة الحاضرة ، اما الدور الثوري فانه يعاني الزمان كضغط يفرض الانتقال من وضع إلى آخر . الأول يقبل حركة الزمان دون أن يتحداها، اما الثاني فيعي الزمان كواسطة تتحقق فيها جميع مظاهر نشاطنا ؛ وبما أن درجة التغير ازدادت زيادة كبرى في مجرى التاريخ ، فإن إنسان الدور الحضاري الحديث أصبح أكثر وعياً للعنصر التاريخي في الزمان ، وبذلك ازداد استعداده للتمرد وتضاعفت قابليته للثورة . أصبح الزمان بالنسبة للإنسان كلاً مرناً ؛ والمقاييس التي يقيس بها الزمان كالساعة أو الروزنامة ليست أدوات تتحقق فيها حركة زمانية موزونة رتيبة ، بل هي طريقة نعبّر بها عن مدى تجاوزنا أو سيادتنا للزمان .

إن حركة التاريخ هي سلسلة من أشكاد اجتماعية وعقائدية ، وعادات، وتقاليد ، ونظم الخ... تستنزف حيويتها فتقع جانباً ، وتموت أمام تراكيب وأشكال جديدة من القيم والعقائد والنظم التي تفرضها تحولات جديدة . ينتقل القبول اللاواعي للحياة والمجتمع ضمن تركيب معين إلى صعيد واع يقظ ، فيتحول سلوك الإنسان من قاعدة باطنية ذاتية إلى علاقات وقوانين ونظم ينظر إليها كأشياء خارجة عنه ، أي أن قواعد وجوده العقائدية تصبح خارجية ، وعندئذ تنحل وحدة المجتمع العضوية ، مما يؤدي إلى الموقف الإصلاحي أو الثوري ، كي يجد المجتمع وحدة أخرى تنسجم مع القوى الجديدة العاملة في التاريخ .

يزيد التقدم الحضاري من الوعي الزماني ، والوعي الزماني يهيىء الإنسان للوعي الثوري ، ويزيد من حدة الدرجة الانقلابية ، لأنه يجعله ينظر إلى الأحداث بصورة جديدة ، وأن يرى فيها معنى جديداً ، لأنها تصبح مترابطة في مجموعات أو في حركات معينة . اننا نتكلم عن سلسلة من الأحداث ، وعن

فكرة التطور، وعن مفهوم التاريخ كحركة مترابطة ، وعن فكرة التقدم والثورة والانحلال والانحطاط ، لأنها كلها تفترض فكرة الزمان . لهذا، لايمكن نشوء موقف ثوري دون الوعي الزماني ذاك . فكما ان فكرة الدين تستحيل دون فكرة أو قيم مطلقة خالدة ، كذلك أيضاً فكرة التمرد الانقلابي تستحيل دون فكرة الزمان ، وكلما ازدادت الفكرة حدة وجدانية ازداد استعداد الإنسان للثورة والانقلاب . أكد العصر الحديث ، بشكل لم يسبق له مثيل ، على مظاهر وقوى وحركة وتركيب هذا العالم والتاريخ الذي يجري فيه ، فوسع من وعي الإنسان للأحداث ومن حسه الزماني ، أبعده عن فكرة الجمود والخلود التقليدي ، فزاد بذلك من استعداده الثوري . لذلك لم يكن غريباً أن نرى في الإنسان الحديث كائناً انقلابياً تجاوز بإنقلابيته أي إنسان آخر ، في أي دور من أدوار الماضي، لأن العصر الحديث وسع من الجذور والقواعد التي تنشأ فيها هذه الانقلابية ، بشكل لم يعرفه أي ماض بعيد أو قريب .

وهكذا ،عندما ننظر إلى التاريخ في أثناء حركته ككل ، نرى أن الدرجة الديناميكية فيه كانت تتبع حركة متزايدة السرعة والحدة والدفع . يعتمد هذا الازدياد على عناصرعديدة ، كالمعرفة والاحتكاك بين المجتمعات المختلفة الخ... وبما أن التطور التاريخي كان يزيد دائما من تلك العناصر، كان ازدياد الديناميك الثوري نتيجة طبيعية . تتضح لنا فكرة التحولات التاريخية كحركة تكشف عن ازدياد تدريجي في درجة ديناميك التاريخ ، وبالتالي في الدرجة الانقلابية ، كل الوضوح ، عندما نعلم أن التاريخ المسجل لا يمتد إلى أكثر من ستة آلاف عام فقط . وتزداد هذه الصورة وضوحا عندما نعلم أيضاً أن تاريخ مصر القديمة يمتد إلى ثلاثة آلاف عام ، أو نصف التاريخ الحضاري كله . ولكن ، عندما نرجع إلى التاريخ المصري ، نرى بيننا وبينه حضارات عديدة ،

وحركة تمتد من التاريخ القديم ، إلى تاريخ القرون الوسطى، إلى التاريخ الحديث . يتحول التاريخ أولاً تبعاً لقانون حسابي ، ومن ثم تبعاً لقانون هندسي . كانت درجة التغيير غير ملحوظة في معظم وجود الإنسان ، ثم أصبحت تتحوك ببطء شديد ، ومن ثم أخذت تزداد سرعة ، وما لبثت أن أصبحت، في الدور الحضاري الحديث ، سريعة جداً ، جعلت مشكلة الإنسان الأولى كيفية التكيف مع ديناميكها .

***

يتضح ذلك على الصعيد السياسي أيضاً ، وذلك في اتساع انقلابية الثورات السياسية في التاريخ . ففي معظم الثورات الكبرى في التاريخ نرى، كما لاحظ توكفيل في أوائل القرن التاسع عشر ، أنها كانت تقتصو على إلغاء النظام السياسي المتبع بدون أن تنقض المعتقد الديني السائد ، لذلك كان هناك دائماً قدر من الماضي باق يربط الشعب بتقليد مستمر. ولكن ابتداء من الثورة الفرنسية ، نرى أن الثورات السياسية لم تعد تقصرنشاطها على تهديم النظام الاجتماعي السياسي التقليدي ، بل تتعداه إلى النظام الديني الذي يكمن وراءه ، وتحاول إلغاءه فقد أصبحت أكثر شمولاً ، لأنها أمست سياسية دينية في آن واحد .

يذكر أرسطو لنا، في دراسته عن دستور أثينا ، أن أثينا خبرت إحدى عشر ثورة في مدة قرن ونصف قرن . كانت أثينا جمهورية مضطربة ولا شك ، ولكن معظم هذه الثورات كانت تدور حول كيفية توزيع الثروة ، نتيجة الصراع بين الدائنين والمديونين ، أو نتيجة الطموح السياسي عند بعض القادة . لم يكن الأثينيون كما يظهر ، ذوي رومانطيقية ثورية كبرى . ولا عجب في ذلك ،

لأن درجة الديناميك الحضاري آنذاك لم تسمح بذلك . ولهذا ، لا نراهم يعلنون ثوراتهم كصراع في سبيل عدالة خالدة أو مجتمع نهائي أوفلسفة جديدة في الحياة .

كانت الانقلابات السياسية الماضية تقتصرعلى المجتمعات التي تنشأ فيها. ولا تحاول أن تمد دعوتها إلى العالم كله ، تبشر بها وتدعو الناس إلى اعتناقها والايمان بها . أما الانقلابات الحديثة ، فقد أ صبحت تتوجه إلى الانسان عامة فتقدم ذاتها ، كما كانت الثورات الدينية العالمية تفعل ، كمطلق .

وصف بوندا هذا العصر بأنه عصر " التنظيم الفكري للأحقاد السياسية" وكان الأحرى به أن يقول التنظيم العقائدي . فالتاريخ عرف في أدواره الماضية المذاهب السياسية التي كانت تزعم انها صوت الحق والعدالة والخير، وتنعت العدو بأنه تجسيد للشر . ولكن في عصرنا الحالي ، نرى أن هذه المذاهب لا ترضى بتركيز هذه المفارقة سياسياً فقط ، بل فكرياً وفنياً وأخلاقياً . فهي تبشر بطريقة جديدة في الحياة تتناول جميع مظاهرها ، من الأخلاق إلى الأدب والفلسفة . لذلك ، كانت المذاهب السياسية تحقق درجة من الانسجام والوحدة والدقة والشمول والامتداد لم يعرفها التاريخ من قبل إلا في الأديان ؛ ثم تدعي كلها النشوء على أساس علمي ، وتعلن قيمتها المطلقة ، وضرورتها التاريخية .

لم تلغ الثورات الاجتماعية السياسية التي نشأت في العالم القديم القواعد والتقاليد والقيم العامة التي كانت تسود المجتمع . فقد كانت حركات إصلاحية ، في الواقع ، تقتصر على إصلاح الدستور والنظام السياسي العام ، وعلى إجراء إصلاحات في مراكز الجماعات المختلفة ومقدار مساهمتها في

التشريع ، ، وفي القوى والامتيازات العامة . إن التغييرات التي أجراها دراكو ، أو سولون ، أو كلايستينس تعطينا مثلاً واضحاً عن ذلك ، لأنها لم تكن تُبقي فقط على القيم والتقاليد الأساسية ، بل كانت تترك الجزء الكبير من التشريع السابق كما هو ، أو تعمل على جعله يتلاءم مع النظام الجديد . لم تكن السلطة في هذا العالم القديم ، مهما استبدت بالأفراد ، تمتهن القانون أو التقليد أو تجري بأحدهما تغييراً كبيراً .

ولكن كل هذا تغير في الثورات الحديثة التي كانت تعمل على تحويل المجتمع تحويلاً جذرياً في مستوياته كافة .

ففي الماضي ، كانت الأديان تتعرض لنقد وخصام ، ولكن باسم أديان جديدة تحاول الحلول محلها ؛ ولكنها ، قبل ظهور المسيحية ، لم تجابه ، في الواقع ، نقضاً حاداً عنيفاً ، لأنها كانت تزول وتمحّي تدريجياً ، في جو من الشك واللامبالاة ، فتموت موت شيخوخة هرمة ، وهو النوع الذي كان من نصيب معظم الأديان . ولكن ابتداء من الثورة الفرنسية ، تغير الوضع فأصبح الدين يتعرض لعداء صارم ضار، ليس لاستبداله " بدين " آخر ، كما كان يحدث في الماضي ، بل باسم إزالته إزالة تامة بدون أن يحل محله دين جديد من طبيعته . دعت هذه الظاهرة كثيرين ، من توكفيل إلى جاسبرز، لأن يروا في الثورة الفرنسية فاتحة عهد جديد في التاريخ ، وأنها كانت بدون سابقة فيه . لهذا هلل لها رجالات الفكر في أوروبا ، آنذاك ، لأنها أعلنت ، لأول مرة ، قدرة الإنسان على بناء مصيره بيده ، عن طريق الاعتماد على مبادىء عقلانية محضة يستمدها من العقل . ففي المحاولات الثورية السابقة ، لا نرى تصميماً منظماً ، كالتصميم الذي ميزها ، على تحويل المجتمع ككل واستبداله بمجتمع جديد . إن ديكارت نفسه ، على الرغم من إمكان اعتباره من أول الثوريين في

التحول التاريخي الفكري الذي قاد إلى الثورة الفرنسية ، لم يثر على تقاليد المجتمع وقوانينه ، بل أراد تحقيق ثورة ذاتية في الفرد ؛ فهو في الواقع ، أكد صراحة انه من العبث إصلاح الدولة بتهديمها ، ومن ثم ببنائها من جديد .

والثورة البريطانية ، ويمكن اعتبارها فاتحة العهد الثوري الحديث ، لم تتمرد ضد الدين في أصوله الاولى بل في طرق التعبير والنظم التي كانت الأصول تعتمدها . قادت البروتستانتية ، وخصوصاً الكالفينية فيها ، بطريقة غير مباشرة ، الى توليد نفسية جديدة أدت ، بدورها ، الى بناء المجتمع البورجوازي ، ولكنها في مختلف ألوانها ، جددت ، أو بالاحرى حاولت ، أن تجدد، روح المسيحية ومعناها ، ولم تحاول أبدا علمنة المجتمع وتحريره من المسيحية كموقف عقائدي أساسي ، أو من مفهومها العام للتاريخ أو طبيعة الانسان أو الحياة . ولكن الثورة الفرنسية أول محاولة انقلابية حديثة ، او بالاحرى تاريخية ، في تحرير المجتمع من كل قوى غيبية واشادته على قواعد عقلانية محضة تشتق من العقل الصرف .

كانت الحركة الثورية بطيئة كل البطء في العالم القديم . فمجتمع إثر آخر انهار أو أصابه جمود مستمر ، لفقدان القوى الاجتماعية الجديدة التي يمكن أن تجري فيه تحويلاً جذرياً أو تولّد فيه حياة جديدة . فقد كان هناك كثير من الفتن والاضطرابات والثورات ، ولكن لا نجد فيه ثورات في المعنى الشامل أو العقائدي الذي نعطيه لهذه الكلمة ، في هذه الدراسة . فالطبقات الجديدة كانت تنشأ عادة إثر فتح أو غزو أو حركة عسكرية ، ولكن ليس نتيجة تحولات اجتماعية داخلية ، كما أن التركيب الاجتماعي كان يستمر بثبات لدرجة كبيرة ، تنقصه القوى والتحولات الاجتماعية التي تفرض تجديده . فالطبقات البورجوازية التجارية القديمة ، عجزت عن تحطيم قواعد النظام المتبع ، والصراع الطبقي

الذي مزق الأمبراطورية الرومانية ، طيلة خمسمائة عام ، قاد إلى خراب مشترك للطبقات المتخاصمة . امتدت حياة اقطاعية العصور الوسطى ، وان عاشت مدة أقصرمن أقطاعية العالم القديم ، إلى تسعة قرون ، قبل أن تبدأ حركة ثورية أخرى بنشوء البورجوازية في إيطاليا ، ونشوء عصر النهضة . ولكن ما إن مضى ثلاثمائة عام ، حتى انتصرت الثورة البورجوازية في بريطانيا وأميركا وفرنسا ، وبعد قرن ونصف ، سادت الرأسمالية . تعبّرهذه الثورة بوضوح عن ازدياد الديناميك الثوري . بيد أنه سبعين عاماً فقط هذه المرة ، بعد أن تحدى البيان الشيوعي النظام الرأسمالي عام ١٨٤٨ ، انتصرت الثورة الشيوعية في روسيا، وأخذت الاشتراكية تهدد النظام في أنحاء العالم . ولكن خمسة أعوام بعد انتصار الشيوعية ، انتصرت الفاشية عليها وعلى الليبرالية والاشتراكية في إيطاليا ، وخمسة عشر عاماً أخرى، انتصرت النازية في المانيا باسم تحرير العالم من الشيوعية .

***

والآن ، إن نحن نظرنا إلى التركيب الحضاري كما نعرفه في القرن العشرين ، نرى أن هذا التركيب قد وسع أيضاً من الحدود والإمكانات الثورية . كان المجتمع الأوروبي يعيش حتى أواخر القرن الثامن عشرفي استقرار اجتماعي نسبي عادي ، قوامه وحدات اجتماعية صغيرة الحجم ، واضحة التركيب ، تتمثل في العائلة والمهنة والقرية ؛ ولكن ما ان اتضحت تيارات واتجاهات القرن التاسع عشر، حتى أصاب الانحلال جميع الوحدات ، فتفككت وتبعثرت تحت وطأة الأسس الصناعية الآلية التي حملها القرن ذاك . ففي المجتمعات السابقة ، بما تتميز به . من علاقات اجتماعية انسانية بسيطة واضحة ، وفي ثباتها في تركيب واحد لا يتغير ، طيلة قرون ، كان يجد الفرد في

التقليد عنصراً كافياً في إيضاح مكانه وعلاقته وواجبه في المجتمع . ولكن في المجتمع الحضاري الحالي ، الذي تمتد أسواقه ومواصلاته إلى جميع العالم ، والذي يعيش في حركة وتغير دائمين ، والذي تظهر فيه تنظيمات تضم ملايين الأفراد والأعضاء ، والذي أضاع كل نوع من أنواع البساطة والانسجام والوضوح في تراكيبه المعقدة ، يستحيل على الفرد أن يوجه سلوكه ، ويضبطه ، ويعطيه معنى ، إن لم يتجاوز حدود آنيته أو عمله الضيقة . يولّد التركيب الحضاري السائد ضرورة ملحة تفرض علينا توسيع مواقفنا الايديولوجية حول علاقات التراكيب الاجتماعية وتحولاتها، كي يمسي بإمكاننا أن نربط بين تجربتنا اليومية وبين الكل الاجتماعي التاريخي الذي نعيش فيه . وازدياد التخصص باستمرار ، يزيد من ضرورة العمل الايديولوجي ، لأنه يزيد من آنية الفرد ومن هامشيته ، ويفقر فرديته ، ويضيّق حدود انسانيته ، ويجعله يشعر بازدياد عجزه في إدراك الحياة التي تحيط به . لهذا ، كان الإنسان في القرن العشرين يواجه ضرورة متزايدة ملحة في مقاومة ذلك الفراغ الإنساني والانكماش الفكري، وبالتالي وضعاً يزيد باستمرار من ضرورة المواقف الايديولوجية .

خلق التركيب الحضاري السائد ما يمكن تسميته بالمجتمع المتذرر، وهو مجتمع لا يعرف فيه الأفراد علاقات شخصية مباشرة مباشرة فيتصلون الواحد بالآخر عن طريق نظم وأجهزة عامة ، وخصوصاً النظم الصناعية التجارية . لا يتم اتصالهم ، بكلمة أخرى، عن طريق هيئات أو وحدات أو تراكيب اجتماعية صغيرة محدودة ، ثابتة ، مستقرة ، تسودها علاقات انسانية أو تقليدية ، كما نرى في الماضي . فمجتمع من هذا النوع يترك أفراده في جو فارغ، يعجزون فيه عن اتخاذ موقف ايجابي تجاه العالم الخارجي ، ويصبحون فريسة سائغة لقوى الخارج ذلك ، ولا يجدون شيئالً يرعاهم أو يسود سلوكهم

تجاه النظم المعقدة التي لا يفهمون منها شيئاً . يزيد هذا الوضع من الإمكانات الثورية ، لان الافراد والجماهيو يصبحون على استعداد للمشاركة في حركات شعبية انقلابية . عندما لا يرتبطون بوجدان اجتماعي موحد مستقر، ويخسرون الارتباط بمقاصد واضحة يدركونها ادراكاً مباشراً . فعندما يتحرر الافراد بهذا الشكل ، وعلى هذا النطاق ، من التراكيب الاجتماعية التي تحقق تجاوباً انسانياً او شخصياً بينهم ، يصبحون مضطرين إلى خلق وحدات جديدة تعبر عن هذا المعنى الانساني في وجودهم ؛ هذا يعني توليد إمكان ثوري في المجتمع . لهذا، يمكن القول بأن أهم تغيرفي المجتمع الحضاري الحالي السائد يبرز في ما حققه من بعثرة للعلاقات الاجتماعية الانسانية .

يفصل هذا التركيب الحضاري الجماهيري المتذرر الفرد ليس فقط عن الغير، بل عن ذاته أيضاً ، والفرد الذي يعاني وضعا كهذا ، ويفقد مقاييس باطنية وجدانية يقيس بها سلوكه والخارج ، يصبح معدا نفسياً للمساهمة بموقف انقلابي .

جزأ التركيب الحضاري وذرّر العالم الخارجي الى وحدات واجزاء مجردة عن المعنى، وكإنعكاس لهذا العالم ، اصبح العالم الباطني الوجداني ذاته عالماً خسرتركيبه فأصبح مجزأ وفي فوضى ، لا يتميزبتجانس كاف يساعد الفرد في مجابهة الحياة وقضاياها . فقضية " قلق " الإنسان الحديث وما يسوده من يأس هي قضية تسود العقل الحديث الى حد بعيد ؛ يرى هذا العقل أن القلق يعود الى عزلة الفرد النفسية والى انحرافه عن ذاته وعن الآخرين .

يكمن هذا القلق الذي يعني ، فيما يعنيه ، الخوف امام العزلة والوحدة، وراء جميع مظاهر القرن العشرين ، وفي طليعتها المظاهر الانقلابية .

كشف هس ، وكافكا ، وبيراندلو، وسارتر، وكامو وأداموف ، وباكت ، ويونسكو، بوضوح عنه ، وعن انقسام الذات أو تبعثرها أمام التركيب الحضاري الحديث . لهذا، لا يمكن ادراك النازية ، والفاشية ، والشيوعية ، والاشتراكية في القرن العشرين كمظاهر اقتصادية سياسية فقط ، لانها نتاج الفراغ الروحي الايديولوجي الذي يميز انهيار التقليد البورجوازي في اوروبا .

يولّد الوضع الانساني عادة شوقاً في الفرد الى تحقيق ذاته ، أو بكلمة أخرى، الى الكشف عن امكاناته وقواه ، وممارستها في اطار معين من القيم . ولكن التركيب الحضاري الحديث سدّ منافذ الحرية من ناحية ذاك التحقق ، وبذلك ولّد شعوراً من " العدمية " ، وحوّل الفرد الى حالة من الموت السيكولوجي . تكمن هذه الحالة وراء مشكلة الانسان في القرن العشرين .

أفلتت أحداث ووقائع وقوى المجتمع الحديث من اليد ، فأصبحت الأجيال الصاعدة تحس بأنها في قبضة قوى هائلة لا يمكن لأي فرد أن يدرك طبيعتها ، تقف فوق قدرة الناس في ضبطها . تستحيل الايديولوجية في مجتمع منظم موحد يحقق التجاوب بين أفراده ويشعر فيه الفرد بانسجامه العاطفي العفوي معه . فهي تعتمد على أفراد أصابتهم العزلة ، وخسروا روابطهم العضوية أو الوجدانية مع الوضع الإنساني، فتحولوا إلى ذرات . فبسبب وضعهم هذا ، تستطيع أن تطلب منهم ولاء كلياً تاماً غير مشروط . وسّع التركيب الحضاري ءمن هاته الظاهرة بشكل لم يعرفه التاريخ أبداً ، وبالتالي كانت انقلابيته مق نوع جديد في العمق . والشمول . ففي الحياة الفردية ، والاجتماعية ، وفي السياسة والاقتصاد ، يجد الإنسان الحديث نفسه وجهاً لوجه أمام تراكيب معقدة من الوقائع والأحداث ، تتحدى أكبر الجهود في تفسيرهل وإيضاحها .

* * *

يقارن إي جاسا الإنسان الحديث بمسافو في سيارة ، كل ما فيها من آلات سرّ بالنسبة له ؛ وهو، في الواقع ، يعبّر عن موقف فكري عام ، عندما يؤكد أن الإنسان الحديث ، وقد أصبح يخاف عزلته ووحدته في التركيب الحضاري الحديث ، حاول أن ينسى نفسه في كلّ " سياسي " .

في قصة " المحاكمة " ، لكافكا ، نجد أن الوضع الإنساني يتخذ ، رمزياً ، صورة محاكمة مليئة بالألغاز، يجد المحكوم نفسه فيها . هنا الإنسان . دون أن يستطيع أن يكتشف أو يعرف طبيعة التهمة الموجهة إليه . وفي قصة أخرى " القلعة " ، نجد الإنسان فريسة قرارات مرتجلة لقوة سرية تتمتع بسيادة تامة ، وعلى الرغم من جهوده اليائسة المستمرة ، فإنه لا يستطيع أن يكشف عن السر، أي يعجز عن دخول القلعة . أراد كافكا أن يصور الوضع الإنساني . ولكن تصويره يعبّر بوضوح عن وضع الإنسان في القرن العشرين . تكشف القصتان عن مصير الانسان الحديث ، وكيف انه غريب في العالم . برزت حدة هذه الظاهوة وراء حدة الانقلابات الايديولوجية في هذا العصر .

عندما كتب نيتشه في القرن الماضي، عام ١٨٧٢، بأن موجة من البربرية الكبرى تقف على باب أوروبا ، كان يعني أولاً روسيا، ولكنه كان يريد التنبيه أيضاً إلى البربرية الأخرى التي كان ٣١ف يحذر منها ، وهي تلك التي تنشأ في نفوس معاصريه التي جُرّدت من العواطف والمشاعر النبيلة ، وفي عقولهم التي خسرت تركزها ووجهتها ، وفي أعمالهم التي أصبحت في فوضى . لهذا ، كتب بأن نمو القلق العام المستمر سوف يجعل الناس يقبّلون الأرض أمام الإرادة التي تأمر، وعندئذ ، يحل سادة العالم محل الآلهة .

كانت هذه " البربرية " التي هوى فيها الإتسان الحديث أمراً تنبأ به كثيرون من مفكري القرن التاسع عشر وفلاسفته . فمن ماركس إلى برودون ، ومن سان سيمون إلى فوربيه وكونت ، ومن بركهاردت إلى تولستوي ، ومن سيسموندي إلى بودلير ، ومن كارليل إلى موريس وراسكين ، ومن دي توكفيل إلى كونستان ، نجد موقفاً مماثلاً .

أعطى برودون عن الوضع صورة دقيقة أيضاً ، عندما كتب يقول " إن الحضارة أصبحت اليوم في أزمة لا نجد لها في التاريخ إلا مثالاً واحداً . فهي الأزمة التي أدت إلى مجيء المسيحية . أصبحت جميع التقاليد بالية ، وجميع المذاهب أخذت في الاضمحلال ، ولكن البرنامج الجديد لم يولد بعد . من هنا ينشأ ما يمكن تسميته بالانحلال " .

كان " موت الله " مشكلة القرن التاسع عشر، ومن قبله القرن الثامن عشر . أما مشكلة القرن العشرين فقد أمست " موت الإنسان " . فمن " الله قد مات " إلى " الإنسان قد مات " ، تبرز مشكلة الإنسان الحديث . كانت ايديولوجيات القرن العشرين الانقلابية محاولات في إرجاع الحياة للإنسان . فاللإنسانية كانت تعني القسوة في القرن التاسع عشر، ولكنها، في القرن العشرين ، أصبحت تعني انقسام الإنسان على ذاته . كانت هذه الايديولوجيات محاولات في إرجاع الوحدة إلى ذات الإنسان . خاف القرن التاسع عشر أن يصبح الإنسان رقاً لما يبنيه من حضارة صناعية ، أما القرن العشرون فخاف أن يتحول الإنسان إلى كائن آلي ، لهذا أراد، في تحولاته الانقلابية ، أن يعطي الفرد من جديد سيادة على الخارج وعلى ذاته ، عن طريق ايديولوجية انقلابية .

يذكر مارسال ، بعا أن يصف أوضاع الإنسان الحديث الرتيبة ، وتحوله إلى جزء آلي فيها ، أن خاصة الإنسان الأكثر انسانية هي قلق مبهم يعانيه ، ويذلك يدل على أن قواعد الحياة الحديثة تنافي طبيعته . فوجوده فارغ بشكل أساسي، لذلك ، كان اليأس ، والحاجة إلى تجنب اليأس يعلنان ، في رأيه ، عن خطأ قد حدث ، وعلى أن حضارتنا المزعومة تميل إلى خنق لا إلى تنمية ما يميز الإنسان .

ينعكس هذا الفراغ العقائدي في كل مظهرمن مظاهر الحضارة الحديثة، ويعبّر عن ذاته في تأكيد على الإسلوب والتكتيك ، بدلاً من الغاية والقصد والقيم. هذا لا يقتصر على الحياة السياسية أو الاقتصادية أو العلمية ، بل يتجاوزها إلى الفلسفة والأدب والفن . فمن رامبو والسورياليين ، إلى الشعراء المعاصرين من ناحية عامة ، نرى اهتماماً بترتيب الكلمات بأشكال مختلفة ، بدون اهتمام بمذهب أو فكرة عامة يحاول الشاعر أن يعبر عنها أو يبشر بها . يطالعنا الشيء ذاته في الرسم والموسيقى . فمن بيكاسو والفن الحديث إلى سترافينسكي وشرودينجر والموسيقى الحديثة نرى تأكيد على التكنيك بدون الاهتمام بأفكار ومشاعركبيرة تسود العمل الفني .

إن الإتجاه الفلسفي الحديث ، الذي يتمثل في المذاهب الوضعية المختلفة ، لا يجد في التفكير الفلسفي طريق الإنسان إلى اكتشاف معنى في التاريخ أو المجتمع أو الحياة . لم يعد كما كان ذلك الطريق الذي يتحرر به الإنسان من الطبيعة ، أو من استبدادية الأوضاع والقوى الاجتماعية التاريخية، أو الوسيلة التي يتجاوز بها الإنسان حدود وضعه الإنساني . . أصبح هذا التفكير تكنيكاً فقط ، في تحليل معنى العبارات والكلمات والكشف عن تركيب الجمل المنطقي . ولكن إن أراد المفكر الاعتماد عليه والاستدلال به ، عجز عن

ذلك ، أمام متناقضات لفظية غير محدودة ، تجعله فريسة عجز فلسفي . يسود هذا الاتجاه المناقشات الفلسفية الحديثة ، وخصوصاً في بريطانيا وأميركا ، وهو موقف يؤكد أن قصد الفلسفة يجب أن يكون إظهار ما يعنيه الناس في أفكارهم ، وذلك بإيضاح التناقضات وازالة الإبهام من تفكيرهم .

بعد أن يشرح هاينمان وجواد كيف أن مشاكل الفلسفة والفن الحديث أصبحت مشاكل تكنيكية تبرز في كيفية تحقيق العمل الفلسفي الفني ، أو بالأحرى في تحديد المنهج أو الأساليب التي يقدمها، بدون أي اعتبار للموضوع الفلسفي الفني ، يستنتجان بأن سبب ذلك يرجع إلى أن العمل الفلسفي والفني الحديث خسر قاعدته في الوجود الإنساني .

هذه هي مشكلة الإنسان الحديث الأولى . فحدة الديناميك الحضاري حعلته يخسر جذوره الاجتماعية ويشعر بأنه غريب في الحياة ، ممّا قاده إلى حدة التجارب الانقلابية التي لم يسبق لها مثيل . السؤال الأول الذي يواجهه هو : كيف يمكن إرجاعه إلى علاقة حية مع الوجود ؟ كيف يمكن تحويله من مجموعة من الحركات والإشارات الرتيبة ، أو من كائن آلي ، إلى إنسان يتميز بذاتية واضحة ؟ كيف يمكن تحويل التكنولوجيا إلى أداة في خدمة الإنسان ؟ ..

كانت جميع المواقف الايديولوجية الانقلابية والحركات الثورية جواباً عن حضارة آلية نشأت على التكنولوجيا ، وعبّرت كلها عن حس عميق بضرورة تحرير الإنسان منها . فمهما تختلف في تركيبها وعناصرها وأساليبها ، تر أن الحل يقوم بإخضاع التكنولوجيا إلى مقاصد إنسانية ومواقف ايديولوجية . على الإنسان أن يسترجع قدرته على سيادة وضعه ، تلك هي رسالتها .

تعبر المواقف الايديولوجية الانقلابية دائمآ عن تمرد الإنسان ضد عبودية الخارج . فهي تعبّر في القرن العشرين ، عن مقاومة عامة لآلية الدور الحضاري الحديث وللفراغ الايديولوجي الذي ولّده ؛ وتؤكد على الناحية الإنسانية ، وترفض الاعتراف بأن التكنولوجيا والعلوم الطبيعية تستطيع ، في ذاتها ، أن تحل جميع المشاكل التي تزعج وتقض مضجع الإنسان . تدل أسماء كبيرة كبرجسون ، وبلوندال ، وبرونشويج ، وكامو، وسارتر، ومالرو ، وهوسرل، وهايدجار، وجاسبرز، ونيتشه ، وبوكن ، وبرادلي، وكروشه ، وجايمس ، وسوريل إلخ ... على قوة تلك الاتجاهات .

تختصر عبارة ضياع القصد العام من الحياة كتابات المفكرين الذين عالجوا وضع الإنسان الذي يعاني التركيب الحضاري الحديث في أكثر أشكاله تقدماً . تعتمد جميع الايديولوجيات والحركات الانقلابية على هاته الظاهرة في فعاليتها وظفرها . يكمن ما أسماه ديلسي " بفوضى المعتقدات " وراء ظهور الحركات الانقلابية جميعها في الدور الحديث . فالشعور بانهيار القيم والمفاهيم التقليدية في العصر ذاك لم يكمن وراء الحركات والايديولوجيات الانقلابية فقط ، بل وراء أروع ما ولده ذاك العصر من فكر . فلولاه لاستحال ظهور مفكرين كجيد، وترولتشه ، ~ وهس ، وفرويد، وفابر، وكروشه ، وجرين ، وهكسلي، وأووال ، وسان أكزوبري ، وبارنانوس ، وعشرات غيرهم .

خرج الفكر الحديث على كل لون من ألوان المطلق والحقائق الثابتة . فهو يؤمن بأنه ليس هناك من تحديد قبلي للإنسان كما أنه ليس هناك من حقيقة خارجة عنه ، وأنه كائن يخلق ذاته ويحددها .

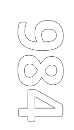
فالوجودية مثلاً تدفع العقلانية إلى الأمام والى نهاية منطقها، فترفض أن تجد ملجأ يحتال على سخافة الوجود أو عرضيته في الدين او العلم أو الماركسية أو أي سيستام آخر ، بل تحاول ، بدلاً من ذلك ، أن تبني فلسفة لا تتجاهل هذا الوهم أو تلك العرضية . لهذا ، يشعر الإنسان الغربي الحديث بأن مفكري القرن التاسع عشر، من أمثال بودلير ودوستويفسكي وستاندال ونيتشه ، قريبون جداً منه . فهم كمفكري المرحلة الحالية ، قد اكتشفوا أن التفتيش عن المطلق عبث وجهد ضائع ، وأن العقلانية ، على الأقل ، حررت الإنسان من أسار بعض الحقائق المطلقة .

تسود تك الخاصة ، خاصة الوجود كشيء عرضي وهمي، جميع مجالي الفكر الحديث . فالعلم والأدب ، و الفلسفة ، والفن ، أرغمت كلها على الاعتراف به .

لم يكتف الفكر الحديث برفض كل حقيقة خارجية أو مطلق ، وبالرجوع إلى الفرد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فرفض أن يرى فيه أي شيء ثابت من صنعه ، فأنكر حتى وجود ذات ثابتة فيه .

الفكر الحديث مر، مع جيد، من الكينونة إلى الوجود ، ومن التأمل إلى العمل . ولكن المشكلة الأساسية الكبرى لا تمكث بارزة و هي : : كيف نختار سلوكنا في عالم عرضي وهمي تخضع فيه طبيعة العمل والسلوك الى الحياد واللامبالاة ؟

وجد الفرد العادي نفسه في عزلة ، ولكنه لم يحسّها بشكل واع ، ولم يستطع أن يبلورها في فكر منظم يحملها الى وعيه . فالذين يستطيعون كالسورياليين أوكروبونتان أن يجردوا كل شيء من معناه العادي المبتذل ،



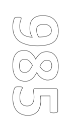
فيحاولون استكناه حقيقته العميقة ، قلة ضئيلة . أما جمهرة الناس فتكتفي بهذا المعنى المبتذل ، وعندما يفقدونه يفتشون عن غيره .

يستطيع الادب الحديث ان يجعل الإنسان عارياً في القرن العشرين . وكامو وسارتر وجرين و جيد وبيراندلو ويونسكو وغيرهم ، يستطيعون ان يخلقوا أبطالاً لا يدعمهم أي نظام من القيم أو أي موقف ايديولوجي منظم ، يسيرون بدون ارشاد عام ، يصنعون قدرهم ويتحملون مسؤوليته ، بدون أي توجيه خارجي ، ولكن هكذا موقف بعجز عن تأكيد ذاته بالنسبة للفرد العادي في حياته وتجاربه اليومية . تبرز مشكلة الانسان الحديث اذن ، في خلق موقف يكفل رجوعه إلى الواقع الإنساني، يعانيه بعمق والحاح . أما الطرق التي اعتمدها فعديدة تمتد من مواقف ايديولوجية انقلابية ، وتنتهي في تأكيد على العلاقة الجنسية كطريقة في الارتباط الحي مع الواقع ، كما نرى عند مفكرين كلورانس وميلر .

يحن أبطال سارتر انفسهم ، في بعض الاحيان ، الى كينونة الاشياء ذاتها ، فيتمنون لوكانوا جزءاً من شيئية العالم الخارجي التي لا تحتاج ، كي توجد، إلى أي جهد . يصرخ جويتز فجأة : " جردني من الفكر، خذ هذا الفكر عني، اجعلني انسى نفسي ، حولني إلى حشرة " .

كانت الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة محاولات في التحرر من العالم المتعدد الوجوه . فالانسان يشعر بذاته مسحوقاً سحقاً تحت ثقل التعدد المعقد الذي لا يطاق والذي يسترقه .

تميل قوة الجذب والتجاوب بين الأفراد والفئات المختلفة إلى الانكماش التدريجي ، أمام ازدياد حجم المجتمع وتعقد التركيب الاجتماعي . فكلما ازداد



الحجم و تعقيده ضعفت قوة الجذب والتجاوب . فوحدة المجتمع أو درجة تماسكه وتجاوبه ، وبالتالي فعاليته العملية ، تضعف بازدياد حجمه وتعقده . فإن استمر الحجم والتعقيد بالازدياد ، يميل المجتمع إلى التمزق نتيجة ثقله الذاتي. ولكن ، بما انه من المستحيل إزالة تعقيد وحجم المجتمع الحضاري الجديد ، وبما أن الحجم والتعقيد يوسعان تدريجياً من انفراط تماسكه وتفسخ وحدته ، وبما أن الفرد لا يستطيع أن يطمئن إلى وضع ممزق من هذا النوع ، يمسي نشوء الحركات والايديولوجيات الانقلابية نتيجة منطقية ، لأنها تكون المعالجة الوحيدة الفعالة في إرجاع التجاوب والتماسك والوحدة إلى المجتمع .

هذا التعقيد ، وما يتميز به من ديناميك حاد، جعل حركة التجاوب الباطنية المتزايدة السرعة ، تزيد على طاقة الفكر الواعي في الاستيعاب . لهذا، أصبح الفرد الحضاري الحديث يتصل اتصالاً خارجياً سطحياً بالأشياء ، واتصاله بها يتم عن طريق غير مباشرة . طريق حلقات وسطى يقف عندها دون أن يتمكن من رؤية الكل أو معاناته . فالحدة التي يعاني بها الفرد الأحاسيس الخارجية ، عن طريق تنقله أو عن طريق ما تنقله الحضارة إليه ، تلحق أفدح الأضرار بالفرد ، عندما تزيد على درجة معينة . خلقت هذه الظاهرة هامشية في السلوك الإنساني ، أدت بدورها إلى إفقار الأحاسيس تلك وإعطاء المكانة الأولى للناحية الكمية ، مما أدى بدوره إلى ظهور ما يعانيه الفرد الحضاري الحديث من طفولة فكرية . يستطيع الفرد أن يقوم بمجموعة كبيرة من الأعمال ، ويستطيع أن يتعرض لعدد كبيو من الأحاسيس المختلفة ، ولكن ذلك يولد فيه شعوراً باللاواقعية . عبّر كولن ويلسن عن ذلك بقوله : " إن مجامعة مائة فتاة ، في آن واحد، لا تعني ان الإنسان يشعر بتجربة أو لذة جنسية أكبر من تلك التي يعانيها غلام في بادىء تجاربه تلك " .

ولد هذا التركيب الحضاري ما أسماه كاسرلينج " حضارة السهولة " ؛ و لكنها خلقت في الوقت ذاته صعوبة عيش نفسية أخلاقية ، لأن الفرد الآلي أخذ يحس بفراغ إنساني هائل يعيش فيه بسبب السهولة نفسها . خسر الفرد ذاك البعد العقائدي ، فرأيناه يرجع إلى نفسه ، يحللها، كي يصل إلى تلك الطبقة اللاواعية ، حيث تبرز الاضطرابات والأمراض النفسية العقلية . حلل نيتشه بألم ونبوءة ، نتائج تلك الظاهرة التي تنشأ في تحلل وتفتت القيم . ولكن هذا التحلل أصبح اليوم مشكلة عامة ، وليس مشكلة تقتصر على تأملات الفلاسفة ورجالات اللاهوت والأدباء. يصف هانز فراير الفرد العادي . في هذا التحلل ، فيقول بأنه فرد يقوم بأعماله اليومية برزانة وحماسة المجانين ، فيأخذ كل تفصيل وجزء منها أهمية قصوى ، ولكن بدون وجود أي معنى يمكن أن يأخذه الكل الذي يتكوّن من هذه الأجزاء ، فهو ينطوي لذلك على قلق عميق لا يسمح له بتجاهله . أما ويفر فيرى أن انكماش الفرد في جزء تافه من التركيب الحضاري الحديث يتخصص فيه ، بدون أن يعي الكل أو يرتبط به ارتباطاً حياً . يجعله شبيه مجانين المستشفيات العقلية ، لأن جنونهم يرجع إلى تركز كل منهم على فكرة واحدة تستثني كل أجزاء وعناصر الحياة العقلية النفسية الأخرى .

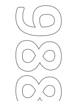
كان هوايتهد يتكلم باسم عشرات من المفكرين والفلاسفة ، عندما كتب أن فقدان فلسفة في الحياة تتغلغل إلى جميع نواحي المجتمع ، وتضبط وتوحد حركته ، يقود إلى التبرم وتفتت الجهد والانحلال .

تلك الفلسفة هي الشرط الأساسي في حياة أي مجتمع واستمرار أي حضارة ، ولا يمكن أن يحل محلها أي شيء آخر ، لا إيمان بالعلم ولا اعتماد على التكنولوجيا .

لذلك ، كانت المشكلة الأولى في التركيب الحضاري الحديث تبدو في الرجوع إلى " وسط " أو قاعدة وسطى تتفرع منها أو تتركز فيها شتى العناصر التي يتكون منها التركيب الاجتماعي الثقافي ، لأن جميع مظاهر التفكك والانـهيار التي يعانيها تعود إلى تحرر عناصره وابتعادها عن وسط تنسجم فيه. كان ازدياد تعقد هذا التركيب المستمر يزيد باستمرار من هامشية الإنسان الحديث ، لأنه يضاعف دون انقطاع من انشغاله باليومي والجزئي ، ولهذا نشأت الايديولوجيات الانقلابية تعيد إليه حساً بالكل ، وتجاوباً معه ، وتعطيه قاعدة يتصل عن طريقها به . تموت الحضارات والمجتمعات عندما تخسركفاءتها في سيادة و ضبط التركيب المعقد الذي تولده . والمشكلة الانقلابية تبرز عندما يبدأ ذلك ، وهي عند ظهورها تعبّر عن موت الحضارة ، إذ بدون قصد عام يتركزعليه الإنسان ، يستحيل نشوء دورة حضارية جديدة .

من وضع كهذا ، من شعور عام بالقلق ، كالشعور الذي يسود الإنسان الحديث ، تبرز عادة في التاريخ قضية خلق مجتمع جديد ، يتميز بالاطمئنان النفسي ، وبالانسجام والوحدة . يعني استرجاع المجتمع لصحته تحوله ثانية إلى كل متماسك منسجم متحد في مناحيه الفكرية والنفسية ، يحقق تجاوباً انسانياً عميقاً بين أعضائه . يستحيل هذا المجتمع الجديد طالما أن المجتمع منقسم على ذاته ، ممزق إلى فئات عديدة متناحرة ، وطالما أن القيم السائدة قد خسرت صفة الشمول ، فأصبحت تنقض وتستثني بعضها البعض . جعل هذا الوضع من الضروري والمحتوم نشوء الايديولوجيات الانقلابية الحديثة بجميع ما يميزها من زخم وتفجر .

إن ما يسمى بالمدرسة الانحلالية (Decadent) في الحركة الرومانطيقية ، التي مثلت مرتبة ثورية معينة فيها ضد عقلانية وتقدمية



الايديولوجية البورجوازية وقيمها المادية ، والتي عبّرت عن ذاتها بمفكرين وشعراء من أمثال جوتيه ، بودلير، فارلان ، رامبو، مالارمه ، سوينبرن ، وايلد، ارنست داوسن ، كشفت آنذاك بحق عن أن الإنسانية تفضل بعض الأحيان أشد الثورات عنفاً على تركيب حضاري صناعي صرف ، بليد ومضجر، وعلى تقدم مادي يجعل المشاعر والخيال في جوع دائم باهت .

هنا، في الواقع ، نجد سبباً أساسياً في تفسير ظفر النازية والفاشية ضد الشيوعية في الغرب . فالماركسية ايديولوجية مادية تؤكد القيم البورجوازية العليا وتعمل في إطارها، أي أنها . تؤكد القيم . عقلانية ، مادية ، فردية ، نفعية ، طبقية . التي أصبح الفرد الغربي ، بطريقة لا شعورية ، يتبرم بها ، أو يحس بضجر أمامها . ولكن الفاشية والنازية عملتا خارج الإطار ذاك وضده ، ونشأتا في نفيه والدعوة إلى تهديمه ، بالتأكيد على قيم أخرى تنقض قيمه ، وفي طليعتها التأكيد على أولوية المشاعر والإرادة والوحدة العضوية التي تجمع الأفراد ؛ لهذا ، كان بإمكانهما، بالإضأفة إلى تلبية الحاجات المادية ، أن تلبيا حاجات الجماهير العاطفية الدينية أكثر من الماركسية .

علق هرتزن ، عام ١٨٤٨ ، وهو في منفاه في فرنسا، على أحداث ذلك الوقت بقوله " إن فرنسا تسير نحو العبودية . إن الحرية ثقيلة الوطأة والظل " . لقد كان أول من حلل هذا المرض السياسي الغريب ، الحرية غير المركزة ، ولكن ، بعده ، تكاثر المفكرون الذين رددوا هذا التفسير ، من دوستويفسكي إلى فروم .

الحاجات الفيزيولوجية ليست الحاجات الأساسية الوحيدة في الإنسان ، بل هناك حاجة أخرى تماثلها ضرورة وأهمية ، حاجة تشكل جزءاً من النمط

الوجودي الإنساني ، وليس من التركيب العضوي، وهي حاجة الإنسان إلى التجاوب والارتباط مع الخارج والمجتمع . إنها حاجة الإنسان إلى تجنب العزلة الإنسانية ، لأن الشعور بهذه العزلة يولد انهياراً فكرياً نفسياً مثل الجوع الذي يولد الموت . لا ترتبط تلك العزلة بأوضاع مادية . فهناك من ينفصل عن الناس ويعيش وحيداً لمدة من السنين ، ولكنه لا يشعرنفسياً وروحياً وفكرياً بأي وحدة، لأنه يتجاوب مع العالم ومع المجتمع ، عن طريق أفكار أو مذهب أو معتقد أو حركة سياسية ، تولد فيه شعوراً بالتجاوب مع الغير، ونوعاً من الحس بمشاركة تاريخية تربط بينه وبين التاريخ والمجتمع . ولكن هناك من يقضي حياته بصورة مستمرة بين الناس ، وفي علاقات يومية معهم . ولكن ، على الرغم من ذلك يشعر بهذه العزلة ويعاني ، لا واعياً ، نتائجها السيئة التي غالباً ما تبلغ درجة الاضطرابات النفسية والانهيار العقلي . العزلة المعنية هنا هي ، بكلمة أخرى ، العزلة الإنسانية التي تبرز في عزلة شعورية تجرد الإنسان من المواقف الايديولوجية والقيم والمشاعر التي تولدها .

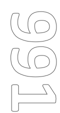
لذلك ، يمكن القول ان العزلة المادية تصبح لاتطاق فقط ، عندما تنطوي على عزلة اخلاقية وسيكولوجية .

كل وضع انساني لا يركز ذاته في قاعدة ايديولوجية حية تضبطه ، يتحول إلى وجود يسوده اليأس والقلق ، ولكن الاهم هو أن الانسان الذي يعاني اليأس ، يستطيع ان يعانيه بدون ان يعرف ذلك ، وانه ، على العكس ، قد يظن انه سعيد تماماً . عالج باسكال هذه الناحية منذ مدة طويلة ، وتوصل الى نتيجة مماثلة . لقد استعمل كلمة الشقاء بدلاً من اليأس ، وأكد أن الذين يركضون وراء اللذة بشغف كبيو أو محموم ، والذين يظهرون بمظهر السعادة ، هم ، في الواقع ، اكثر الناس شقاء . هذه الفكرة ، وقد اعلنها عدد كبيرمن امثال باسكال

وكياركجارد ، والقائلة بأن يأس الانسان قد يكون مجهولاً من الانسان ، هي ، في الواقع ، ذات اهمية كبرى في ادراك الانسان الحضاري الحديث والحضارة التي يرتبط بها .

تجيب الايديولوجية الانقلابية عن اهم سؤال ينطوي عليه وجود الانسان . السؤال عن معنى وجوده . لذا ، عندما خسر الدين القوة على ذلك ، فرض الوضع الانساني العام بروز محاولات أخرى . نرى هنا السبب ليس فقط للانقلابات الكبيرة التي ظهرت في العصر الحديث ، بل لحركات وطوائف دينية، على هامش الدين ، بدائية شاذة في طابعها ، مليئة بالشعوذة والتدجيل ، ولكنها بالرغم من ذلك تحرز نجاحاً كبيراً . يدفع اليأس والقلق ، اللذان ولدهما التركيب الحضاري الحديث ، ملايين الناس إلى تلمس علاج يعد بتوليد معنى في الحياة ، فالفرد الذي يعاني القلق أو اليأس ، المشاكل والاضطرابات النفسية ، لا يشفى أبداً عن طريق فكري فردي، بل عن طريق ولاء يربط بينه وبين حقيقة أكبر منه . أكد يونج على هذه الناحية ، وجعل منها أحد الاستنتاجات الأولى التي توصل إليها بعد تجاربه العلمية الطويلة . فهو يذكر ان ثلث الحالات التي مرت به ليست اضطرابات نفسية عقلية من النوع الذي يمكن تحديده بشكل طبي عن طريق السايكتريا (Psychiatry) الاعتيادية ، لأنها حالات ترجع في الواقع إلى فراغ إنساني وديني في حياتهم ، إلى فراغ جعل حياتهم والوجود الإنساني مجردين عن المعنى ؛ ثم يضيف بأنه يمكن وصف هذا النوع من الاضطرابات النفسية العقلية بأنه ميزة الحضارة الحديثة .

أصبحت الوظيفة السبيل الوحيد الذي يشارك فيه ملايين من الأفراد في عالم " التجاوب الإنساني " . ولكن هذا التجاوب ليس انسانياً صحيحاً ؛ فهو مزيف ، مفتعل لا إنساني. لم يستطع الإنسان الحضاري الحديث لذلك ، أن



يكتفي به ؛ شعر أنه في عزلة حادة ، ووجد مخرجاً في مواقف ايديولوجية إنقلابية .

فوراء الرفاه الاقتصادي ، وراء السلوك الاجتماعي الاقتصادي، يكمن شقاء نفسي عميق . فليس من رفاه أو من مشاغل اقتصادية اجتماعية تستطيع أن تحقق راحة الإنسان النفسية العقلية ان عجزت عن إعطاء الحياة معنى شاملاً . فإن اقتصر تحليلنا على الحاجات والمظاهر الاقتصادية السياسية والاجتماعية فإننا نعجز عن إدراك قضية الإنسان الحديث ، أو تفسير انقلابات القرن العشرين . يتمرد الإنسان ليس فقط باسم معدة خاوية ، أو بسبب حقد اجتماعي ، بل بسبب فراغ انساني عقائدي. فهو لا يثور بسبب جوع مادي ، بل أيضاً بسبب جوع نفسي يفسر انفتاح نفوس الملايين وعشرات الملايين للتجارب الثورية الكبرى .

يمثل الدور الاقتصادي المادي الحديث جميع ما هناك من شر يصيب انسانية الإنسان ، فكان على سيادته أن تنتهي إن كنا نبغي الحياة والاستمرار والنمو لتلك الإنسانية . لذلك دخل الإنسان هذا الدور الانقلابي الحديث لأن الانقلاب الايديولوجي الشامل كان مخرجه الوحيد . لم تكن انقلابات القرن العشرين شيئاً آخر ؛ لقد كانت تحولاً عن الإنسان الاقتصادي ، وعن القيم التي تسود المجتمع البورجوازي .

قليلون جداً هم الذين ينتقون حزباً سياسياً أو ايديولوجية انقلابية ، نتيجة دراسة ومقارنة فكرية . أما الباقون ، وهم الأكثرية الساحقة ، فيختارون الايديولوجية أو الحزب نتيجة وضع نفسي شخصي تولده عادة أوضاع اجتماعية تاريخية معينة . وسّع التركيب الحضاري في القرن العشرين كما

رأينا، بشكل لم يسبق له مثيل ، من هذه الأوضاع . وبذلك قاد بشكل تلقائي إلى ولادة ايديولوجيات انقلابية متكاملة وحادة الانقلابية بشكل لم يعرفه التاريخ بعد. ان وقوفنا بشكل خاص أمام تجارب الإنسان الحديث الانقلابية لا يكشف لنا فقط ديناميك و ديالكتيك تحولات ثورية لا نزال نعايشها ونتأثر بها، بل يوضح لنا، بشكل أكثر دقة ، الوضع الانقلابي العام الذي تظهر فيه الايديولوجيات الانقلابية .

إن هذا العرض الخاطف ، لطبيعة الديناميك التاريخي ، يبين بوضوح أن هذا الديناميك كان يزداد مع تحولات التاريخ ، وأن الصعيد الثوري يتسع ويتكثف مع نمو واتساع التحولات هذه ، وأن المواقف الايديولوجية الانقلابية كانت تزداد نتيجة لذلك شمولاً وعمقاً وثورية . فإن كانت الانقلابات والايديولوجيات الحديثة تتميز بحدة لم يعرف التاريخ سابقاً لها ، فلأن الديناميك التاريخي ازداد حدة ، وولد ، بقوة لم يعرفها من قبل ، الأسباب التي تؤدي لها ، من تفكك ، وقلق ، وعزلة ، وفراغ انساني .

الايديولوجية الانقلابية

كرجوع ثوري خالد

تتبع حركة كل ايديولوجية انقلابية دورة أساسية تنتهي فيها، بعد ان تجري تحولها في المجتمع إلى شيء يقلد فقط ، بدون أن يلهم أو يوحي بالصراع والبطولة ، بالخلق والإبداع . تصبح حياة الايديولوجية آنذاك محض ترجيع تردد فيه ذاتها ، وتتجمد في حركتها وحيويتها، وتنكمش في حدودها ، وتعيد ذاتها في قوالب وتراكيب كانت ، في بدايتها ، دلائل ومظاهر خلقها وابداعها . فالفرق الذي أبرزه كياركجارد بين المسيحية والعالم المسيحي، يعطي مثالاً واضحاً عن الجمود الذي يصيب الايديولوجية الانقلابية في أثناء تحققها ؛ فهي كالمسيحية ، حسب وصف كياركجارد ، تخسر روحها ومعناها وحقيقتها في ذلك التحقق ، فيصبح عالمها بعيداً عنها ، كما أن العالم المسيحي تحول بعيداً عن المسيحية ، لا يعانيها بل يعترف بها خارجياً فقط . تبرز مأساة الحركة الانقلابية في انها تشوه وتزيف وتستنزف حيوية الايديولوجية التي نشأت منها ، بعد أن تؤكد ذاتها وتتحول إلى نظم عامة .

انتصار الايديولوجية الانقلابية واستقرارها يعني بداية تجميدها . فمؤسسو الحركة يكونون قد ماتوا أو استنزفوا حيويتهم النفسية الروحية في النضال الثوري ، لانتصار الحركة ؛ والحركة تجد ذاتها مضطرة إلى تنظيم وتوجيه وضبط القوى الثورية الضخمة ، التي كشفت عنها في أثناء صراعها

في سبيل السلطة ؛ فتلك القوى تحتاج إلى هذا الضبط ، لأسباب عديدة ، وفي طليعتها الخوف من أن ترتد إلى الداخل وعلى ذاتها ، فتعثر عمل الانقلاب تعثيراً كبيراً . يولد استتباب الأمر للايديولوجية أيضاً الالفة ؛ فالتآلف مع شيء أو التعود عليه ، يؤدي إلى تبليد الذهن وشلل عنصر الدهشة حوله ، لأنه يصبح مألوفاً لدرجة يزول فيها من صعيد الوعي اليقظ .

تؤكد كل كل حركة انقلابية ذاتها ، كما أصبح واضحاً الآن ، عن طريق فلسفة جديدة في الحياة أو ايديولوجية انقلابية . ولكن بعد امتدادها الانقلابي وبلورة الايديولوجية في نظم اجتماعية سياسية تعبّر عنها ، تزول تدريجياً صورة الايديولوجية وقيمها الأساسية ، فلا يبقى منها سوى النظم فقط . يعطينا واقع الايديولوجية الليبرالية والديمقراطية الحالي صورة واضحة عن ذلك . فهذه الايديولوجية كانت ككل ايديولوجية أخرى عند ولادتها ، تأخذ بلب المؤمنين بها ويمجامع قلوبهم ؛ ولكن الموقف الآن تحول وانقلب تماماً . فبدلا من أن يرى فيها أتباعها والمؤمنون بها مفهوماً في الإنسان والحياة ، أصبحوا يرون فقط مجموعة من الأساليب التكنيكية فقط ، ويعلنون أن أي تحديد لها آخر ينتهي في الغموض وحتى في السخافة ، هكذا خسرت الايديولوجية الليبرالية الديمقراطية ، بعد امتدادها الانقلابي، المضمون الذي جعل منها حركة تمتد امتداداً انقلابياً، فأصبحت مجموعة من الوسائل التكنيكية فقط . اعتبارها مجموعة من هذه الوسائل يعني أنها أصبحت ثابتة جامدة من ناحية عقائدية ايديولوجية ، عاجزة عن الامتداد مع التاريخ والتأثير فيه . فتعريف أي موقف سياسي عقائدي بأنه مجموعة من الأساليب التكنيكية يعني أنه تقلص وانكمش وخسر حيوية الاندفاع مع الحياة . لم تكن الليبرالية أبداً مجموعة من التكنيك عند ولادتها ، ظهورها وامتدادها، بل كانت فلسفة جديدة في الحياة .

يرجع المجتمع البورجوازي الحديث إلى " روح " ليبرالي ديمقراطي ينبثق من الايديولوجية الليبرالية ، ومن البروتستانتية ، وخصوصاً في فرعها الكالفيني . ولكن بعد البداية الديناميكية الأولى التي نشأت من وجدان أخلاقي عقائدي انقلابي ، أعطى العمل السياسي والاقتصادي قصداً انسانياً أدبياً خارج ذاته ، تحول الأمر إلى نقيضه وأصبح ذاك العمل وسيلة للتنعم والتلذذ بالحياة ، خسر جذوره الإنسانية الأخلاقية وأصبح مستقلاً قابعاً في عزلة . أصبيه النظام البورجوازي الرأسمالي الحديث عملية حسابية باردة برودة الأشياء التي تعملها. بدون روح ، فارغاً من المعنى الإنساني ، يبرز في جشع حيواني يبغي الكسب حباً بالكسب ، لا يعرف غير الكسب الشره . فقد فقد رباطه الايديولوجي مع مصادره الأولى ، وأصبح يمارس نشاطه الاقتصادي والسياسي ساعياً وراء أهداف مادية آنية محضة ، ففقد حيويته وقدرته على الوجود .

يبرز الشرط الأول في امتداد واستمرار الحركة الانقلابية في قدرتها على إحداث تغيير دائم . أما طبيعة التغيير فليست بذات أهمية ، لأنه من الممكن دائماً إيجاد تبرير ما في الفلسفة الاجتماعية التي تكمن وراءها ، أو بتكييف وتفسير تلك الفلسفة بشكل يؤمن تبرير التغيير . كانت الخاصة الأساسية في الثورة البورجوازية منذ قرنين ، التغيير الدائم أو مرونتها الايديولوجية التي جعلتها تنفتح للتطورات الحديثة ، أو التي أعطت هذه التطورات إمكان دخولها إطارها الإيديولوجي، إلى حد يجعلها تنسجم معه . هدف الحركة الانقلابية ، كما نراه عبر تجاربها ، ليس ، في الواقع ، توجيه الناس إلى مكان خاص وابقاءهم فيه ، بل دفعهم دفعاً دائماً إلى التغيير، بمقاصد وآمال جديدة تبثها فيهم ، عن طريق ترجمات ديناميكية مختلفة للايديولوجية التي انبثقت منها . يعجز من لا يدرك هذه القاعدة الثورية عن إدراك التاريخ ؛

وكل ايديولوجية تعجز عن الانفتاح لترجمات أو تفاسير ديناميكية ، فتتسع لتطورات جديدة ، تعجز عن الحياة وتموت سريعاً . ولكن قدرة أي ايديولوجية على الانفتاح محدودة ، وهناك حدو يستحيل على أي ايديولوجية تجاوزها ، في تحققها وتكفيها مع الخارج . كانت مشكلة المجتمع البورجوازي منذ الحرب العالمية الأولى عجز الايديولوجية التي ينبثق منها في ترجمة أو تفسير ذاتها بشكل ديناميكي حسي ، يتسع للتطورات والتحولات الجديدة ، أو بالأحرى خروج التطورات والتحولات عن كل إمكان استيعاب ، باستطاعة الايديولوجية تلك أن تتكشف عنها .

بدأ الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الذي نشأت عليه ، اقتصاد سميث وساي وبانتام ، يخسر، في الواقع ، قوة التوجيه والإرشاد ، التكيف والضبط ، في أواسط القرن التاسع عشر ، لأنه أصبح سلبياً ، يرفض مماشاة التبدلات الاجتماعية والتكيف معها . لهذا ، أصبح المجتمع البورجوازي مجتمعاً جامداً متحجراً ، فأخذت الأحداث والتحولات الجديدة تتجاوزه ، وكان من الطبيعي ان تظهر حركات انقلابية جديدة باسم ايديولوجيات جديدة ، تعلن إفلاسه وافلاس الايديلوجية التي تبرره .

إنه مجتمع أصبح ، حسب تعبيركاينس ، بدون أي وحدة ذاتية ، بدون شخصية أو روح عام ، وغالباً ، ان لم يكن دائماً ، يعني تجمعات محضة من الملاكين والانتهازيين .

الايديولوجيه الانقلابية ليست وصفاً تبريرياً للواقع ، بل هي موقف تقييمي قياسي في نقض الواقع ، تكشف عن النواحي التي يجب تغييرها، وتدل على نوع التحولات التي يجب إجراؤها . وعندما تحقق أو تحاول أن تحقق ذلك،

بعد أن تسود الواقع ، تستنزف قواها وحيويتها وقابليتها على الحياة ، فتتقلص عن متابعة وسيادة الواقع في التحولات والقوى . الجديدة التي تبرز فيه . تجد كل ايديولوجية انقلابية طبيعتها الانقلابية في قدرتها على التعبير عن دور انتقالي من أدوار التاريخ ، والايديولوجية الليبرالية لم تكن سوى تلك المرحلة الانتقالية التي ولدتها الثورة التجارية الصناعية العلمية الاجتماعية . حولت القوى التي كشفت عنها هذه الثورة ذاتها إلى مجردات وقيم ومبادىء في الأخلاق والاقتصاد والسياسة والاجتماع أصبحت فيما بعد تغاير الواقع ، أو بالأحرى تتناقض معه ، لأن الأسباب التي بررت وجودها في الماضي كانت قد زالت من الواقع . ينشأ التناقض الأساسي في هذه الايديولوجية ، كما هو الأمر في كل ايديولوجية انقلابية ، في افتراضها بأن دوراً محدوداً من التغيير والامتداد كاف لاشادة قيم ومبادىء شاملة تصح في جميع الأوضاع ، وأن هذه المبادىء والقيم تشكل مجموعة من الحقائق المتناسقة المتجانسة ، تتجاوز حدود الزمان والمكان .

***

ينمو المجتمع الانساني نمواً محافظاً ، وهو يميل تلقائياً وبشكل طبيعي إلى الثبات العقائدي . لهذا ، كانت الايديولوجيات الانقلابية تحتاج إلى أزمات انتقالية حادة بشكل فريد وشامل ، كي تؤكد ذاتها ، وتحشد ، في خدمة تحققها، الزخم النفسي الذي تحتاجه . لهذا ، أيضاً ، ما أن تنشىء تلك الايديولوجيات نظمها الجديدة ، وما أن تصبح خاضعة لحاجات التنظيم البيروقراطي الرتيب ، حتى نرى هذه الظاهرة ، ظاهرة الميل الى الثبات العقائدي، تؤكد ذاتها . فعندما يمر الطور البطولي الثوري، وبعد أن يتحقق دور التثقيف الثوري، يرجع الإنسان إلى ذاته ، فيبرز الفكر المتشكك ، وتأخذ المصلحة

الشخصية والأنانيات الفردية تطالب بحقها من جديد . كان ميشالز يفكر بهذه الظاهرة ولا شك عندما كتب ، قبل نشوب الثورة الشيوعية بمدة طويلة ، بأن الشيوعيين ، وأن افترضنا جدلاً بأنهم كلهم صادقون كل الصدق في اشتراكيتهم، قد يستولون على السلطة ، ولكن ليس على الاشتراكية ، لأن الاشتراكية تموت عند ظفر أتباعها .

لذلك أيضاً ، نجد جورج سوريل يفتش ، في حركة أخرى، عن أسباب التجديد الاخلاقي للمجتمع الفرنسي، بعد أن رأى الاشتراكية الفرنسية تخسرفاعليتها الثورية بازدياد تورطها في أعمال الجمهورية الثالثة . كانت هذه الظاهرة ، في الواقع ، واضحة منذ مدة بعيدة في الاشتراكية الغربية ، فى فرعيها الشيوعي والديمقراطى . فنحن ، ان رجعنا إلى انتاجها الفكري ، رأينا ان مفكرين، كجورج لوكاس ، في دراسة أصدرها عام ٦٩٢٣، ودي مان ، في دراسة أصدرها عام ١٩٢٦، وتوني، في دراسة أصدرها عام ١٩٢١ ، كانوا آخرمن استطاع أن يناقش المشاكل الأساسية في الاشتراكية بشكل يليق بحركة سياسية ثورية بوزن وأثر وأهمية تلك الحركة . ففي هذه الكتب ، نرى دراسات تقف في أرفع صعيد مع أي انتاج فلسفي اجتماعي آخر في ذلك الوقت . ولكن، مما تجدر ملاحظته هنا هو ان لوكاس ودي مان انتُقدا بشدة ، من قبل الشيوعيين ، لاستقلالهما الفكري. أصبحت الاشتراكية مقبولة في الغوب كأمر واقع ، كنظام " حقق" ذاته إلى حد ما ، كقوة تاريخية لا مناص من معاناتها . ولكن هذا " التحقق " جمد اندفاعها . فتورطها في النظام البورجوازي المتبع استنزف ثوريتها الأولى. لذا ، رأينا عجزها الظاهر في توليد إنتاج فكري فلسفي مبدع ، وفي تحريك الولاء الصوفي لها . جاءت أهم الدراسات في هذا الصدد، في الواقع ، عن طريق مفكرين غير اشتراكيين من أمثال شامبيتر نايت ،

بولاني، ومايزس ، أو من اشتراكيين لم يروا في الاشتراكية أكثرمن معالجة اقتصادية ذات أهمية تكنيكية فقط ، من امثال لانج ولارنر .

عندما تخسر الايديولوجية الانقلابية انقلابيتها عن طريق تحققها وامتدادها أو عن طريق تورطها في الوجود التقليدي ، أو عن طريق استنزاف حيويتها في محاولات فاشلة ، يصبح الأفراد والأتباع مرتبطين بأجهزتها ، بدلاً من الارتباط بها والتجاوب معها في موقف عقائدي . يعلن الحزب الشيوعي الفرنسي مثلاً ، بصراحة تامة ، بأنه " يفتح أبواب عضويته لجميع الذين لا يشاركون في أفكاره ومبادئه الفلسفية ، ولكن بشرط واحد ، و هو أن يحترموا النظام الحزبي ، ولا يبشرون بأفكار فلسفية غيو الأفكار التي ينادي بها الحزب " فعضوية الحزب إذن تقوم بالارتباط بالجهاز الحزبي ، وليس بالجهاز العقائدي الفلسفي .

لذلك ، يمكن القول بأن الماركسية ، في فروعها الشيوعية والديمقواطية الاشتراكية ، أصبحت في الغرب مجموعة من الكليشهات . أمست أهم عناصرها جزءاً من المعرفة التاريخية الاجتماعية الحديثة ، والدراسات التي تبني في أشكالها المختلفة ، أصبحت تعيد ذاتها بطريقة رتيبة . أما ذلك الإيمان البكر ، وتلك الثقة غير المحدودة بالغد الجديد ، وذلك الوعي الحاد لولادة انسانية جديدة في المستقبل القريب ، والشعور الغريب الذي يرافق الاكتشاف الكبير الجديد ، وذاك الجو من الصوفية الأخلاقية الذي ران فوق الحركة عند فجر ظهورها . وفكرة الرسالة التي تنهي التاريخ ، وفكرة تحويل المجتمع الإنساني تحويلاً شاملاً ككل ، واستبداله بمجتمع آخر تجد فيه جميع مشاكل الإنسان حلها الأخير، فقد جفت وأصبحت الحركة الشيوعية والديمقراطية الاشتراكية تقف عارية . الإيمان بأن هذه الحركة يساعد الإنسان على رؤية

الحقيقة الاجتماعية التاريخية بوضوح ، أو بأنها دنيا جديدة من القيم والمبادىء، أو بأنها تحمل طريقة حياة لم يعرفها الإنسان أو يتعرف عليها في ماضيه هي أمور زالت منها ، فأصبحت الآن مجموعة من المبادىء التكنيكية في إدارة المعامل أو توجيه الاقتصاد وتقسيمه وتحويله . لقد أصبحت حركة تأميم وخدمات اجتماعية ، ورفاه اقتصادي لا تختلف نوعاً ، بل كماً عما نجده الآن في المجتمعات غير الاشتراكية . فضحالة المضمون الأخلاقي الإنساني العقائدي المحض ظاهرة جلية في جميع فروعها ، وعندما نلقي فكرة التحول الثوري فيها، نجد أنها خسرت ألوانها الدراماتيكية ، كما أن صورة المجتمع الجديد التي ترافقها أصبحت عاجزة عن توليد الغبطة الانسانية التي كانت تولدها في المؤمنين الأولين . تصدق هذه الصورة العامة بشكل أكثر حدة على الأشكال الاشتراكية الأخرى . فالاشتراكية لا تزال قوة انقلابية جدية فاعلة و إيديولوجية تستطيع أن تولد أشكال الولاء الصوفي لها في آسيا وافريقيا وأميركا اللاتينية فقط ، لأنها لم تحقق ذاتها بعد، ولم تورط ذاتها في الوجود التقليدي، ولم تستنزف حيوتها وثوريتها في محاولات وإصلاحات جزئية كما حدث لها في الغرب . لهذا، فهي لا تزال قادرة في تلك الأمصار، أن تسود عقول وخيالات الأجيال الجديدة ، وتولد فيها حماسة دينية .

* * *

تتجه الايديولوجية الانقلابية ، في تقدمها التاريخي ، وتحققها الثوري الخارجي إلى التأكيد على ضرورة الطاعة لقواعد سلوكها وضرورة الارتباط بنظمها وأجهزتها ، ومراعاتها بكل عناية ودقة ، وهذا يعني ، بكلمة أخرى، انحلالاً ايديولوجياً في الايديولوجية . تعرّض دوفارجه لهذه الظاهرة في دراسته القيمة عن الأحزاب الثورية الحديثة ، فراى أن الاحزاب الشيوعية تعاني فقراً

ايديولوجياً واضحاً ، ان قيست بما كانت عليه بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٣٠ . فالماركسية تحولت فيها إلى بضعة مبادىء أوليةجامدة ، وأصول قليلة مبسطة، والى مجموعة من الأساليب السياسية التي تهدف أولا الى تأكيد الطاعة للجهاز الحزبي. فالفقر المذهبيبلغ ، في الواقع ، القمة ، وحياة القادة الفكرية اصبحت محدودة بشكل واضح ، يصعب فيها ملاحظة أي نشاط نظري مذهبي بينهم .

كانت كل الايديولوجيات الانقلابية الكبرى في التاريخ تنبىء وتبشر بنهاية عالم ونشوء عالم آخر جديد . لقد كانت تقدم تركيباً نظرياً ذا قوة هائلة في تفسير وضع الانسان ، وفي إثارة الحماسة وتركيز القوى . ولكن ما أن تمضي بضعة قرون على الأكثر أو بضعة عقود من السنين حتى تحدث تجزئة لعناصر التركيب ذاك ، فينكمش ويضعف ويخسر وحدته وترابطه وقوته الدافعة . فهي كلها تنشأ باسم " ميتافيزيق " معين حول الانسان والوضع الإنساني ، يلهم الحركة التي تنبع منها ويدعمها ، ولكنها لا تلبث أن تتحول ، اثناء تحققها، عن مضمونها أو تركزها، فتصبح مفهوماً سياسياً في الدولة وتكنيكاً معيناً في الحكم والسلطة . ففي بادىء الأمر ، عند انطلاقها وولادتها، توحي بثورية صوفية تقيس كل شيء ، وتقور موقف الحركة ، تجاه جميع مشاكل الوجود الإنساني ، فلا تترك ظاهرة في هذا الوجود بدون ان تمد اليها تفسيرها . فهي تستطيع ذلك وتعبر عن قدرتها وحيويتها في تأكيد ومتابعة الأمر، لأنها تنبثق من الميتافيزيق الجديد عن الإنسان والوضع الإنساني . ولكن الصوفية الانقلابية تلك ، لا تلبث أن تنكمش وتتقلص ، فتصبح الايديولوجية الانقلابية مجموعة من النظم « بدلا من أن تكون نظرة جديدة في الانسان . فهي تتحول

إلى قواعد تضبط علاقة الحاكم بالمحكوم ، وتحدد شكل الحكم واساليبه ، بدلاً من البقاء موقفاً عقائدياً شاملاً للحياة ، ورؤيا جديدة للانسان .

هذا الانتقال من موقف ديناميكي إلى موقف جمود، يشكل قاعدة التاريخ ويعجن حركته . لذلك ، يمكن ، في الواقع ، تعريف التاريخ بأنه مقبرة ايديولوجية . فهو يصدق عليه أكثر من أي تعريف آخر . فكل مذهب ، وكل دين ، وكل معتقد ، أو بكلمة أخرى، كل ايديولوجية نشأت فيه ، انتهت إلى هاته المقبرة .

لا شك في أن هذه الايديولوجيات لم تمت ، لأنها كانت كاذبة ، أو لأن الإنسان نظم موتها تبعاً لإرادة سابقة . فقد كانت ، في الواقع ، تمثل أشكالاً مختلفة من الحقيقة والواقع ، ولكنها أشكال نسبية وجدت تبريرا لها في أوضاع معينة ، وبزوال تلك الأوضاع ، دخلت مقبرة التاريخ . أمام هذه الظاهرة التاريخية الكبرى، باستطاعتنا أن نقف متسائلين عن معنى التاريخ ، وأن نجد في الظاهرة ذاتها الطريق المؤدية إليه ، الطريق التي تكشف عنه ، لأنها ظاهرة تدل على أنه من الممكن تحديد قصد التاريخ أو معناه ، بأنه ينشأ في إنماء وشحذ الوعي الإنساني عن طريق الايديولوجيات الانقلابية . فما أن تخسر ايديولوجية معينة ديناميكها الانقلابي ، وكل ايديولوجية تخسرهذا الديناميك بعد تحققها وتحول أوضاع التاريخ ، حتى تثبت ، تجمد ، تنكمش ، ومن ثم تنهار وتموت . عندئذ تقوم على أثرها ايديولوجية انقلابية أخرى تلقح الوعي الانساني بحياة جديدة .

لهذا، يمكن القول ، اعتماداً على التجربة التاريخية ، بأن معنى التاريخ لا يتركز في أي ايديولوجية ، وبأن ليس لأي ايديولوجية أي معنى في

ذاتها ، وبأن معنى التاريخ لا ينشأ بتحقيق أي مثال من أي نوع أو في تبني أي مذهب مهما كان شكله ، بل هو في الصراع الانقلابي فقط في سبيل الايديولوجية ، في أثناء اندفاعها في سيادة التاريخ والوضع الإنساني . أي في أثناء دورها الديناميكي . فمعنى التاريخ يبرز في هذا الصراع الذي يحشد قوى الإنسان . ويستفزها ، ويكشف عن امكاناتها ، لأن هذا الحشد وحده يستطيع أن يشحذ وينمي ، إلى الذروة ، العنصر الوحيد الذي يميز الانسان عن باقي الكائنات الحية ، أي الوعي والوجدان .

كل طور ايديولوجي يحققه الإنسان يتركه في خيبة ، يائسا، مرتبكاً ، مما يستحثه ثانية على التحرك إلى الأمام ، والى تجاوز الطور الذي يعانيه . فبعد أن يخسر الإنسان وحدته الايديولوجية مع الوضع الإنساني ، ويبرز العقل المتحرر، يحس بأنه مرغم على التحرك الدائم نحو الغد ، وعلى جهد مستمرفي الكشف عن المجهول . عبر وضع الإنسان ، كتائه ، عن ذاته في أساطيرعديدة، منها الأوديسا ، والأديبس وقصة إبراهيم ، وفوست . فمنذ أن خسر وحدته الأولى مع الطبيعة ، بظهور العقل ، كان الإنسان يقدم دائماً حسابا عن ذاته ، عن معنى وجوده ، ويعانى باستمرار اندفاعاً ذاتياً إلى تجاوز التناقض الذاتى ، ويتألم بدون انقطاع من شوق لا ينطفىء إلى استرجاع نوع من الوحدة النهائية مع الطبيعة والوضع الإنساني .

المنظر الأول الذي يستوقف انتباه من يتأمل في التاريخ هو منظرهذا التحول الايديولوجي الدائم الذي لا يستقرعلى حال . تملأ نتائجه البارزة في أنقاض وآثار وخرائب الحضارات والثقافات الغابرة ، ولا شك ، النفس حزناً وألماً. ولكن الوجه الثاني من هذا المنظر يحمل تعزية وبلسماً، تشجيعاً وأملاً ، لأن هذا التغيير الذي يحمل الانحلال والزوال . ينطوي في الوقت ذاته على الحياة

والتجديد . فالموت وان كان نهاية الحياة ، فهو أيضاً ، حسب تعبيرهيجل ، تقديم للحياة . كتب برونو مرة بأنه ، وان كان يستحيل الوصول إلى القصد الذي نهدف إليه ، وإن كان على النفس أن تذوب أو تستهلك نفسها في كفاحها وصراعها، يكفينا ان تشتعل فينا نار كتلك نبيلة .

يولد الموقف الايديولوجي الانقلابي من هذا النوع الحرية والنشاط ، لأن من يعانيه يجد أن الحياة السائدة لا تستنزف امكانات الحياة ، وأن هناك دائماً مناطق عذراء وعوالم مجهولة يمكن لخيال الإنسان ، بشوقه إلى الخلق والإبداع ، وبحنينه إلى التكامل والسمو، أن يجد فيها مجالاً له وأن يحقق ذاته . أي انسان يعاني ذاك الشعور من الحرية الثورية التي تعيد ذاتها في التاريخ في دورات متلاحقة ، يستطيع أن يستخدم إمكاناته بمرونة أكبر وبنجاح أوسع بكثير من أي فرد آخر لا يعاني الشعور ذاته ويؤمن بأنه مولود في السلاسل ، ويرتبط بحركة محتومة ذات قصد معين ، أو بمعنى واحد يسود التاريخ ككل . لذلك ، يجب ألا ييأس من ينظر إلى هذا المفهوم الانقلابي في الإنسان ، فيرى أنه لا يقدم حلاً نهائياً ، ولا يجد أن التاريخ يقف عند حد أو خاتمة، بل ينظر إلى هذا التاريخ كحلقات أو موجات متتابعة من الايديولوجيات التي لا نهاية لها ولا قصد تقف عنده . تبرز قوة الصورة التي يقدمها هذا المفهوم عن التاريخ في هذه الخاصة ، في هذا الوجه من الانقلابية الدائمة . فشل الإنسان في تحقيق ثوريته بشكل نهائي ، هو الذي يحفظ ، في الواقع ، انسانيته ، وهو الذي يستطيع أن يولد فاعلية روحية أخلاقية تجعله يسود العالم الذي يحيط به . يستطيع الإنسان أن يفتش عن أشكال جديدة تعبر عن ذاته لأن قدرته هي دائماً أقل من ارادته وخياله ، أقل من ظمئه إلى تجاوز ذاته .

* * *

التاريخ حركة لا يمكن ادراكها كتركيب من الأشياء أو الحقائق الثابتة المنتهية الصنع ، بل كصيروورة دائمة تتحول فيها الأفكار والأشياء والنظم والمظاهر الاجتماعية التاريخية من وضع إلى آخر وبشكل مستمر . أكدت هذه الفكرة ذاتها منذ القرن الثامن عشر ، على يد بعض الفلاسفة في فرنسا، وبدأت تتغلغل الآن في جميع مناحي الحضارة الحالية والعقل الحديث . ولكن هناك فرقاً بين الاعتراف النظري بالحقيقة هذه وبين متابعة منطقها، أو السلوك تبعاً له ، لأن ذلك يفرض رفض أي حل نهائي، ويلغي محاولات الإنسان في الوصول إلى الحلول النهائية ، لأنه يكشف له أن جميع المذاهب هي مذاهب مشووطة بأوضاعها التاريخية الاجتماعية وبآنيتها . جميع القيم والايديولوجيات والمذاهب نسبية ، محكوم عليها بالزوال . ينهار ضعاف النفوس أمام هذه الحقيقة ولكن ذوي النفوس الانقلابية الصحيحة ، الذين يقفون الموقف الإنساني الصحيح أمام الحياة ، يحاولون دائما تدمير المذاهب والقيم السائدة ، بدلا من تجاهل نسبيتها وتاريخيتها، فيتركونها على حالها أو يتمسكون بها بعد أن يكون التاريخ قد تجاوزها واستنزف حيويتها . فهم يحاولون نقضها وتجاوزها ، لأن التمرد على القيم والمذاهب التي أصبحت تقليداً متبعاً يشكل وحده طريقهم الأول إلى إنسانية عليا .

إن التاريخ مسرح للصراع في سبيل مبادىء وقيم مطلقة غيو مشروطة ، ولكن التجربة التاريخية تعرف تحركات او تحولات تلك التاكيدات والمواقف المطلقة ، وليس أي شيء يعبّر عن صفة الاطلاق فيها أو يبررها . فأي مقياس من المقاييس التي نقيس بها أحداث التاريخ ،هو ذاته نتاج تاريخي، أي نسبي. فالتاريخ ذاته هو القوة الانتاجية التي تولد القيم والمثل والمقاصد التي نقيس بها معنى الانسان والاحداث . فليس هناك أي مقياس أو

مجموعة من القيم القياسية تكمن وراء مجرى الاحداث ، او تكون محض نتاج في ذاك المجرى . عاش الانسان منذ مئات والوف السنين ، وهو يؤمن بأن هناك مبادىء وحقائق مطلقة يمكن أن نعرفها وان نعيش بها ، وهذا الميل لا يزال حياً كما كان سابقاً . لذا ، كان المفهوم الانقلابي الذي نقدمه هنا ثقيل الوطأة على النفوس ، مزعجاً لها ومحرجاً . تجد كل ايديولوجية انقلابية حدودها الزمانية المكانية ؛ فهي ايديولوجية مشروطة أي محدودة ونسبية . تنطبق فكرة القصد في التاريخ فقط في داخل الواقع التاريخي وليس وراءه ، في داخل التاريخ وليس ورا أو فوق التاريخ ، أي على جزء من الواقع ، وعلى جزء من التاريخ ، وليس على الواقع او التاريخ ككل .

التاريخ صيرورة دائمة ، والموقف الانقلابي الذي نستنتجه هنا يعني تجاوزاً مستمراً للوضع الانساني، وعملاً ارادياً بالقدر الذي يسمح به التركيب الاجتماعي التاريخي الذي يعاني فيه الانسان تلك الصيرورة . فهو موقف ينقض من ناحية عامة ، كل موقف ديني ميتافيزيقي يحاول تجميد الوضع الانساني والانسان في قواعد ثابتة . وهو ، في طى نيتشه ، وكيار كجارد، وشوبنهور وهيجل ، وسوريل ، وجوته ، وفختة ، ولاسينج ، وبرجسون ، وسارتر ، وكامو ، ومالرو الخ ... يسم اشكال الصراع بقيمة عليا ، بدلا من الاستقرار.

يرجع كل تمرد ايديولوجي إلى قلق يعانيه الانسان بالنسبة إلى نقص ونسبية وعرضية وضعه في العالم ، يحاول ان يتغلب عليه . ولكن التجربة التاريخية تدل بوضوح على أن كل ~ موقف ايديولوجي انقلابي هو موقف محدود ، وترفض وتستثني اي حقيقة تزعم أنها ذات صحة مطلقة شاملة لا تخضع للتاريخ او للمكان . لهذا ، فالتاريخ ، في المفهوم هذا ، لا يعرف أي

قيم ثابتة ، لأن قيمه تنشأ انعكاسا لصراع الحياة وديناميكها اللانهائي . فهو مفهوم ينرعلى أي تشريع أو تقليد أن يحتجز الانسان في تركيب متحجر، لان كل شيء في التاريخ متحرك ونسبي، ولأن كل شيء فيه متغير متحول .

قد يتعارض المفهوم الهندي في الحياة مع المفهوم الانقلابي ذاك ، ولكنه ينطوي ، على الأقل ، على عنصر أقرب إليه من المفهوم الغربي، الذي نظر إلى الوجود من ناحية عامة ، كحركة تنتهي في حل نهائي ، في مجتمع مقبل ، أو في دنيا ميتافيزيقية أخرى . يماثل المفهوم الهندي، وخصوصا في عقيدة الكارما ، بما تنطوي عليه من تقمص ، وفي اعتبارها للحياة كمجموعة من اشكال الحياة السابقة اللانهائية ، تمتد في المستقبل بسلسلة أخرى من الحياة اللانهائية ، الى حد ما ، المفهوم الانقلابي هذا . وجدت فكرة التقمص في اليونان ، ولاشك في شكل اسطورة حول الفصول ، وقد وُسعت بشكل انطوى على مظاهر الوجود من نبات وإنسان ولكنها ، خارج مدرسة بيتاجورس ، كان اتباعها قليلين . أما في الهند، فكانت تسود الملايين ، ولم تكن تتميز بشكل شعري تصوري ، كما في اليونان ، بل اتخذت شكل الصليب المعقوف رمزاً لدولاب الحياة الذي يدور بشكل لا نهائي وبدون أمل . وبدون امل .

ولكن ، من جهة أخرى، نرى أن الهندوسي أو البوذي لا يمجد الرجوع أو التحول الدائم ، لا يتبناه أو يحن اليه ، لان مفهومه فيه مفهوم غيرثوري ؛ لا يحاول معاناته كي يزيد من درجة الوعي في الفرد . لهذا ، يرى ويليام جايمس ان الخوف يسود موقفه ، الخوف من تجارب اخرى متزايدة ، الخوف من الحياة ، وان النيرفانا تعني طمأنينة وخلاصاً من هذا التحول الدائم ، الذي يتركز فيه عالمنا الحسي .

ولكننا نستطيع القول هنا ايضاً بأن بعض اتجاهات فكرة التقدم في الغرب ، ومن يرون أن التقدم يقود الى حل نهائي على الطريقة الماركسية أو الهيجلية ، يلتقون مع ، البوذي والهندوسي، وان اختلفت الطرق والتعابير، في خوف من الحياة ومحاولة التهرب منها ، كعالم خبيث مشؤوم . أعطى جايمس صورة عن هذا العالم التقدمي، في صورته الشهيرة ، عن تشاتوكوا " جنة الطبقة الوسطى التي لا تتميز بأي خطيئة ، بأي ضجة ، بأي نقص ، بأي دمعة" .

يعد المفهوم ذاك ، بإراحة الانسان من جميع المتاعب والجهود ، المتناقضات والألم ، وبتوفير جميع الملذات له . فهو عالم يدجن الإنسان لدرجة تجعل جزءاً منه كالنبات ، عالم يسوده صقيع إنساني عاجز عن تحريض مشاعر الانسان وإلهامه ، عالم بدون انحراف أو شر، وبالتالي بدون وجدان أو ضمير ، عالم بدون متناقضات وألم ؛ وبالتالي دون محبة أو تضحية . ذلك المفهوم من التفاؤل التقدمي ، من لايبنتز، الى كوندورسه ، الى سبنسر، الى ماركس ، عالم مزيف ، يزوّر الوضع الانساني ، ويستحيل من ناحية اخلاقية .

إن عالماً بدون أي شر أو متناقضات أو قلق ، من هذا النوع ، قد يوّلد كائنات تعاني جميع الملذات ، ولكنها تكون مجردة من كل اقدام ، من كل فردية ، من كل استقلال ذاتي ، من كل مشاعر انسانية . فهو عالم اقل قيمة بكثير من عالم آخر يتركب بشكل يتحدى قوى الفرد ، ويكشف فيه عن جميع امكانات الارادة والاحتمال ، والنشاط الاخلاقي ، والمناعة النفسية . العالم لا ينشأ ٠على " نعم ، نعم " ، بل على " لا، لا" وتنشأ حقيقته في المغامرة ، في المتناقضات ، في أسباب القلق ؛ وابن هذا العالم البار ليس من يحاول الخروج عن تلك الحقيقة ، بل من يقبلها ويقبل عليها .

ترك موت الله ، كما قال نيتشه ، أو غيابه على الأقل ، كما قال باسكال وكيار كجارد .وهاردلرلين وجاسبرز، الانسان في فراغ ، ايديولوجي هائل، لأنه جرده من المطلق ، الذي كان يعتمده في مواجهة تحول ونسبية وضعه ، والذي كان يعطيه الحل النهائي لجميع ما يعانيه . لهذا ، يجد الانسان الواعي نفسه مضطراً لأن يتجاوز ذاته بموقف انقلابي ، وأن يرى ان التاريخ هو تجاوز الانسان الدائم لذاته ، أو أن يداعب الانتحار فينتحر . فمن نيتشه الى سارتر، الذي أعلن أن الله قد اصبح أرملاً ، وضع الفكر الحديث الإنسان وجهاً لوجه امام موت بدون أمل . ولكن الإنسان الانقلابي يجد كبرياء انسانية عنيفة مشرفة في موت بدون أمل ، في تاريخ بدون قصد عام نهائي ، بدون تفسير شامل يلغي اللغز والسر والمتناقضات ؛ يقبل التحدي الذي يترسخ عليه هكذا موت وهكذا تاريخ ، ويحاول ان يتجاوز التحدي وينتصر عليه باعطاء الحياة معنى على الرغم من عدمية الحياة .

منذ اربعة وعشرين قرناً ، وقف افلاطون ، في محاورته " خلود الروح"، يتأمل في هذا الحلم ، حلم الخلود، ويظهر الشك فيه ، والمغامرة التي قد ينطوي عليها لأنه قد يكون حلماً عابثاً . ولكنه ما لبث أن صرخ من أعماق نفسه : " عظيمة هي المغامرة ! " . قد يرى أفلاطون في الخلود مغامرة عظيمة، ولكن هناك مغامرة أعظم ، وهو أن يتمرد الانسان ، يتجاوز ذاته ووضعه ، وهو يؤمن بأن لا خلود هناك ، أو بأن يتمرد بدون أي اعتبار للخلود، بدون أن يتأثر بالفكرة سلبياً أو إيجابياً ، لأنه يتمرد فقط بدافع من حقيقته كإنسان .

يعبر الإنسان الانقلابي المتكامل الانقلابية عن القلق الميتافيزيقي الذي يشد خناقه . فهو في صورة حية للألم والتمرد والكبرياء التي يولدها القلق

ذاك . فانقلابيته لا تقتصر ، لذلك ، على غايات سياسية أو اصلاحات اجتماعية أو بناء دولة جديدة فقط . فهي ، بالإضافة إلى ذلك ، تعبير عن وجدان حاد يحس مشكلة الإنسان أحساساً عميقاً ، ويعيها وعياً حاداً دقيقاً . تبرز هنا الانقلابية المثلى . لأن هكذا وجدان يستحيل على الإنسان الذي يحيا بهدوء و سكينة ، الذي لا يكون في عطش دائم للمواقف الايديولوجية الكبرى ، يبرر وجوده بها ، ويرتفع فيها عن مستوى الحياة العادية المبتذل ، إلى مستوى الآلهة . فالإنسان الإنسان هو الذي يحاول أن يحاكي الآلهة ، أو بالأحرى أن يخاصم الآلهة في ألوهيتها .

إن المفهوم التاريخي الوحيد المقنع ، بعد أن خمسر التاريخ تبريره في الحل الديني الغيبي التقليدي ، هو التاريخ كحركة دائمة ، تردد وترجع ذاتها في قضاياها الأساسية . . تتعلم الأجيال من بعضها البعض ، والحاضر يعتمد على الماضي ويبني على أساسه ، ولكن على الصعيد الإنساني المحض ، ليس من جيل يستطيع أن يتعلم من الجيل السابق . ليس من جيل يستطيع ، كما أشار كياركجارد، أن يتعلم كيف يحب وكيف يؤمن من غيره . فهو مفهوم قد يقود إلى التشاؤم واليأس عند البعض ، ولكنه أكرم بالإنسان وأكثر انسجاماً واحتراماً لانسانيته من المفهوم الذي يرى أن التاريخ ينتهي في وضع معين ، يتجمد فيه الفرد في حال واحد دائم .

يعني هذا المفهوم الانقلابي للتاريخ أن الإنسان ليس فقط قادراً أن يقف خارج ذاته فيحكم عليها، على ما هي عليه ، وعلى ما يجب أن تكون ؛ بل يستمر على هذا المنوال ؛ وإن ليس هناك في التاريخ خاتمة أو مصير يلغي تلك الخاصة أو يجرد الإنسان منها . اننا دائماً في حركة تجاوز ذاتي ؛ أي اننا نستطيع ان نرفض ما نحن عليه في كل وضع نجد أنفسنا فيه ، وذلك باسم ما

يجب أن نكون عليه . فديالكتيك التاريخ والوضع الانساني ذاته يفرض ذلك علينا . تقول الماركسية مثلاً بظهور مجتمع لا طبقي نهائي يحل مشكلة الإنسان والتاريخ . ولكن لنفترض أن هذا المجتمع قد تحقق وتكامل بالشكل الذي أراده ماركس أو لينين ؛ فلم يعد هناك أي استغلال اقتصادي ؛ أو انقسام ذاتي ؛ أو تناقض بين حرية الفرد ووحدة الكل . ليس بإمكان هكذا مجتمع أن يكون خاتمة متناقضات التاريخ ، لأنه حل المشكلة الاقتصادية الاجتماعية ، هذا ، إذا افترضنا جدلاً أن هذا الحل هو حل نهائي . يستطيع الإنسان دائماً ، أو بالأحرى ، يجد نفسه مضطراً لأن يتساءل عن معناه ككل ، أو عن معنى مجتمع من هذا النوع ، أو عن القصد من وجوده ، من الحياة ! .. فمهما تحققت الاحتياجات المادية ، ومهما تحرر سلوك الفرد من أي استثمار ، لا يجد الناس أنفسهم في وحدة أو مصالحة تامة .

يعاني كل وضع من الأوضاع الإنسانية نقصاً أو أو خللا ما في أحد وجوهه ، وهو خلل يكوّن القوة الدافعة التي تقودنا الى التغيير ، ويرجع بجذوره إلى المحيط الخارجي الذي يشوه بضغطه وقواه ومنطقه واستقلاله ، كل محاولة يقوم بها الانسان في سبيل تحقيق ذاته في بعض المثل والقيم . لا شك في أن تاريخ الإنسانية هو تاريخ ازدياد سيادة الانسان على الخارج ، ولكن السيادة لا تتحقق بدون اعتماد مجموعة من التقاليد والنظم والمواقف النفسية والفكرية . فهو لذلك ، وإن ساد، يجد نفسه مشروطاً أو محدوداً بسيادته ذاتها . فالخارج يفرض دائماً الحدود التي تفرض ذاتها عليه .

عالج راسل هذه الناحية فكتب ان القوانين التي تولد النمو، تولد ايضاً الانحلال . ففي أحد الأيام المقبلة ، ستبرد الشمس وتموت الحياة على الأرض . فما عهد النبات والحيوانات كله سوى فترة ، بين عصور كانت حارة جداً وعصور

ستكون باردة جداً . لا يعرف الكون قانوناً تقدمياً مستمراً ، بل يتأرجح إلى فوق وإلى تحت ، صعوداً وهبوطاً ، مع ميل بسيط في الميزان إلى تحت ، بسبب توزع الطاقة . لا تدل معرفتنا الحالية للتطور على أنه من الممكن استيحاء أي فلسفة تفاؤلية بشكل نهائي . اما جينز، فيكتب بأن " الأكوان ، كالمخلوقات ، تعرف نوعاً واحداً من الحياة تلك التي تتقدم نحو القبر " .

يسترق الموقف الفلسفي أو العقائدي الذي يرى قصداً مطلقاً في التاريخ معنى الحياة ويشوه وجهها ، ويجردّها من فيضها الخلاق الدائم ، لأن ليس هناك من معنى واحد للحياة ، يتخذ شكلاً واحداً حول الانسان . فالحياة مجرى دائم من الامكانات غير المحدودة في تغيير معناها . ولهذا، كان من الخطأ والتجني ان نضع القيود حول ما تركته الحياة ذاتها حراً طليقاً .

فكلما تغير التاريخ أو تحرك ، وكلما ازدادت ثروة الماضي وكشف لنا المستقبل عن وجه متغير ، تغيرت مفاهيمنا عن معنى الاشياء . لذلك يستحيل نشوء حكم نهائي في معنى الاحداث في أثناء حياة الفرد ، أو في أحداث التاريخ قبل نهاية التاريخ .

كانت فلسفة التاريخ ، من أوجستين الى هيجل وماركس وكونت ، تحاول إيجاد قصد معيّن ينتهي فيه التاريخ ككل . ولكن التجربة التاريخية تلغي المفاهيم اللاهوتية الميتافيزيقية تلك ، وتكشف عن انها أشكال عقائدية مشروطة بأوضاع نسبية محدودة . لا يتكشف التاريخ عن قصد عام ، بل عن مقاصد ومعان عديدة ، وهي مقاصد ومعان يولدها الموقف الانساني الانقلابي في تجاويه وتفاعله مع تحولاته . فمعنى التاريخ اذن هو المعنى الذي يقرأه

الإنسان الانقلابي فيه ، ودراسة معنى التاريخ تعني تحليل الوجدان الانساني في ثوريته وانقلابيته .

رأت العقلانية من القرن السابع عشرحتى القرن التاسع عشر، ان حركة التاريخ تخضع لبضعة مبادىء، وان التاريخ هو فقط تطور تدريجي في سبيل تجسيد كامل للمبادىء تلك . هكذا ، كان من الممكن النظر إلى التاريخ على ضوئها، ككل واحد واضح . تمت أول ثغرة حدثت في هذه القلعة العقلانية على يد هردر، على الرغم من قبوله بفكرة التقدم . فقد راى بأن ليس باستطاعة الأدوار التاريخية والأمم المختلفة ان تدرك ، كطور محض في سلسلة مترابطة من الأطوار التي تتقدم نحو قصد عام يبرز في نهايتها في المستقبل البعيد، بل هي ، على العكس ، تتميز بمعنى خاص بها . استمرت هذه الثغرة الأولى في الاتساع إلى أن تهدمت القلعة في القرن العشرين ، حيث ماتت فيه الصورة التاريخية تلك .

يسعى الناس ، في كفاح دائم ، وراء مثل وقيم يريدون تحقيقها، ولكنها مُثل وقيم تختلف ليس فقط من وقت إلى آخر ، بل من جماعة إلى أخرى في المرحلة التاريخية الواحدة . فليس هناك أي وحدة هدف أو قصد أو معنى تقوم مقام الينبوع للأشكال المثالية الإنسانية التي يكابدها التاريخ ، وليس هناك أي قيم قبلية يمكن أن تفسرها أو أن تعبر عنها . التاريخ هو الحديث الذي يبرز وراء هذا التعدد غير المحدود في المواقف الانسانية العقائدية المتمايزة ؛ فإن نحن أردنا أن ندرس ذاك الحدث ، علينا أن ندرسه في تعابيره الموضوعية أي في المواقف الإنسانية الايديولوجية المختلفة التي تصنع التاريخ . فكل واحد من المواقف تلك ، يتركز على ذاته ، وله معنى خاص ينشأ من فلسفته أو شخصيته الخاصة . وكل عنصر أو حادث ينطوي عليه ، يجد هو الآخر معنى

خاصاً ، في علاقته مع الكل الايديولوجي . إننا نجد معنى خاصاً في الأدوار التاريخية أو المواقف الايديولوجية المختلفة ، ولكن لا نجد معنى مقابلاً للحركة التاريخية ككل .

اقتفت الايديولوجيات الانقلابية في العصر الحديث ، وخصوصاً في القرن العشرين ، اثر هيجل ، فاعتمدت التاريخ كحركة مستقلة في ذاتها ، بعيدة عن كل حقيقة ميتافيزيقية أو غيبية خارجها ، ، تنشأ في صراع دائم وصيرورة مستمرة . أصبح التاريخ الحقيقة العليا التي حلت محل الله في العصر الحديث.

قدم باريتو نظرية " دورة الأقليات " في تفسير ديناميك وتحولات التاريخ ، وكان الأجدر به ان يقدم فكرة " دورة الايديولوجيات " . فهي أحق وأكثر أهمية ، وتتقدم على الأولى في تفسير التاريخ والكشف عنه .

هذا الرجوع الانقلابي الخالد هو المخرج من المأزق الذي قاد إليه الرفض الفلسفي الحديث لكل جوهر ثابت خالد كامن وراء مظاهر التاريخ والعالم، يُعطي هذه المظاهر وحدتها وقصدها ومنطقها . فهو مفهوم متفائل وليس متشائماً ، كما أنه ليس مفهوماً فكرياً فلسفياً نظرياً محضاً ، بل درب لخلاص ومنجاة الإنسان في عالم لا يعرف المعنى أو الوحدة ائعنى أو القصد . يعتمد النظر إلى التاريخ كمسرح لرجوع انقلابي خالد ، على قوة الوعي الذاتي في الفرد ، ويجعل الفرد سيد وإله التاريخ والعالم . ان قبول التاريخ كحركة تتجاوز ذاتها في توسيع وتكثيف وصقل الوعي الإنساني، يجعل الفرد يُقبل على التاريخ بمحبة ، وعلى العالم بحنان ، لأنه يصبح جزءاً منهما ؛ ويمثل أنبل المواقف الانسانية ، لأن الفرد يكشف فيه عن ذاته ، ولا يحاول أن يتهرب من مواجهة الذات بأساطيروتصورات تخدر وعيه وتزوّر وجوده .

إن الايديولوجية الانقلابية هي أهم قوة وأهم قصد في التاريخ ، في حركته ، في تحولاته ، في صعوده وهبوطه ، في ظهور وسقوط ثقافاته وحضاراته . تكشف التجربة التاريخية عن ان تتابع الايديولوجيات هو قصد التاريخ ، إن كان هناك في التاريخ أي قصد بإمكاننا الكشف عنه . تفتح ثورية الايديولوجية الانقلابية ، أمام الفكر والروح الإنساني ، طريق التقدم والنمو ، لأنها توحد بين مشاعر وعقل الفرد ، وتعطيه وحدة عامة ، لأنها توسع درجة الوعي وترفع صعيده ، ولأنها تعطي معنى للتاريخ يساعد الإنسان في تحقيق سيادته عليه .

نشوء الايديولوجيات الانقلابية ، تحققها، استنزاف قواها في تحققها، ومن ثم تقلصها وموتها وتها، من الأمور الكامنة وراء انسانيتنا نفسها والضرورية لخدمتها . فكما أننا ندرك الضوء فقط بالنسبة للظلام ، وندرك الحر بالنسبة للبرد ، وندرك الحياة بالنسبة للموت ، كذلك أيضاً ندرك أو نعي انسانيتنا بالنسبة لما ينقضها ، وندرك ونعي ما ينقضها باسم صورة انسانية عامة تعلن عما ينقضها وتتجاوزه . هذا التناقض ضروري لإنسانيتنا، لأنه ينميها ويطورها ويشكل العامل الذي يجعلها أبداً واعية لذاتها . فأي انسانية لا تجد ما ينقضها تتحول إلى جزء من الخارج ، تصبح جزءاً من عالم الأشياء. وأي موقف ايديولوجي يحقق وحدة الإنسان التامة مع الخارج ، هو أقرب الطرق إلى هذا المصير . إن مفهوم التاريخ كمسرح لصراع الايديولوجيات يجب ، لذلك، أن يكون مصدر تفاؤل وغبطة ، بدلاً من أن يكون مصدر تشاؤم و ألم .

إن أولئك الذين يأبون هذا المفهوم ، أولئك الذين ينكرون صحة هذا المفهوم ، أولئك الذين يناقشون واقعية هذا المفهوم التاريخية ، يعترفون ، ضمناً على الأقل ، بأن وضع الإنسان الأصح هو ذلك الذي يجتر أفكار وعقائد

وتقاليد واحدة مستقرة بشكل مستمر . ولكن مفهوماً من هذا النوع يلغي انسانية الإنسان ، لأن هؤلاء الذين يؤكدون على ضرورة ترجيع وترديد أفكار تقليدية ينمون ، حسب تعبير لورانس ، على طريقة نبتة الفاصوليا . فإن لم نقبل بالتاريخ كسلسلة من الدورات الايديولوجية المتتابعة ، كحركة تسودها أشكال الصراع المختلفة ، وجدنا أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف ، الضمني على الأقل ، بأفضلية الثبات العقائدي والاستمرار الايديولوجي ؛ وبذلك نشجب إنسانية الإنسان .

فالصراع الذي ينبثق من خصام ايديولوجيات منحلة جامدة يشكل كارثة، ولكن الصراع الذي ينبع من الحاجة على قتل الماضي وتدميره ضروري ولوكان مأساة .

لا تزال الطبيعة الانسانية ثابتة واحدة منذ آلاف السنين . وفي هذه الناحية ، لا يختلف الإنسان عن اسلافه قبل التاريخ الجلي . يقول معظم علماء التطور العضوي بحدوث هبوط وانكماش في درجة هذا التطور، في أثناء العشرة ملايين سنة الماضية . انتقل ميكانيك التطور إلى الصعيد الاجتماعي أو صعيد الوعي ؛ فعن هذا الطريق فقط ، طريق التطور الاجتماعي، طريق الوعي ، تستطيع الانسانية أن تحقق ، بشكل راديكالي ، امكانات جديدة . فالمواقف الايديولوجية الانقلابية هي طريق هذا الوعي إلى النمو .

" إن نثور ونتمرد على الرغم من ..." ، في هذه العبارة يبرز معنى المفهوم الانقلابي الذي نقدمه هنا حول الإنسان ؛ أن نثور ونتمرد على الرغم من موت القصد الثوري في تحققه الانقلابي ؛ ان نثور ونتمرد على الرغم من اليأس والتبرم والضجر؛ ان نثور ونتمود على الرغم من جمودية جمهرة الناس ؛

ان نثور ونتمرد على الرغم من ان الحياة لا تكشف عن قصد أو مصير نهائي. هنا تبرز وتتكامل إرادة تأكيد الإنسان لذاته ، ارادة ما ينطوي عليه من معنى . فتجرد الحياة من المعنى النهائي وما يولده ذلك من يأس وتبرم هو عدو الإنسان الأول ، والحل هو ضرورة وجود مفهوم يسمح بأن نحيا الحياة في تكاملها .

الإنسان محكوم بالعدم ، إذن لنتقدم إلى العدم ونحن نقاوم ونتمرد ؛ فإن كان العدم يتربص بنا وبمواقفنا الإنسانية ، فلنجعل من تمردنا برهاناً على أن الأمر ظلم ، لأن سكوتنا يعني أن العدم عدالة .

من يحيا انسانياً يتألم ، ومن يتألم انسانياً يتمرد ، ومن يتمرد يحيا، وان كان قد قد كُتب على باب الحياة الذي نواجهه : " اترك كل أمل جانباً لأن لا مكان للأمل في الحياة ".

صورة المضمون الثوري

في الايديولوجيات الانقلابية

يعتمد الوعي ، وهو أعلى مراتب الإنسان في ظهوره وفي نموه ، على تناقض الفكر مع التقليد ؛ هنا ينشأ الوعي ، لأنه يحتاج إلى وضع من التوتر لا يعرف التوازن . فهو يعتمد هذا التوازن القلق المتغير الذي يكوّن التاريخ .

كانت الجريمة وما يتفرع منها الموضوع الرئيسي الذي دار عليه أدب دوستويفسكي ، لأنه رأى فيها أكثر من تجاوز بسيط على القانون . فهناك في الإنسان شوق ملح على تحدي الشرائع المتبعة ، وقوانين الدولة ، وأحكام الدين، أو حتى النظام الإلهي للعالم . هذا الضغط الداخلي ، الذي يدفع الإنسان إلى التمرد ذاك ، والذي يتخذ غالباً شكل الجريمة ، كان ، بالنسبة لدوستويفسكي ، صفة أساسية في طبيعة الإنسان ، لا شك في أن دوستويفسكي كشف بعبقرية عن وجه أصيل في الوضع الإنساني ، ولكنه وقع في تناقض كبير ، عندما أصبح يحذر الثورة ، ويتجنبها ، ويبشر بالابتعاد عنها. فإن كان الميل إلى التمرد خاصة أصيلة في طبيعة الإنسان ، تصبح الثورة قدراً محكوماً لا مفر منه . يكشف دوستويفسكي عن هاته الظاهرة ، عندما يجعل " قاضي التحقيق الكبير " يقول " إن الناس عبيد أرقاء ، وإن كانوا متمردين في طبيعتهم " . فإرجاع هذا الضغط الباطني في تجاوز القوانين والشرائع إلى ميل طبيعي في الإنسان ، أو إلى الوضع الإنساني ذاته ، أمر خارج عن نطاق هذا البحث . ولكن الميل ذاك ، هو أهم الخصائص التي تميز الوضع ذاك ؛ فالإنسان لا يقبل وضعه ، ولا العالم الذي يحدد وهو دائماً في ثورة ضده .

يعيش الإنسان الواعي في المستقبل أكثر من الحاضر ، وما يحمله المستقبل من وعد أو وعيد يهمه أكثر من ملذات الحاضر . فليس ما هو كائن، ولكن ما سوف يكون ، ليس الأوضاع السائدة ، بل الاتجاهات الجديدة في الحاضر ، هي التي تحدد سعادة الأفراد والمجتمعات .

إن ما يصنع قيمة الإنسان ليس الحقيقة التي يملكها ، أو التي يظن أنه يملكها ، بل الصراع الرزين في سبيل التقرب منها . ففي الصراع نحو الحقيقة ، أو ، بكلمة أخرى تعودناها ، نحو شكل من الأشكال الايديولوجية الانقلابية فقط ، تمتد القوى التي تنمي كمال الإنسان وتعمّقه .

يحوّل " الوصول " الإنسان إلى الهدوء ، فيصبح كسلاناً متعجرفاً ، وكائناً ثابتاً جامداً . عبّر لاسينج عن ذلك بقوله : " لو أمسك الله الحقيقة بكاملها في قبضة يده اليمنى وفي يده اليسرى وضع الشوق الدائم الخالد للحقيقة ، وسألني أن اختار ، فإنني أختار ، بتواضع ، اليد اليسرى ، وأقول أعطنيها أيها الآب ، لأن الحقيقة المحضة هي لك وحدك فقط " .

انني لا أذكر أي مفكر أشار إلى أن مصائب الناس كلها تأتي من شيء واحد ، وهو أنهم لا يعيشون بهدوء وسكينة . ولكن لو اتبع الناس تلك القاعدة منذ ان وُجدوا . هذا إذا افترضنا إمكان ذلك . لبقي الناس إذن ، في الكهوف لا يخرجون منها .

يجد الإنسان معناه في معتقد ديناميكي ، والمعتقد الديناميكي يمكن أن يكون ديناميكياً عندما يكون انقلابياً . ولكنه يستطيع ان يجده أيضاً في الشك بما يحيط به ، في طرح علامة استفهام كبرى حول التركيب الإنساني أو العقائدي العام الذي يسود الخارج . يزول هذا المعنى عندما يركز الإنسان

وجوده على تركيب يعانيه بطريقة لا واعية أو كتقليد . يحاول الفرد العادي الذي لايستطيع مواجهة هذا التناقض مع الخارج ، وخصوصاً عندما يتخذ شكل التمرد، أن يجد الاستقرار والإطمئنان بتكيف أو تجانس عام مع الخارج ، فيخسر بذلك وعيه أو تلك القوة الباطنية التي تعتمد عليها انسانيته ، والتي تأتيه فقط عن طريق كفاح دائم في سبيل شيء يتجاوز به الخارج . قد يصبح ، من ناحية اجتماعية ، ناجحاً كل النجاح ، إذا اتبع ما يجده من أفكار وقواعد سلوك في محيطه ومجتمعه ، فينتظر ، كما يصفه كياركجارد ، كشخص لا يعرف آداب الأكل أو المائدة ، أن يرى أي ملعقة يستخدمها الآخرون قبل أن يبدأ هو باستعمالها . هذا هو الوضع الذي تكلم عنه هايدجار كالخطيئة الأولى ، الوضع الذي يعادل العبودية والرق . انسانية الإنسان تموت ، عندما يحاول ان يكيف نفسه مع الخارج ، بدلاً من أن يركزها في حياة وجدانية حية يقظة ، يحاول فيها أن يحدد الخارج ، ويعطيه معنى ويتجاوزه ؛ أو عندما يخضع ذاته للشيئية ، فيعبر عنها وكأنها شيء من أشياء العالم . هنا يتكلم هايدجار مع مارسال وجاسبرز وسارتر عن الوضع المزيف ، وهو وضع يتحول فيه الوجدان إلى الآخرين ، يصغي إليهم ويعمل عملهم ، وينسجم مع التقاليد التي تسودهم .

رأى نيتشه ونوفاليس وبيرون وشيلر وغيرهم كثيرون ان كل إنسان ينطوي على العبقرية والبطولة ، وان الروح المتحجرة مسؤولة عن تبذّل الإنسان ووضعه العادي . لذلك ، كان الموقف الانقلابي ضرورة أخلاقية وصفة مقدسة ، لأنه يُكره الفرد على أن يسود أنانيته ، وأن يتجاوز حدود حيوانيته ، ويلقنه الطريق إلى التضحية الكلية ، ويقوده إلى المعرفة أيضاً . فمعرفتنا للتاريخ والعلم لا تبرز في دنيا فكرية محضة ، بل في حركة ايجابية واتصال فعّال مع التاريخ . ان علاقتنا مع الأحداث والوقائع التي تحيط بنا ليست علاقة معرفة

محضة ، بل علاقة ديناميكية ، نحاول أن نبني بواسطتها الأفكار والمعاني التي تحدد وجودنا . هذايعني امتداد الإنسان مع الزمان ، مع المستقبل ، أي أن يتجاوز واقعه . فعندما ننظر إلى الماضي ، نجد أنفسنا في وضع ساكن ، لأن الماضي هو الشيء الثابت الذي لا يدخل إليه أي تغيير ، ولهذا فنحن محدودون به ، نكافح ضده عبثاً وبدون طائل ، عن طريق أحلام نتمنى معها لو كان بشكل آخر ، أو لو أنه اتخذ مجرى آخر . ولكن ، عندما ننظر إلى المستقبل ، نجد أنفسنا في وضع حر فعّال ، ونشعر اننا نملك امكانات غير محدودة . فالمستقبل دنيا الامكانات والماضي دنيا الواقع . هذه المعاناة للزمن كواقع أو ماضٍ ، كإمكان أو مستقبل ، يحدد جميع اتجاهاتنا ومواقفنا ومضمون حياتنا في جميع مجاريها . انسانية الإنسان تفرض عليه أن يعاني الزمان كإمكان أو كمستقبل ، لأن المعاناة هي طريقة إلى الوعي ، إلى ذاته ، مما يقود بدوره إلى أحد المواقف الانقلابية .

الحقيقة كما رآها الفلاسفة التقليديون ثابتة ، واحدة وخالدة ، لا تجد فلسفة من هذا النوع مكاناً لها في المفهوم الثوري الذي ترتكز عليه هذه الدراسة. فهو مفهوم يرى أن التاريخ تقدم مستمر ، ولكن يجب ان نفهم التقدم ، في هذه العبارة ، تقدماً في معنى النمو وليس في معنى التكامل . إن معناها الإنساني يدل على أننا نحمل في ذاتنا " الوهيتنا وخلودنا " ، واننا نحقق الالوهية أو الخلود في صيرورة ثورية دائمة ، تنقلنا من صعيد ثوري إلى صعيد آخر ، بدون كلل او ملل ، بدون يأس أو قنوط . هذه المغامرة الإنسانية هي تثوير دائم لذاتنا ، وانقلابية مستمرة يتركز عليها وعينا . كان برودون أول من استخدم كلمة الثورة الدائمة ، ورأى أن ليس هناك ثورات عديدة ، بل ثورة واحدة عامة . فثورة دائمة من هذا النوع تعني هنا ثورية مستمرة متتابعة ، يتجاوز

الإنسان فيها وضعه وذاته ، ويتمرد فيها باستمرار ضد الخارج وضد كل ما يحدّه من نظم وتقاليد .

هذا الموقف الانقلابي أو الثوري هو نتيجة وعي الإنسان ، ليس لمعناه فقط ، بل لما يمكن ان نسميه " قلق الصيرورة " وهو قلق يشكل جزءاً أساسياً من وضعه الإنساني . فالإنسان يجد نفسه وقد قذف به في كون لا يدرك أسراره ، في عالم كل مافيه يجد تبريراً له ، ويمكث وحده عاجزاً عن الكشف عن ذاك التبرير . يتولد فيه آنئذ قلق يشد خناقه ، ويجد خلاصه مرسوماً في انقلابية دائمة ، يستطيع بواسطتها وحدها ، أن يعطي بوجوده معنى وتبريراً . إنه عمل فاشل في إعطاء وجوده معنى نهائياً ، ولكنه عمل يعلو فيه الإنسان على قدره . فما يصنع الإنسان خاصة هو الصراع في سبيل القضايا الخاسرة .

يبرز تحقيق ذاتنا الأكبر ، وبالتالي خلاصنا في انتقاء أشكال صراعنا في انتقاء موتنا ، الطريقة التي نموت بها . انتقاء موتنا يبرز كنهاية لانتقاء طريقة معينة تحقق خلاصنل من الحياة العادية ، وخلاصنا هذا ينشأ في رفض منازعنا ومنافعنا الفردية ، لأن الصراع أو الموت الإنساني يتحقق ، عندما يعطي الإنسان فرديته لشيء خارج ذاته ، أو بالأحرى عندما يضحي الفرد حباً بالإنسان فيه . فالعمل الذي يقود إلى الخلاص اذن هو العمل الثوري ، لأن هكذا موقف يعني تضحية الذات أو تكريسها ، في سبيل شيء ترجع إليه خارج ذاتها ، وفي تبرير ذاتها . فبالعمل الثوري إذن نصنع أنفسنا ونخلق جوهرنا .

هذا الموقف الانقلابي الذي ينتقي فيه الإنسان ذاته ، حياته ، معنى التاريخ ، علاقته مع الكون ، هو طريقه إلى حريته وإلى شخصيته . فإن يريد

الإنسان نفسه انقلابياً ، وان يريد نفسه ذاتاً وان يريد ذاته كائناً اخلاقياً أو كائناً حراً ، تلك كلها شيء واحد .

الوعي الإنساني ليس وحدة موجودة في ذاتها ، بل يظهر إلى الوجود عندما يتركز على شيء ما ، عندما يمثل موضوعاً غريباً عنه . وهو لا يوجد إلا بالدرجة التي يرتبط بها بأشياء خارجية ، وهو يحتاج إلى الأشياء تلك كي يحقق وجوده ، الذي يتحقق عندما تكون علاقته بها واعية ، وهي تصبح واعية عندما تنطوي على تناقض ، وتنطوي على تناقض عندما يمسي الفرد في صراع مع الخارج ، أي في تمرد عليه . لا تحتاج ، الأشياء الخارجية ، كي توجد ، إلى أي وعي . فهي هناك ثابتة في ذاتها المستمرة ، لا تتغير أو تأتي بحركة ، على عكس الإنسان الذي يولد بدون ذاتية معينة ؛ فعليه أن يبني الذاتية هذه ، التي يتم بناؤها إما في الخارج الذي يثقفه بها ، وإما من الداخل ، أي عن طريق التمرد الانقلابي ، الطريق الأول هو الطريق الذي ينزل فيه الإنسان إلى مرتبة الأشياء ، والطريق الثاني هو الطريق الذي يعلو فيه الفرد إلى مرتبة الإنسان .

الإنسان وعي يميل إلى الانفصال عن الأشياء التي تحيط به كي يعطيها معنى . فعندما يحقق ميله ذاك ، ويعبر عن ذاته ، يحقق انسانيته ، ولكن عندما يبقى الميل في نطاق الإمكان فقط لا يخرج إلى نطاق الواقع ، يخسر انسانيته . فالتمرد الانقلابي الذي يعطي الإنسان معناه إذن ، هو، بكلمة أخرى، ظهور هذا الوعي إلى الحياة ، وتجاوزه الأشياء ، وعلوه عليها ، أي انفصاله عنها . فالإنسان " إمكان " وليس حدثاً ، إمكان في إعطاء ذاته صفة الإنسان ، عن طريق إعطاء معنى للأشياء الخارجية . الإنسان حر باعطائها المعنى أو المعاني التي يريدها . ولكن هناك ضرورة انسانية تفرض

عليه أن يعطي معنى أو معاني إلى شيء ما ، أن ينتقي ، أن يفسر ، أن يترجم ، أن يقيس الأشياء والعالم .

تفرض الضرورة الانسانية على الإنسان أن يعطي معنى للخارج بشكل مستمر ، أي أن ينتقل باستمرار من موقف انقلابي إلى آخر أو ، بشكل أعم ، من دورة انقلابية إلى أخرى بدون انقطاع . حقيقة الإنسان أو الحياة جهد ثوري متواصل ، وعندما يتعب الإنسان فيرفضه ، يخسر معناه ويعاني أشد أنواع الألم. تبرز عظمة الإنسان في هذا الالتزام الانقلابي ، في أن يجعل نفسه مسؤولاً عن معنى الحياة والوجود . يواجهنا العالم بتركيب يحد من حريتنا ، أو بالأحرى يتشوق إلى عبوديتنا ، والإنسان هو الكائن الذي يرد على العالم بموقف انقلابي . لا يجد العالم ذاك تحديده الا بالنسبة لموقف من هذا النوع ، ينقله إلى المستقبل ، والإنسان يرفض معناه ، عندما يرفض الخلق الانقلابي المستمر .

افترض ويليام جايمس ، في كلامه عن إرادة الإيمان ، كوجه آخر لها، إرادة عدم الإيمان ، أو إرادة رفض الإيمان . تحقق إرادة الإيمان ذاتها في إيمان يرفع الإنسان ، يصقله ويهذبه ، عندما تقترن بالرفض والنقض . يميز الحس الأخلاقي الإنسان كإنسان ، وبدونه لا يعود إنساناً . فمن يعيش إذن بدون وعي لمطالب اخلاقية ، ليس كائناً انسانياً . يكتب تيليك بهذا الصدد بأنه إن كان أحد ضعيف العقل ، يسلك بدون وعي لأي مطلب اخلاقي ، فإنه ينزل إلى مستوى غير إنساني ؛ هذا لا يعني أنه حيوان ، بل أكثر وأقل من حيوان ، في آن واحد . ولكن المجرم يعي، على نقيضه ، المطلب الأخلاقي ، بينما هو يتحداه . فهو كائن إنساني على الرغم من نقضه لعنصر أساسي في الطبيعة الانسانية ، لأن الإنسان كإنسان يتميز بإمكان مناقضة ذاته .

الخيرهوكل ما ينمي ويرفع إرادة التجاوز الذاتي في الإنسان ، والشرهو كل ما يحد أو يضعف أو يقتل هذه الإرادة فيه . يحيا الإنسان الذي يحيا مع الحياة ، فيها وبها ، وضمن آنيتها السائدة ، في زاوية صغيرة جدا من كيانه . فمعرفته لذاته تذوب كالشمعة في الزاوية تلك حتى تنطفي تماماً ، وفكره ينكمش إلى أن يجمد ، فيصبح كالنبات الذي ينشأ في الخارج ، ولكن ، عندما يتجاوز الإنسان الآنية هذه عن طريق مواقف انقلابية ثورية ، يصبح مصدراً للنشاط والحيوية ، فيضيء فكره ويصبح كقصر كبير أضاءت المشاعل والكهرباء ، كل جزء من أجزائه . لا يستطيع الإنسان أن يكشف عن امكانات الخلق فيه ، وعن الجزء الذي يولد عظمته ، بدون دخوله تجربة ثورية تحرره من حدوده الفردية ، ومن آنيته ، ومن جموده .

هذه هي الأخلاقية الانقلابية التي تنطبق على حقيقة الانسان ؛ هي أخلاقية ديناميكية تعطي معنى ديناميكيا للقيم ، بدلاً من المعنى الجامد الذي حاولته الفلسفة في الماضي . فهي خلق مستمر عن طريق مواقف انقلابية متتابعة تتابع الحلقات في السلسلة ، لأن العالم يقدم أوضاعاً جديدة ، ولأن اكتمال أو انتهاء كل حلقة منها ، أو كل دورة من دوراتها الانقلابية يولد ، ديالكتيكياً الأسباب التي تفرض نشوء تمرد انقلابي جديد . فليس هناك من تقليد أو تركيب عقائدي ينطوي على قدر كاف من القداسة أو الاصالة تمنع دوسه بالأقدام ، وليس هناك من نظم وشرائع تستطيع الاستمرار بشكل يحول دون تمزقها وتفتتها، وليس هناك من اخلاقية أو قيم ثابتة شاملة تفرض الاحترام ، وتؤكد ذاتها ، بشكل يتجاوز ضرورات الزمان والمكان ، بل هناك وجود يجدد ذاته ، وفي كل تجديد، يفرض ظهور تبرير آخر يتركز في قيم جديدة ، تحل محل القيم السابقة . مقاييس الخير والشر مقاييس متحركة دائمة التحرك ،

نسبية ترتبط بحدود زمانية مكانية دائمة التجدد والتحول ، ولهذا، كان من المستحيل تحديدها تحديداً نهائياً عن طريق شريعة أو دين أو ميتافيزيق . فالاخلاقية الإنسانية الصحيحة ليست مجموعة ثابتة جامدة من المبادىء ، بل حياة تفيض فيضأ اخلاقيأ انسانيا دائماً .

ان فكرة الضمير والوجدان والحقوق الإنسانية والحس الاخلاقي، كخصائص أصيلة ، تميز الإنسان في ذاته ، دون أي اعتبار لوضعه التاريخي الاجتماعي ، هي فكرة غريبة عن التجربة الانسانية . فالخصائص لا توجد في فراغ أوكمجردات ، بل تتغير بتغير الحدود الزمانية والمكانية . العمل الأخلاقي الإنساني الصحيح ليس في إطاعة تقليد ، بل في انتقاء حر لمستقبل نريده . إنه في تحويل لمعنى وجودنا و معنى العالم ، الإنسان ليس حقيقة في ذاته ، ولكن الموقف الثوري يعطيه الحقيقة تلك . تلك الاخلاقية هي إذن اخلاقية الموقف الانقلابي الذي يحيا في صراع دائم .

يوافق كثيرون من المفكرين الاخلاقيين مع النفعيين بأن اللذة خير ، ولكنهم لا يقبلون زعمهم بأن اللذة وحدها كافية كقصد عام . ميل نفسه ، لم يكن ، في الواقع ، منسجماً في التعبير عن المبدأ النفعي ، لأنه يعترف بأن هناك بعض الملذات أكثر جاذبية وقيمة من الأخرى ، ويجعل مما يسميه بحس الكرامة أساساً للمفاضلة بينها . ثم هو الذي أعلن ذلك المبدأ القائل بأنه من الأفضل أن يكون الفرد انساناً متذمراً على أن يكون خنزيراً مستقراً . لهذا السبب، رأى بعض النقدة أن القيمة الاخلاقية في النفعية أو، على الأقل في النفعية كما قدمها ميل ، لا تبرز في اللذة كلذة ، بل في العمل الذي يؤدي إليها، وان هناك صلة قرابة بينها وبين فلسفة التنشيط [Energism] التي تقول بأن الخير الأعلى ليس في شعور اللذة بل في نمو متكامل وفي معاناة للحياة .

عندما تساءل نيتشه عن ماهية السعادة ، أجاب بأنها الشعور بأن القوة في نمو مستمر ، وان المقاومة لها قد غُلبت على أمرها . يتنازل الفرد الذي يجمد ذاته في تقليد أو نموذج عقائدي عن معناه الإنساني ، لأنه يصبح بذلك جزءاً عضوياً من الخارج ، أو مادة نباتية بدون وجدان أو وعي . ينتهي كل تمرد انقلابي بظهور وضع جديد لا يجمد ويستنزف التمرد الانقلابي :نتعد- الأول فقط ، بل يخلق امكانات انقلابية جديدة ، يجب على الإنسان أن ينميها وأن يرعاها ، ومن ثم يعبّر عنها عند اختمارها في ايديولوجية انقلابية أو تمرد جديد . لقد ولّد تطور العالم الخارجي الذي قاد إلى الإنسان العامل الذي يرفضه ويهدمه . قابلية الإنسان على التمرد ترفعه وتجعله يتحدى كل واقع ، وكل قانون طبيعي وكل نظام متبع . فهو عمل خلاق يحاول المستحيل ولا يقف أمام المستحيل . تلك القابلية ، قابلية الإنسان بأن يجد نفسه يتجاوز نفسه ، بتخطى الواقع ، تشكل وتعجن الوضع الإنساني . التمرد الثوري الانقلابي ضروري لتجديد الإنسان وولادته من جديد، وهو تمرد غير محدود أو جامد ؛ فبما ان الإنسار ير تبط تماماً بالزمان والمكان ، وبما أنه ممزق بالنهائي والمحدود، فإنه ، في مجرى تحققه وانتقاله من صعيد إلى صعيد آخر ، يكشف عن نقص في كل وضع يعانيه وعن ضرورة تجاوز النقص ذاك ، فيما يجده من أشكال نشاط جديدة .

يعبر التمرد الانقلابي عن هذا الواقع ، وهو انفتاح دائم من قبل الإنسان على المستقبل . يبرز معنى الانسان في الانفصال عن فكرة التقليد ، في الخروج عليها ، وفي اعتبار الحضارة أو الوضع الإنساني تجديداً دائماً للتقليد وليس تقليداً للتقليد . الحياة مغامرة ثورية وليست ثباتاً في تقليد أجوف يرجع إلى أجداد ابتلاهم الدهر ، والى قبور هي للأموات وليس للأحياء .

يستطيع الإنسان " الشيء " أي الإنسان الذي انكر معناه ، أن يكون صوت ما مضى أو أو ما حدث في مجتمعه . أما الإنسان " الإنسان " فهو صوت عما لم يحدث ، وهو رمزلمستقبل لم لم يخلق بعد ، وهو ما يمكنه أن يحقق في الغد من تمرد وخلق . لهذا، لا يستطيع الانسان ان ينضوي لواء الماضي والمستقبل في آن واحد ، لأن الضرورة الانسانية ذاتها تجعل منه كائناً يجب أن يتحرر من الماضي ، ينبذه ويخرج عليه في تحقيق معناه . وعندما يتفجر التمرد الانقلابي في ذات الانسان ، لا تعود قوى العالم بأسره تستطيع شيئاً ضده . طريق الإنسان إلى القداسة هي طريق انقلابية ، والموقف الانقلابي هو مثال القداسة.

الانسان هو ذلك الجزء من العالم الذي، يعي العالم فيه وبه ذاته . وهو ذلك العنصر من عناهسر الواقع الذي يكشف للواقع عن نفسه . لهذا فليس قدر الإنسان فقط ، بل واجبه أيضاً ، يفرض عليه توسيع حدود ونطاق الوعي ذاك وتطبيقه بشكل أكثر فاعلية وشمولاً و عمقاً على الواقع وعلى حركة العالم وتغييراته . واجبه هو ان يكشف دوره كأداة في يد التطور التاريخي ، وكعميل له ، أي عميل الوعي ، كي يتمكن ان يحققه على شكل أكبر. ان الموقف الانقلابي هو الموقف الذي يتحقق فيه هذا التوسع للوعي .

ان التاريخ حيادي من ناحية اخلاقية ، لا يبالي بأي نوع من أنواع القيم أو الأخلاق . ولكن انه يستحيل على الإنسان أن يحيا فيه بدون مقاييس اخلاقية ، يجد نفسه مضطراً لأن يضعها فيه . يكتب ويليام جايمس في تحديده للحياة الاخلاقية ، بأن أعلى درجاتها تبرز في جميع ادوار التاريخ ، بتدمير وتهديم قواعد وقوانين انكمشت وضاقت ، ولم يعد بإمكانها الاتساع لقوى الحياة. بما أن التاريخ حيادي من ناحية أخلاقية ، فإن المعنى الاخلاقي يقوم بإيجاد المعنى له ، وليس في تقبله منه في شكل تقليد أو أي شيء آخر .

عبر باكونين عن هذا التجاوز الثوري للواقع ، التجاوز الذي يميز الانقلابي بقوله : " انني اتألم ، لأنني انسان وأريد أن أكون إلهاً " . ففي نفس الانقلابي نرى شوقاً ملحاً إلى نوع من المطلق ، إلى نوع من الخلود ، ولكن الوضع الانساني يأبى عليه المطلق ، ويأبى عليه الخلود .

***

يرتبط معنى الانسان والخير والفضيلة والعدالة والاخلاق بقوة الرفض والتمرد عنده . فانسانية الإنسان في أعلى صورها هي انقلابية محضة ، أي انها تنطوي على امكان تجاوز الأوضاع التي تحيط به تجاوزاً تاماً عن طريق وعيها أو عملها الثوري . تلك الانقلابية ليست حالة فكرية أو فلسفية محضة ، بل علاقة مع العالم ؛ وهي علاقة مع العالم لأنها تدين بوجودها إلى الأوضاع التي تحيط بها ، والى التناقض الذي تكشف عنه في تلك الأوضاع . لذلك ، فهي تعني صراعاً دائماً مع المحيط والعالم ، وهذا يعني بدوره ان الصراع مع العالم والمحيط هو طريق الإنسان إلى انسانيته . يجب على الإنسان أن يجعل العالم من صنعه ان اراد أن يعبر عن انسانيته ، وان يعترف بها كالحقيقة التي تصنعه . لهذا ، فإن الحركة التي يصبح بها الإنسان انسانا ، هي الحركة التي يصبح بها التاريخ تاريخاً ؛ والعالم عالم غريب ، غير حقيقي طالما ان الإنسان لا يمزق موضوعيته الميتة الصامتة ، وينظر إلى نفسه عن طريق موقف ثوري يتجاوز به المظاهر والأشياء التي تحيط به . الامكانأت الانسانية في الإنسان محدودة بالأوضاع المحددة التي يعانيها ، لهذا ، فإن الإنسان يبلغ انسانيته عندما ينقض الأوضاع المحددة . هذا لا يعني انه ينقضها دون أي اعتبار لها ولتراكيبها ، لأن النقض الانقلابي الصحيح هو الذي يكون في الوقت ذاته محددا ومحدودا ، أي ناتجاً عن أوضاع سابقة وكامنة في الوضع السائد .

* * *

يحدد فوست الشيطان بذلك الروح الذي يقول دائماً " لا " ؛ وكان عليه ان يقول إن الإنسان الإنسان هو الذي يقول " لا " دائماً .

يحدد شو ، في قصته الخالدة " الإنسان والسوبرمان " ، الحياة بأنها انماء للوعي . فالحياة تجاهد في سبيل سيادة تامة للفكر على المادة ، وطريق الإنسان نحو السيادة تلك هي في نظام روحي ذاتي يحاول فيه أن يحقق أعلى شكل من أشكال الحياة . فهو يرى في القصة ان جهنم ليست مكان النار والتعذيب ، بل هي مكان يسوده الصغار الفكري النفسي ، مليئاً بتوافه السلوك التي لا تقف عند حد . وهي مكان اللذة الدائمة ، والاستهتار المستمر، والسخافة التي لا تنقطع ، وبكلمة أخرى، مكان لا محل فيه للرزانة والقصد الكبير، مكان يفرض على كل من فيه ان يجلس مرتاحاً مطمئناً لا يصنع شيئاً سوى تسلية نفسه .

عبر بوهيم عن هذه الخاصة الانقلابية ، في صورة دقيقة ، عندما رأى أن الخيريجد مكاناً وتحديداً له بالنسبة للشر فقط . لهذا ، فإن الله قسم ذاته إلى قسمين : " نعم " و لا " . وبذلك خلق تناقضاً خالداً لذاته كي يدخل في صراع معه .

جعل شاتوبريان رينه يجد أن كل تحقق نهائي يعانيه يتركه ، بسبب طبيعته النهائية ذاتها ، من غير اكتفاء . فهو يقول بأنه استنزف قوى الوحدة والاجتماع ، وكلاهما فشل في كفاية أهوائه . أراد شاتوبريان القول ، بكلمة أخرى ، بأن العلامة التي يتميز بها رينه ، أو التي تعطيه صفة التميز الروحي، هي عدم اكتفائه بأي وضع كان .

لهذا، فعلى الإنسان ان يختار: إما استمرار وثبات وانسجام خلية النحل، أو المواقف والدورات الانقلابية المتتابعة بشكل لا نهائي، بشكل يفرض على كل منها الموت عند التحقق كي يمكن أن يبرز من الموت ذاته ميلاد جديد يحمل الإنسان إلى قمم أخرى .

رأى نيتشه أن الحياة جميلة لأنها أليمة ؛ ولكن هذا الألم لا ينكشف إلا للانقلابي ، لأنه وحده يستطيع الكشف عن ذلك النوع من الجماد . كتب باسكال مرة يقول : " إنني أريد تقبيل أولئك الذين يبحثون وهم يئنون " . أما نيتشه فقد كتب يقول : " إنني أحب فقط ما يكتبه الإنسان بدمه .

أما كنت فرأى ان قيمة الإنسان تبرز في تجاوزه للتقليد . فالإنسان يجب ألا يحدد سلوكه بالتقليد أو أن يتجه مع أي تركيب اجتماعي سائد، بل أن يكافح دائماً في سبيل مبدأ أعلى من جميع المبادىء السابقة .

عبّر رنان عن الشيء ذاته عندما وجد أن هدف الانسانية ليس الاستراحة والسكون ، بل الكمال الاخلاقي والفكري .

يعطي التقليد الإنسان شيئاً يعيش عليه وفيه ، أما التمرد الانقلابي فيجعله مسؤولاً عن قواعد وجوده ، عن الحقيقة التي يرفضها أو يقبل بها . التقليد لا يمثل الحقيقة التي تُعطي الإنسان إنسانيته وحريته ؛ فهو قد يعطي طمأنينة واستقراراً ، ولكنهما طمأنينة واستقرار من لم يجد حريته أو انسانيته بعد .

يرى فختنه ان العالم هو العالم الذي يبنيه الوعي الذاتي، وان حقيقة الوعي الذاتي تنشأ في الإرادة الاخلاقية ، ارادة العمل تبعاً للواجب ، بثبات

وشرف ودرجة من الألوهية ، ولكن الإرادة الأخلاقية تستطيع ان تحقق المعنى الذي وضعه فختته بها ، إذا كانت فقط إرادة انقلابية ، لأن الوعي الذاتي يمحي فيها إن كانت تستوحي التقليد وترجع إلى العادة ، أو إن كانت تدور على ذاتها.

لا شك في أن هذا المفهوم الانقلابي يضع أمام الإنسان مقاصد عليا ، غالباً ما تكون غير واقعية ، ويواجهه بصعاب وجهود يعجز عن الانفتاح لها إلا ذوي الصلابة النفسية الفريدة . ولكن اهدافاً وجهوداً كهذه تولد شراً أخف من محاولات أو مواقف تجعلنا لا نعبّر، كما يجب ، عن امكاناتنا الإنسانية . لا يستطيع الإنسان أن يحل مشاكل وضعه الإنساني بالنظر إلى تحت دون أن يخسر أهم خاصة تميز انسانيته .

وجود الترهات والاقاصيص لا يبرهن ، في وصف يونج ، على شيء ضد الخيال ودوره الخلاق ، ، لأن جميع أعمال الإنسان ترجع إلى الخيال الذي يحرر بعمله الإنسان من عبودية الواقع .

على الذات ، كي تنمو، أن تزول كموضوع للوعي والإدراك ، في قصد يظل دائماً موضوع وعي دقيق . تجاوز الذات لنفسها ، وليس تركزها على ذاتها حسب البسيكوأنليز [psychoanalysis] ، هو الذي يقود إلى حياة انسانية غنية عميقة في معناها الانساني . وجد شو، بعد أن وصف الأزمة الفكرية التي رافقته أثناء شبابه ، أن الحل يبرز " في إدراك واضح للحياة عن طريق نظرية عامة واضحة " .

هذا المفهوم الإنساني الانقلابي لا يجذب إليه الفرد العادي ، لأنه لغز لا يفقه منه شيئاً ، يقلق راحته ويحرضه لأن يكون غير مستقر . يستحيل التأكيد بأن الإنسان كائن يتجاوز ذاته بشكل مستمر على إدراك ذاك الفرد ، لأن

آفاقه تنحصر في حدوده اليومية ، المادية أو التقليدية . لهذا ، فإن الاعتراف بمفهوم يجعل الإنسان فى خصام مع ذاته ومع العالم ، بمفهوم يعترف ان هناك في الانسان مبدأ ثابتاً يكافح دائماً في فرض إرادته على أهوائه الآنية وميوله ، المادية ، هو مفهوم يقتصر على القليلين من الناس الذين يستطيعون أن يدركوا بأن الحياة المستقرة المطمئنة تجعل الإنسان فريسة اللاوعي . الوعي الانساني يعني تجاوز الآنية السائدة ، وقصد كل حركة انقلابية هو زيادة وتوسيع درجة الوعي ، وتكريس الوعي لمطالب وضرورات الحاضر يعني خسارة الوعي .

***

يرجع السبب الأساسي في تناسي أو تجاهل هذه الحقيقة كما يظهر، إلى ضعف في الانسان . فالحياة تجاوز ذاتي، وصيرورة ثورية دائمة ، دون أي حل أو ظفر نهائي . كانت الايديولوجية الانقلابية تنطوي عادة على صورة مجتمع نهائي تزول فيه جميع المتناقضات ، لأن الانسان أراد الخروج من الواقع ذاك . ولكن ، بدلاً من العمل على إنشاء المجتمع النهائي ، وبدلاً من إزالة جميع أسباب التنافس والمتناقضات بين الأفراد ، على طريقة اوين والاشتراكيين المثاليين ، أو بين الطبقات على طريقة ماركس أو الطوباويين ، وجب ان نعترف بأن التناقض يشكل عنصراً أساسياً بين القوى التي تجعل الانسانية تتقدم والحياة جذابة . كان الحل النهائي خروجاً عن الواقع ، بدلاً من التكيف معه والاعتراف به . فإن كان التاريخ دائماً تاريخ الصراع الطبقي ، مثلاً، كان المجتمع اللاطبقي خروجاً من التاريخ ، وهذا قد يعني الانتهاء في نوع من الاستبداد القاتل الذي يزداد حدة بازدياد خروجه عن التاريخ .

يكوّن الواقع الانقلابي الحقيقة الأولى في التاريخ ، وأي خروج منه في حل نهائي ينشأ في سماء غيبية أو سماء أرضية لا يترك أي مكان للاصطدام الدراماتيكي الذي يشكل أساساً ضرورياً لنمو وبروز انسانية الإنسان . تؤكد هذه الظاهرة ذاتها، من صعيد تطور الإنسان والتاريخ إلى صعيد الحب ذاته . تعتمد قصة روميو وجوليت كقصة تريستان وايسالد ، ودون خوان ، ومدام بوفاري، وأنا كارانينيا وغيرها ، على أوضاع اجتماعية انسانية تحول دون اجتماع ووحدة الحبيبين . ولكنها أوضاع ، وان ولدت بؤس الأحباء ، فإنها سببت لهم ، في آن واحد سعادة عليا تفوق الوصف ، لأنها تولد الدنيا التي تبقي الحب على ما هو ، أي علاقة بين أفراد تنقض التقاليد السائدة بين الناس .

يرفض من يشارك في ذاك المنطق الثوري أي حل نهائي، أي مصيردائم ، أي تجانس أو وحدة تامة ، يستثني من عالمه كل خلود يعطي للتاريخ والعالم معنى ، يرى ان معنى التا ريخ يبرز في توسيع وتعميق وعي الانسان ونطاق حريته . فهو قد يعاني بذلك ألماً دائماً من قلق ~ ميتافيزيقي يسوده ، ولكنه يشارك في ألوهية العالم والإنسان . فمهمة التجارب الانقلابية،كما نراها عبر التاريخ ، لا تبرز في اعطاء الإنسان سعادة أو ترفاً مادياً أو أمناً سياسياً . بل في صقل الوجدان الإنساني ، وانمائه وايقاظه . ان يكون الإنسان أكثرمن انسان في عالم انساني هذا هو قدره ، وهذه هي مأساته؛ ان يتجاوز الإنسان الإنسان وان يُرغم الإنسان الإنسان ، ذلك هو دوركل ايديولوجية انقلابية . وهذا هومعنى التاريخ والانسان ، ان كان من الممكن إعطاء معنى للتاريخ والانسان . كان أونامونويردد: " إن الناس يتكلمون عن الصراع في سبيل الحياة ، ولكن ذلك الصراع هو الحياة ذاتها " . ان تناقضات الحياة ليست شراً ، فهي التي توحد الناس في إرادة عامة يتجاوزون بها

وضعهم . فما يوحد الفرد أيضاً ، ويسبغ عليه انسجاماً وتجانساً ، هو تناقضاته الباطنية الوجدانية .

ليس هناك من عالم ، أو على الأقل من عالم نعرفه ، سوى العالم الذي تدلنا عليه _ الحواس . كانت الفلسفة التقليدية تدور في حلقة مفرغة ، وتتركز على خطأ أساسي لأنها_شغلت ذاتها بخلق عوالم تتشأ ضد عالم المظاهر. ان عالم الخيال ليس عالم التاريخ المتحرك المتحول ، بل عالم ميتافيزيقي يفتش عن جوهو خالد، ثابت ، كامل ، مكتف بذاته . العقل المجرد هو الذي يكذب وليس حواسنا أو مظاهر التاريخ . انه هو الذي يزوّر ويشوّه في ترجمته وتفاسيره . تدل التجارب التاريخية على ان الصيرورة ، التحول ، الحركة، هي الحقائق التي تعلن عن العالم والتاريخ كما هما في الواقع ، قبل ان يصيبهما التشويه الميتافيزيقي . كان الموقف الميتافيزيقي الذي تابع ثنائية دائمة الموقف الذي ساد أساسياً التفكير الفلسفي ، حتى القرن التاسع عشر، عندما واجه الرفض في فلاسفة من أمثال شوبنهور، ونيتشه ، وماركس وكونت.

فإن لم يكن هناك وحدة في العالم الطبيعي أو التاريخي ، وان لم يكن هناك جوهر خالد ثابت ، كلي الكفاءة الذاتية ، لا نهائي ، يكمن وراء المظاهر الطبيعية والتاريخية ، يضفي عليها انسجاماً ومنطقاً وقصداً ، فأي موقف فلسفي اذن يمكن للفكر ان يتخذه ؟ الجواب الوحيد هو صورة عن العالم ، تقدم العالم كمسرح لرجوع انقلابي خالد ، تسوده مواقف ايديولوجية متتابعة ويتمثل في صراع دائم بين ايديولوجيات تتنازع المسرح ذاك ، وتعبر عن ذاتها في صراعها ، وتزول بعد أن تحقق ذاتها .

هذا لا يعني ان حركة التاريخ حركة دورية تعيد ذاتها . فالاشكال الايديولوجية فقط تُعيد ذاتها ، ولكن مضامينها تختلف ؛ غير أنه بإمكاننا القول بأن تلك المضامين تحقق اتجاهاً تقدمياً في ذاتها أولاً ، وفي توسيع وعمق درجة الوعي الانساني ثانياً .

يصبح هنا الرجوع إلى توينبي، في المقارنة التي أشار إليها بين حركة التاريخ ، في عنصريها الدوري والتقدمي ، وبين حركة العربة . فحركة الدواليب وشكلها لا يتغيران ، بل يعيدان ذاتهما بشكل مستمر، ولكن ما يحملانه من مضمون يتغيو بشكل لا نهائي . يصبح الشيء ذاته في موضوعنا ، فالحركة الدافعة الدورية للتاريخ هي الايديولوجيات الانقلابية وصراعها . يتخذ كل منها شكلاً عاماً واحداً ، يؤدي حركة متماثلة متشابهة بين الولادة والموت ، ولكن تحقيقاتها والمبادىء التي تحملها والقيم التي تبشر بها ودرجة الانسانية والوعي التي تحققها الخ ... تختلف من ايديولوجية إلى أخرى .

إرادة التجاوز الذاتي والتاريخي هي قاعدة الإنسان وقاعدة التاريخ . فكل شيء في الحياة ينادي بقدسية الإرادة ، وكل شيء في الوجود وفي التاريخ يعلنها ، ويؤكدها، ويدعو إليها، ويبشر بها . الإرادة الانسانية لا تصبح ارادة اخلاقية أو حتى انسانية ، الا عندما تعي ذاتها كأداة تجاوز ذاتي . ان القوة ليست السيادة المادية على الآخرين ، بل هي أولاً سيادة على الذات تفرض عليها وعياً وتجاوزاً دائماً لذاتها ، والسلطة الحقيقية هي تلك التي يحرزها الانسان على حدوده الطبيعية المادية وعلى التاريخ ، فيعلو فوقهما عن طريق ارادة التجاوز الثوري .

لقد قلنا بأن ليس هناك وحدة وراء مظاهر التاريخ أو العالم ، ليس هناك جوهر واحد يعطي المظاهر منطقاً وقصداً . تنطبق الصورة ذاتها على الإنسان . فهو كائن لا يعرف الوحدة ، ولا ينطوي على جوهر واحد يعطيه انسجاماً وثباتاً ، كائن ينشأ في المتناقضات ، والمتناقضات التي يعيش فيها ويتأرجح بها هي سر طبيعته وسر انسانيته . انه الكائن الذي يحيا في العالم العضوي، وبذلك يجب اعتباره حيواناً يلتقي مع الحيوان ويشاركه في كثير من عناصره ، ولكنه كائن يختلف اختلافاً نوعياً عن الحيوان بما يتميز به من خاصة الوعي ؛ ينشأ في حاضر آني معين ولكن بما أنه لا يتميز بجوهر ثابت ، فهو يعيش دائماً في الغد والمستقبل ، ممزقاً بين الحاضر والمستقبل ، كما هو ممزق بين حيوانيته وانسانيته . تبرز انسانيته امكاناً وليس حدثاً .

ان الإنسان هو ذلك الذي يحاول أن يخلق التاريخ في صورة جديدة ، بدلاً من الاستكانة لعبودية وقيود التاريخ . بهذا فقط ، يستطيع ان يعالج وهم وحماقة وجوده الفيزيولوجي . الرضوخ للوجود هذا هو ما أسماه سارتر بغثيان النفس أو الاشمئزاز من الإنسان ككائن فيزيولوجي ، تحدده قوانين المجتمع والطبيعة ويخضع لنتائج الزمان الهدامة . يجب على الإنسان أن يحطم تلك القوانين ويتجاوزها .

حدد كورزيبسكي النبات " بالضابط الكيمي "، لأن النبات يأخذ نوعاً من الطاقة ويحولها إلى نوع آخر ، والحيوان " بالضابط المكاني " ، لأن الحيوان يتميز بحرية وقابلية الحركة في المكان . أما الانسان فقد أسماه " بالضابط الزماني " ، لأنه الكائن الوحيد الذي يسنطيع أن يتبنى ويكيّف و يتمثل ويستخدم تجارب الماضي، الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يستخدم تراث الماضي الفكري الروحي لأجل الحاضر .

النقص في تحديد كورزيبسكي ، وهو نقص لم يلمح اليه مفكركمونتاجو في الرجوع إليه واعتماده ، هو انه أكد كثيراً على الماضي ، أو بالاحرى على تبني واستخدام الماضي في الحاضر، ولم يؤكد كفاية على المستقبل . تبرز انسانية الانسان الصحيحة في استخدام الماضي في سبيل المستقبل ، لان التوجه الى الماضي بهذا الشكل هو النوع الوحيد الذي يكشف عن ميزة الانسان الاساسية ، وهي الوعي . فاستخدام الماضي . والحاضر ايضاً. في سبيل المستقبل يخلق تناقضاً بين الانسان وحاضره ، ويجعله يتجاوز الحاضر، وبذلك يتأكد الوعي فيه . أما استخدام الماضي في سبيل الحاضر فقد يصح عن طريق التقليد ، والتقليد نوع من السلوك الغريزي الذي يستثني الوعي، أي ميزة الانسان الاساسية ، الميزة التي يرتفع فيها فوق الحيوان .تبرز المقاييس الاخلاقية هنا ، مقاييس الخير والشر، التي يجب ان ترجع الى ما يميز الإنسان من خصائص فتحدد ذاتها على ضوئها .

قد لا يكون التمرد الثوري غريزة في الانسان كما يرى بعض المفكرين كليندنر، ولكنه ، ولا شك ، ميل أساسي يرافق الانسان في جميع ادواره ، وبذلك يشكل خاصة أولى من خصائص الوضع الانساني . الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحدث ويجري تغييرات وتحولات في ذاته ، أما الحيوان فيعجز عن ذلك . لا شك في أن هناك تحولات تحدث للحيوانات . ولكن الحيوانات تعانيها ، ولا تستطيع ان تخط أو تنظم حدوثها . ثم ان تحولات الحيوان هي تحولات جامدة ثابتة تنحصر في تكيف نهائي بالنسبة لمشكلة واحدة ، مشكلة الاستمرار البيولوجي فقط ، التي تنتهي، إما في تكيف تام يجمدها بصورة نهائية ، وإما في تكيف يجعلها عاجزة عن أي تكيف آخر، وبذلك تتحقق نهايتها .

يقول بارديايف ان التاريخ احتاج الانسان مادة له ، ولكنه لا يعترف به قصداً له . الأصح هو أن الانسان احتاج وصنع التاريخ مادة لأجله ، على الرغم من أن التاريخ لم يعترف به قصداً .

***

وجد نمو الوعي الانساني في التاريخ أسلوبه وأداته الأولى في الثورات والانقلابات التي تعبر عنها ايديولوجيات انقلابية .

إذا ما نحن نظرنا إلى الاداة تلك على ضوء قيم اخلاقية مجردة أو على ضوء قيمة الشخصية الانسانية المطلقة ، وجب علينا التنكر لها ، ولكن على هذا الضوء ، وجب أيضاً أن ننكر التاريخ الإنساني كله في جميع ادواره ، لأنه معجون بالشر . تمثل الاداة الثورية ، بما تنطوي عليه من عنف وألم وتدمير ، شراً ، ولكنها على الرغم من ذلك ، كانت أكبر أداة تطويرروحي نفسي للانسان، ومن وسائل التاريخ الأولى في الانتقال من طور إلى آخر . وجدت الشخصية الانسانية ذاتها في ظل الأداة تلك . كان تروتسكي على حق عندما كتب فأكد بأن مفهوم الشخصية كان ثمرة الثورات ، وأنها عملية لا تزال بعيدة عن إكمال ذاتها . ومالرو أيضاً كان على حق عندما هلل في " أصوات السكون " لذكرى لورانس الذي أراد أن يدفع التاريخ " بمثله " [presence] . وأن يدعو الألوف من الناس إلى الاتحاد في العمل والأمل الثوريين ، كي لا يكونوا أشياء بل أخوة في الإنسانية .

قد تكون الأداة تلك خيراً أو شراً من ناحية اخلاقية محضة أو فلسفية تقويمية ، ولكن المسرح التاريخي لا يأبه بهذه الناحية . كانت هذه الأداة هنا أداة الانسانية الأولى في تجاوز ذاتها .

قد لا يكون التاريخ سوى تمرد ضد القدر في عبارة مالرو ؛ ولكنه تمرد يصنع التاريخ والإنسان . فأن يصبح الانسان انقلابياً يعني الشيء ذاته في جميع الايديولوجيات الانقلابية . فأمام الفرد المحدود في فرديته ، المسجون في كيانه الخاص وعالمه الذاتي ، تنتصب حقيقة أخرى أمامه ، فوقه وخارجه ، فتسحره وتجذبه إليها، وتجعله يمتد إلى العالم . في هذه الحقيقة يعترف الفرد بوجود محور آخر لوجوده ، محور يعطي معنى للمحور الأول ، محور آنيته ، محور فرديته السجينة .

كتب جيد بأن العالم سيجد خلاصه ، إن أمكن الخلاص ، عن طريق المتمردين فقط . فبدونهم تموت حضارتنا وثقافتنا وكل ما نحب وكل ما أعطى تبريراً لوجودنا على الأرض . هؤلاء المتمردون هم ملح الأرض ومسؤولون عن الله ، لأن جيد كان مقتنعاً بأن الله لم يوجد بعد ، وبأننا يجب أن نحققه ؟ ولهذا تساءل : هل يمكن أن يكون هناك من عمل أشرف من هذا العمل وأكثر استحقاقا لجهودنا ؟ ..

الاعتراف بأهمية ودور التمرد أو الموقف الانقلابي هو أول خطوة أو شرط في حفظ انسايتنا وتغذيتها ، والتكيف مع الوسط هو أول خطوة نحو الموت ، واقصر طريق نحو الانهيار الذاتي والانهيار الحضاري .

جعل توماس مان أيضاً قضية التمرد قضية الانسانية الأولى . فهناك في رأيه ، أساساً ونهائياً ، مشكلة واحدة في العالم ؛ أما اسمها فهو : كيف يتجاوز الفرد وضعه ، كيف ينطلق الفرد إلى الآفاق المنفتحة ؟ ..

أما جوليان هكسلي فقد رأى أن التطور يعمل على زيادة في سيادة المحيط الخارجي ؛ زيادة في معاناة وتجربة الواقع ، الواقع الذاتي ، والواقع

الخارجي ، ثم يضيف بأن هذا ليس حركة كمية بل حركة نوعية ، لأنها تقود إلى بروز الوعي في الحياة الفردية وفي التطور.

يرى الموقف الانقلابي ذاك أن الألم والصراع ، وحدة الحياة العاطفية العقائدية ، والقلق والصيرورة الدائمة ، هي القيم الأولى في الحياة ، وليس الاستقرار والاطمئنان ، والهدوء والسعادة . فلولا قابلية الإنسان على معاناة الألم لانتصر الحيوان ، حسب تعبير بارديايف ، في الإنسان .

إذا ما كان ماكولي فضل ، ساخراً ، قطعة أرض في " ميدلساكس " على إمارة دنيا طوباوية ، فإن أناتول فرانس يعلن بحق أنه " لولا الطوباويون في العصور الخالية ، لبقي الناس يحيون بائسين عراة في الكهوف . فمن أحلام مثالية عالية نشأت وقائع سعيدة . الطوبى هي قاعدة كل تقدم وطريق مستقبل أفضل " .

الحياة ، كما لاحظ كثيرمن الفلاسفة من افلاطون الى فيورباخ الى سارتر ، تجد مسرّتها ى الكبرى في النشاط ، وليس في التحرر من العمل على طريقة الابقراطيين .

الإنسان هو كائن خلاق ، يشتق فرحه الأكبر عندما يعاني هذا الخلق، أو يساهم بنشاط يؤدي اليه . فإن يعمل الإنسان وان ينشط وأن يخلق ، أمر يمثل في تحديد فيورباخ ، فكرة إلهية . ففي النشاط يشعر الإنسان بأنه حر، غيرمحدود ، سعيد، ولكنه في السكينة ، يشعر بأنه محدود مظلوم وتعيس . ولكن بما أن النشاط الانقلابي هو أكثر أوجه السلوك الانساني نشاطاً ، وخلقاً وابداعاً، فإنه يصبح ، حسب هذا التحديد، أنبل نشاط يساهم فيه الإنسان بموجب انسانيته . وجب على الذات الانسانية ، كي تكشف عن ذاتها وتحقق

وعيها لذاتها ، ان تعبر عن ذاتها في أشكال موضوعية مختلفة ، تحاول فيها أن تسود الخارج وتعطيه معنى . الإنسان هو إله التاريخ ، والوعي الانساني الثوري هو الألوهية التي لا يمكن أن تنافسها الوهية أخرى .

فبدلأ من أن يتكيف الإنسان مع المحيط ، كما بشر بعض الداروينيين الاجتماعيين على المحيط ذاته أن يتكيف مع الانسان . نالت الانسانية ما نالته من تقدم وتطور، ليس بترك الطبيعة والتاريخ على حالهما، بل بمد سيادتها تدريجياً وباستمرار على الطبيعة ، أي بجعل الطبيعة تخدم أهداف ومقاصد الانسان .

كان برجسون اقرب الى الواقع الانساني الثوري من داروين ، عندما رأى أنه لا يمكن تفسير التطور بمبدأ التكيف مع المحيط، وأنه يجب أن يدرك كشيء خلاق . ان التطور الخلاق يختلف عن التطور الميكانيكي والتطور القصدي، لأن الخاصة الأساسية فيه هي الجدة . يصح التكيف مع المحيما فقط على الحيوانات السفلى ويكفي في تفسير تطورها، و لكنه على الصعيد الانساني، يعجز عن ذلك ، لأن الإنسان كائن يتميز بالعقل والخيال ، وبالتالي بحاجة أساسية إلى إعطاء معنى للحياة .

ان مثال الكمال الثابت الساكن الذي استوحاه أفلاطون من برمانيدس وجسّه في فلسفته ، هو مثال لا يعترف به حالياً كمثال ينطبق على الاوضاع الانسانية . فالإنسان حيوان دائم الحركة والتحول ، لا يكتفي بأن يحرز ما يريده من أكل ونوم وملذات . فهو كائن يحتاج كي يحقق سعادته ، الى الأكل والمغامرة والخلق . لهذا نجد ان مثال الهناء اللانهائي الثابت قد اعطى مكانه لمثال التطور في الفكر الفلسفي الحديث .

ليست الحياة صراعاً في سبيل البقاء فقط . فهي أولا صراع في سبيل سيادة القوى الخارجية . والخاصة الأساسية في سيكولوجيا الانسان ليست ارادة الحياة ، بل ارادة التمرد ، التي تحرك ويجب أن تحرك الأفراد . التطور هو قصة نشاط ارادة التمرد في خلق دائم لأشكال وجود لا يمكن التنبؤ بها .

في مسرحية " سادوم وعامورا " لجيرادو ، يلقى العالم نهايته ، ويبرز حوار بين ملاكين :

الأول : ألا يسكتون أبداً ؟

الثاني : ولكنهم أموات !

الأول : من يتكلم إذن ؟

الثاني . هم الذين يتكلمون ، الموت لم يكن كافياً .

هذا هو الإنسان . يعجز الموت ذاته أن يسكته ويُخمد صوته .

أنا انقلابي ... فإذن أنا موجود

كل من يكتب حول الإنسان والذاتية الإنسانية ، يحاول أن يجد تمييزاً أساسياً للإنسان بين الكائنات الحية . فالفلاسفة ، والمفكرون السياسيون الاجتماعيون ، والسيكولوجيون ، والانتروبولوجيون الخ ... يحاولون ، كل تبعاً لمفهومه الخاص ، أن يجدوا العلامة الفارقة التي تفصل الانسان عن الكائنات الحية . لهذا نرى تعاريف عديدة قد أعطيت للإنسان ؛ فقد قيل إن هذه العلامة أو الخاصة الفارقة هي الله ، أو هي الوعي الذاتي ، أو هي القدرة على التعلم من التجربة أو القابلية على التجمع في جماعات مختلفة يتحقق فيها التعاون لأجل مقاصد معينة . لقد قيل أيضاً إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يطبخ أكله ، الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يمارس العلاقة الجنسية عبر جميع الفصول ، الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه سيموت ، الحيوان الوحيد الذي يعطي وعوداً ، الحيوان الوحيد الذي يعرف الضحك الخ ... تكمن وراء التعاريف تلك خاصة واحدة مشتركة ، وهي قدرة الإنسان على استخدام الرموز والمعاني . لذلك فانني سأقتصر فيما يلي، على بعض من هذه التعاريف ، يمثل أهمهاء بغية التدرج من ذلك إلى التدليل على أن التعريف الأكثر شمولاً وواقعية ، في تصوير وضع الإنسان وخاصته المميزة ، هو أن نقول : أنا انقلابي ، إذن أنا موجود .

كانت الذات ، ذات الفرد ، إحدى القضايا الأساسية التي شغلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت . فقد نعتبر أمر الذات قضية مفروغاً منها في بعض الأحيان ، ولكن الشك لا يزال بارزاً ، وقد ازداد في الدور الحديث .



عبر بيراندلو، في مسرحياته ، عن ذلك الشك الذي يساور الإنسان الحديث . لقد وضع " من أنا ؟ ..." في صدارة فكره ، وعندما يتساءل إن كان هناك من برهان ظاهر في تحديد الذات خارج امتداد واستمرار الذات المادية أو العضوية ، ينتهي إلى جواب على طرفي نقيض مع جواب ديكارت ، ويكتب بأن ليس هناك من ذات في الفرد سوى تلك التي يرقبها منه الآخرون . " فالإنسان هو ما يريده الغير أن يكون " .

ليس من الغريب أن يحدد بيراندلو الإنسان على هذا المنوال ، لأن العصر الحديث جعل ذلك حدثاً بارزاً . فالفرد الحضاري الحالي خسر الشعور " بذات " محددة ، والخسارة تلك ضاعفت من ضرورة تقليد الآخرين . هذا يعني أن الفرد أصبح لا يثق بذاته أو بوجودها ، إلا عندما يعيش ويسلك تبعاً للمفاهيم السائدة ، أو تبعاً للسلوك الذي يرقبه الآخرون منه . فإن فشل في ذلك خسر ذاتيته ، مما قد يقوده إلى اضطراب عقلي أو نفسي . ولكن ان هو تابع خط السلوك العام ولم يتخلف عن الآخرين ، فإن قبول الآخرين له يسكت هذه الشكوك التي تساوره عن ذاته ، فينال الطمأنينة والاستقرار.

يجد هذا الموقف الذي يتمثل في بيراندلو في فاتحة القرن العشرين جذوره ، في الواقع ، في كنت نفسه ، الذي اعترف بأننا عاجزون عن معرفة شيء عن الذات ، ان اتخذنا الذات موضوعاً للتجربة أو العقل . ولكننا يجب أن نعترف بها وبوجودها ، لأننا نحتاج إلى مفهوم الذات كأداة تنظم الفكر والتجربة . قد يمكن أو لا يمكن قبول هذا المفهوم من ناحية فلسفية صرفة . فالأمر يخرج عن موضوعنا . ولكنه ، من ناحية انسانية اخلاقية ، مفهوم سلبي جداً لأنه يحول شعورنا بذاتنا، بفرديتنا وتحولها، بحريتنا ومسؤوليتنا الاخلاقية ،

إلى تصور من التصورات ؛ يحولها من موضوع معاناة مباشرة إلى مُدرك نظري وفرضية فلسفية .

مشكلة الذات ليست مشكلة فلسفية محضة ، بل هي أولاً مشكلة سيكولوجية ، لأن الفرد على الأقل عندما يحقق درجة معينة من الوعي ، يريد أن يعرف من هو ، يريد أن يملك " أنا " معينة ، ويعي الأنا هذه ويعبر عنها .

ان الخطر الأساسي الذي يجابه مشكلة " الأنا " أو " الذات " ، كمشكلة سيكولوجية . هو الخطر الذي نبه إليه كياركجارد منذ مدة طويلة ، والذي يظهر في خسارة الفرد لذاته ، بدون أن يشعر بذلك . يذكركياركجارد في هذا الصدد بأننا على ثقة من ملاحظة خسارة ساق أو يد ، خمسة دولارات أو زوجة الخ ... ولكن من السهل ان نخسر ذاتنا دون ملاحظة ذلك .

جعل المجتمع الحضاري الحديث الذات تلك صدى يرجع أصوات وضجيج وتقاليد الخارج . فخسارة مفهوم " الذات " لم تقف عند الفلسفة فقط ، بل تعدتها إلى العلوم الاجتماعية . أراد كنت ان يقول بأنه من غير الممكن التوصل إلى فكرة الذات من التجربة أو بنائها على التجربة ، ولكن في العلوم الاجتماعية تحول الموقف إلى القول بأن التجربة تنكر كل فكرة أو مفهوم "ذات"، كجوهر يتميز بأي ذاتية أو فردية ، خارج الحدود المكانية والزمانية . يتضح ذلك جلياً في الفكر الاجتماعي الحديث . فمن ماركس إلى دركهايم إلى كروبو ، نرى أن الذات أصبحت ظاهرة اجتماعية . هي ، في تحديد كولي ، مرآة للخارج . فعلى السؤال : " من أنا ؟..." ، يجيب : " أنا ما أفكر بأنك تفكر من أنا "... الأنا هي من خلق الـ " نحن " .

حدد ميد الذات أيضاً بأنها ما نجد في أنفسنا فقط ، عندما ننظر إليها على ضوء رأي الآخرين ؛ وعلى السؤال : " من أنا ؟..." أجاب : " أنا ، هي الأدوار التي يحددها الغير لي " .

حد هوايت الذات بأنها ما تريده النظم أن تكون . جعلها ريسمان ما يريدها الآخرون أن تكون ، أو ذلك السلوك الذي يتجه بوحي الغير .

هكذا نرى أن الصوت الأليم ، صوت بيراندلو، الذي طرح هذا السؤال : من أنا ؟ في نهاية القرن التاسع عشر ، فأجاب : أنا ما تريدني أن أكون ، قد أصبح موقفاً عاماً .

الذات هي ظاهرة اجتماعية ، ولكنها أيضاً ما يتجاوز المظاهر الاجتماعية ، وفي تفاعلها معها ، هي ما يحولها ويخلقها من جديد .

أي عرض أو تحليل للتعاريف الرئيسية التي أعطيت للذات الانسانية في العصر الحديث ، يجد ذاته مضطراً لأن يرجع إلى ديكارت ويبدأ منه . فديكارت يشكل نقطة انطلاق منطقية في بحث يحاول تحديد " الأنا " أو الذات، لأنه هو الذي فتح باب المناقشة في الفكر الفلسفي الحديث .

حدد ديكارت الإنسان بـ " أنا أفكر، إذن أنا موجود ..." . التحديد هذا تحديد فكري عقلي محض . يصبح الإنسان فيه وعياً مجرداً ، وموضوعاً عارياً من موضوعات المعرفة . يصبح العالم كله ، ومن ضمنه المفهوم الديكارتي، موضوع استقصاء عليّ أو موضوع معالجة تكنيكية . قد يكون تعريف الإنسان على هذا الشكل صحيحا ، ولكنه لا يتقدم على تعريف الإنسان ككائن عقائدي ، لا يعرف الفكر فقط ، بل الايمان الذي يتجاوز به الفكر والعقل . يفرض قدر

الإنسان عليه أن ينمي معناه الفكري ، ولكنه في ذلك يعزل الإنسان في الخارج، وهو يزيد من عزلته كلما ازداد نمواً . فنمو الإنسان الفكري المحض إذن ، وهو نمو مفروض عليه أن يهتم به بحكم حقيقته الانسانية ، لا يؤدي إلى مكافأة تامة ، بل قد يقود أيضاً إلى تعاسة بما يولده من وحدة أليمة . ان الانقلابية العقائدية هي أهم الوسائل في تحقيق خلاص الإنسان ونجاته من الوحدة تلك ، لأنها تعني اعطاء الذات لحقيقة خارجها أو تجاوب الإنسان مع الإنسان .

يفهم هذا التحديد الانقلابي الوجود كواقع يتجاوز التحيز لجهة واحدة ، وهو التحيز الذي نجده في الفلسفات العقلانية . فبدلا من أن ينطلق من " كوخيتو " ديكارت في معناه الثنائي ، يبدأ من الإنسان في وضعه الإنساني ، في علاقته مع المجتمع والتاريخ . فالانطلاق من الإنسان ككائن في العالم ، ككائن في المجتمع وانتاريخ ، يجنبنا خطأ العزل ، الخطأ الذي يقف عند عنصر واحد من عناصر تحديده . فبدلاً من عزل الوجدان الفردي أو وعيه عن الخارج، ينطلق التحديد الثوري من الإنسان ككاثن دائم التجاوب والتفاعل مع الوسط الاجتماعي الذي يحيط به .

مشكلة الإنسان الأساسية هي، كما أكدها، على الأخص في العصر الحديث ، مارسال وجاسبرز وكامو وكياركجارد ، مشكلة التجاوب الإنساني مع الآخرين ؛ ولكن هذا التجاوب لا يمكن ان يصح عن طريق فكري محض ، بل يحتاج إلى قيم واحدة ، إلى موقف اخلاقي متجانس ، أو إلى موقف ايديولوجي معين . يقودنا ذلك إلى واقع آخر أساسي ، وهو أن الفرد لا يمكن ان يصبح انسانا ، على الأقل صحيح الإنسانية فعالها ، إن هو بقي منعزلاً أو منطوياً في فرديته . فعندما تنقطع صلات الفرد بالآخرين ، ينزلق إلى وضع من اليأس القاتل . ففي التجاوب العميق معهم ، وخصوصا في التجاوب الثوري ، يحقق

الفرد ذاته ، أي يكشف عن انسانيته . الإنسان ، كما رآه يونـج ، ترجع أولويته وتقدمه إلى قدرته على انماء التجاوب ذاك ، بشكل لم تحققه باقي الحيوانات .

التعريف الديكارتي هو، في الواقع ، جزء من التعريف الميكانيكي للعالم. ففيه نرى أن ردة الجسم الآلية على محرض مؤلم يشبه انعكاس الضوء المادي الآلي من المرآة . فالجهاز العصبي يعكس ، تبعاً لديكارت ، ردته كما تفعل المرآة . يلغي هذا التفسير للسلوك مشاركة التركيب العضوي ككل ؛ ولكن الإنسان ليس مرآة فقط ، بل مرآة خلاقة . فتبعاً للمفهوم الميكانيكي القديم ، نرى أن أعمال الفرد تقترن فقط بأجزاء الجسم التي تنشأ بها ، بدون أن تكون بها أي علاقة بمقاصد تخص سلوك الفرد ككل ، فجسده وعقله في تفاعل مستمر ، يعمل في العالم الخارجي والعالم الخارجي يعمل فيه .

لا توجد الذات الانسانية بوضع منعزل كالوضع الديكارتي، بل دائماً بالنسبة إلى شيء آخر، في علاقة مع الخارج ، وهي تنمو في محاولتها الدائمة في التجاوب مع الخارج وفي السيادة أو التمرد عليه . فحقيقتها الأولى هي قصد يحاول ان يحدد ويبني الخارج . وهي ذلك التمرد الذي ينشأ في قلب الإنسان ، والذي يفرض عليه أن يصنع نفسه بدلاً من أن يكون ذاته . تنشأ أصالة الإنسان الانسانية في مواقف انقلابية ، لأن المواقف تلك وحدها تشمل جميع مناحي الإنسان من فكرية وعاطفية . فهي تفرض عليه دائماً ان يحس في أعمق أعماق نفسه ، بأن ذاته الحقيقية ليست الذات الفردية بل الذات العقائدية .

الكائن المفكر ليس فكراً صرفاً ، بل هو كائن انساني كلي يعاني مشاعر عديدة من خوف ورهبة ، من أمل وصراع ، من حقد وحب إلخ ... فكل

حركة خلاقة تأتي عن طريق الحماسة والتضحية . ليس من فكر مجرد يستطيع أن يولد حركة تحقق انساني ، وما ينقص العصر ليس ، حسب تعبيركياركجارد ، الفكر والتأمل ، بل الحماسة . ان ذات الفرد ليست الذات الديكارتية ، بل الفرد ككل ، بما في ذلك من ارادة ومشاعر ولا وعي وجسد . لهذا ، رأى الوجودبون وفي طليعتهم سارتر، أن التعريف الديكارتي هو تعريف ضيق جداً ، لأنه لا يمتد إلى نواحي الإنسان الأخرى اللاعقلانية . فكلمة " أنا " لوحدها أكثر انطباقاً على حقيقة الإنسان ، لأنها تأخذ الإنسان ككل . ولكن جميع ملاحظات سارتر وأفكاره حول الإنسان ووضعه محدودة على الوعي تقتصر عليه ، مما يجعل مفهومه ، كما لاحظ راينهردت ، محدوداً كمفهوم ديكارت .

يرى سارتر في الواقع أن عبارة : " أنا أفكر، إذن أنا موجود " ، تشكل نقطة الانطلاق الوحيدة التي يصح للفكر أن ينطلق منها . فهنا، نجد الحقيقة المطلقة ، حقيقة الوعي الذي يعي ذاته . فكل فكرة تحاول أن تخرج الإنسان من اللحظة التي يصبح فيها واعياً لذاته . هي فكرة تشوه الحقيقة ، لأن خارج التحديد الديكارتي لا يوجد الا الممكن ، ومذهب يدور حول الممكن ، ولا يرتبط بحقيقة ، يتبخر في الهواء . فقبل نشوء أي حقيقة يجب أن تكون هناك حقيقة مطلقة .

لا تكتفي اصالة الذات الانسانية بوجدان داخلي أو بيقظة الوعي بعيداً عن المشاركة في الحياة ، أو بالأحرى في اشكال تناقضها . فهي تفرض العمل على الصعيد التاريخي . إذ ليس من إنسان بستطيع ان يحقق ذاتاً نامية في عزلة . اننا نعي ذاتنا ، في الواقع ، بما أسماه جاسبرز الحدود الأساسية التي تواجهنا في تجربتنا التاريخية ، من عذاب ، وألم ، وموت . ان الحدود التي تحد استقلال الفرد هي ذاتها ضرورية لنمو هذا الاستقلال .

الذات الانسانية هي أكثر من مجموعة من القوى البيولوجية السيكولوجية ، وذلك ينكشف في مواجهتها لمشكلة العالم ، مأساة الإنسان ، مشكلة الألم ، مشكلة الموت .

كان الفرد المنعزل الذي انطلق منه ديكارت الفرد الذي انطلقت منه الفلسفة الحديثة بشكل عام . ولكن ، ان نحن اردنا تعريف الانسان تعريفاً يتركز على جميع نواحيه وأبعاده ، وجب أن نستبدل الفرد المنعزل بالفرد الذي يجد ذاته بالنسبة للآخرين ، أي الذي يحيا ضمن علاقات حية مع الآخرين . وجب إذن أن نحل الـ " نحن " مكان " الـ " أنا " . يفرض الموقف الانقلابي ، أول ما يفرض ، توجيه فردية الفرد ، لأنها تحول دون تجاوبنا مع الآخرين . والتجاوب مع الآخرين في موقف ايديولوجي واحد شرط أول في نشوء الموقف الانقلابي . فإنماء الانسان لا يمكن ان يتركز على الذات تلك ، بل على علاقة تجاوب مع الآخرين . فمن جوته إلى مارسال ، اكد كثيرون بأن " الفرد يعرف أنه موجود عندما يكشف ذاته في الآخرين " .

ان التمرد الانقلابي هو بداية كما هو قصد ونهاية الذات الانسانية . لا يستطيع الانسان أن يعيش بدون قيم . ولكن القيم تلك ، كي تكون فعالة واصيلة ، وجب ان تبرز في فلسفة حياة شاملة .

لا تستطيع اخلاقية على طريقة سقراط ، أو عقلانية على طريقة ديكارت ، توليد الحماسة التي يحتاج إليها الإنسان في تحوله الإنساني ، أو في تجاوز نفسه انسانياً . ينطبق الشيء ذاته على تحديد الإنسان ككائن علمي ، لأن هذا التحديد يتجاهل مشاكل الوجود النهائية ، المشاكل التي تدور حول

معناه ، حول القصد من وجوده ، حول مصدره ، حول نهايته ، حول علاقته بالحياة . فكل تحديد يتجاهل المشاكل الأساسية هو، في الواقع ، تحديد غريب .

المشكلة التي تعني الانقلابي أولاً، المشكلة التي يتركز التمرد عليها ، هي تلك التي عالجها نيتشه سابقاً في مواجهة الكيفية والقصد ، فأكد على الكيفية بدون القصد ، على ذاتية المفكر بدون موضوعية الفكر، على نمو الشخصية الانسانية وليس على وحدة الفكر المجرد .

يدل تحايد الإنسان بالناحية العقلية على علامة أو خاصة تميز الإنسان ، ولكنه لا يستوعب جميع ما يميز الانسان من خصائص فارقة ولا يشمله ككل . على التعريف ألا يمتد فقط إلى الصفات التي تفصله ، بل يجب ان يشمل كيانه في جميع أبعاده .

الـ" انا افكر" ، عاجزة وحدها ، وعجزها عن تفسير علاقة الانسان بالحياة أصبح الآن أمراً مقرراً ؛ كذلك أيضاً مشاعر الفرد وحدها . الموقف الانقلابي وهو هنا يشمل كيان الانسان ككل ، هو وحده يستطيع ان يقدم الرابطة بين الإنسان والمجتمع والتاريخ .

نحن هنا إذن لسنا امام ما يميز الانسان من عقل وحرية ، ولكن امام ما يكشف عنهما ويحققهما فيه وهو الانقلابية . ينطوي الإنسان على العقل ، والعقل ينطوي على الحرية ، والانقلابية هي التي تكشف عن ذلك فتحقق الإمكان في الواقع . لهذا ، فإن الإنسانية الصحيحة تقتصر على الإنسان الذي يصبح سيد نموه وتطوره ، الذي يدرك امكاناته كما يدرك القوى والأشياء التي تحيط به . فالحرية ليست خاصة ما يميز الإنسان من عقل كما أرادها هيجل ، بل هي نتيجة الانقلابية التي تعطيها ، كما تعطي العقل ، شكلهما الانساني .

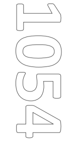
العقل والحرية لا يوجدان في ذاتهما ، كوحدات ثابتة في كيان الإنسان أو في فراغ . فهما موجودان عن طريق تحقيقاتهما فقط ، والانقلابية هي أكثر الطرق فاعلية في بلورة تلك التحقيقات .

فأحد الأخطاء الكبيرة التي لازمت المفكر الحديث منذ النهضة وديكارت هو المفهوم القائل بأننا نحيا من وعينا وبوعينا ، أي بذلك الجزء الصغير المحدود من كياننا . القول بأن الإنسان عقلاني وحر هو ، حسب قول أي جاسا، عبارة قريبة من التزوير . فنحن نتميز بالتفكير العقلاني والحرية . ولكن الاثنين يشكلان وجها سطحياً يحيما بكينونة داخلها ليس عقلانياً وليس حراً . بيّنت السيكولوجيا والسوسيولوجيا والانتروبولوجيا الحديثة ان دور الإرادة العقلية يصحح فقط ولا يخلق . فالفكر لا يخلق سلوك الفرد ، بل يضبط ، يوجه ، يرشد، أو يجمد تلك أو هذه المشاعر والعواطف .

يعجز العقل ، كعمل فكري محدود ، عن الاقدام على الحياة ، لأننا لا نستطيع أن نُزيل قلق الإنسان أو الألم أو تجربة الفراغ بمناقشة فكرية . فالتجارب هذه ترافق فقدان المعنى العام في وضع الإنسان ، وهي تبرز عندما يخسر الإنسان ركيزة يتركز فيها جواباً على الحياة .

ينكر أونامونو على ديكارت صحة تحديده للإنسان ، فيستبدل " أنا أفكر، إذن أنا موجود " بـ " أنا أحيا، إذن أنا موجود ..." . فالحقيقة الأولى ، في رأيه ، ليست في "أنا أفكر " ، بل في " أنا أحيا " ، لأن هناك كثيرين يحيون ولكن لا يفكرون .

لا شك في أن أونامونوكان على حق في الشطر السلبي من تحديده للإنسان . أي في رفضه للتحديد الديكارتي أو تحديد الإنسان بفكره . ولكنه



أخطأ بتحديد الإنسان ككائن يحيا ، لأن الحجة التي وجهها ضد ديكارت تتوجه إليه نفسه ؛ فهناك كائنات تحيا ولكنها كائنات غير انسانية . على تحديد الإنسان أن يتم بشكل ينطبق على الانسان فقط ، وتحديد أونامونو ينطبق على الإنسان وعلى كل كائن حي .

رأى نيتشه أيضاً أن مفهوماً كالمفهوم الديكارتي في تعريف الانسان يحول الانسان إلى كائن دون حياة ، ويوّلد فيه تناقضاً أو ثنائية أليمة ، فرأى أن الأصح يكون : " انا أحيا ، فأنا موجود ، فأنا إذن أفكر" ، ينطبق النقد المنطبق على تحديد أونامونو على تحديد نيتشه . فالانطلاق من واقع الحياة لا يكون حدثاً يقتصر على الإنسان دون غيره من الكائنات .

الوعي، بعنصريه العقلي والشعوري ، الفكري والأخلاقي ، هو الذي يصنع ويميز الإنسان ، وكل تحديد للإنسان يجب أن يدور عليه ، أو بالأحرى يحدد ذاته بيقظة هذا النوع من الوعي . ولكن بما أن درجة اليقظة ترتبط بالدرجة الانقلابية التي يحققها الفرد ضد الخارج ، وبما أن فقدانها يعني تحول الإنسان إلى جزء من الخارج ، وبما أن تحول الانسان إلى جزء من الخارج يعني موت وجدانه ، فتحديد الانسان اذن يجب أن يكون : " انا انقلابي ، إذن أنا موجود " . تحديد الانسان بالتمرد لا يعني ان الإنسان لا يتميز بأبعاد حيوانية ، أو انه يجب أن يتجرد منها . فهو لا يستطيع ذلك ويجب ألا يحاول ذلك ، ولكنه يستطيع ان يتجاوزها ، أن يصقلها ويحاول أنسنتها عن طريق التمرد .

لا يستطيع السعيد الذي يشعر باكتفاء أمام الحياة أن يتمرد. فهو يتجمد وجدانياً وينزلق إلى عالم الأشياء والعادة ، قريباً من العدم ، إن لم يكن

جزءاً منه ، لأن من يرجع إلى العادة ويعتمد على التقليد ويتوجه به ، يقف عن الحياة . يزداد الإنسان انسانية ، أي يزداد قربا من الألوهية ، كلما ازدادت كفاءته وتحمله للألم ، أو بالأحرى القلق العقائدي ، الذي يكشف لنا عن ذاتنا ، ويجعل الوجدان يرجع إلى ذاته بدلا من أن يكون سادراً في الخارج ، جزءاً نباتيا أو مادياً فيه . ان من لا يعرف الألم أو القلق ذاك يستطيع ان يفكر وأن يعمل ، ولكنه لا يفكر بأنه يفكر أو يعمل ، وأفكاره وأعماله تتتابع فيه وكأنها ليست افكاره واعماله . فكي يعي أفكاره وأعماله يحتاج إلى التناقض ، والتناقض يبلغ صعيداً انسانياً محضاً ، ينضج ويتكامل عندما يتحقق في موقف انقلابي .

هاجم شو الفكرة التقليدية القائلة بأن قياس أعمال الناس يجب أن يكون الميل إلى السعادة ، لأن الانسان لا يعمل في سبيل سعادته ، ولكن من ارادته . فهو لا يقول : " الحلويات تجعلني سعيداً ، بل أريد أن آكل الحلويات ". تحقيق الاصالة الصحيحة التي ترفعنا إلى المرتبة الانسانية يوّلد السعادة فينا . ليس الفرد الإنساني الصحيح ذلك الذي نعانيه بالتعبيرعن الأهواء أو بتلبيتها، بل ذلك الذي يرفعنا فوق كل وضع عادي . السعادة الانسانية الصحيحة هي التعبير العاطفي الذي يرافق التزام الانسان للاصالة تلك والعيش بموجبها وبوحي منها . انها التمرد في سبيلها . فربط السعادة بتحقيق الأهواء والمنازع لا يعلي الإنسان إلى الصعيد الانساني ، بل يجعله يائساً كما لاحظ كثير من الفلاسفة والمفكرين ، من أفلاطون إلى شوبنهور، ومن سينيكا إلى تيليك .

تتجاهل التعاريف العقلانية كتعريف ديكارت ، هذه الناحية ، وتتجاهل أيضا أشكال الصراع ومعنى التناقض في التاريخ ، وتعجز عن فهم وادراك التجربة الانسانية وتتحول ، في الواقع ، إلى مواقف فلسفية شكلية .

يعترف فرويد ان الإنسان لا ينطوي على أي غريزة للتقدم ، ولا يميل ميلاً طبيعياً إلى تغيير وضعه ، وان المتناقضات التي ينطوي عليها الوضع الانساني هي التي تفرض عليه ما نراه من جهد وصراع في تحويل أوضاعه . فصلت ولادة العقل الانسان عن الطبيعة ، وخلقت فيه ثنائية تفرض عليه أن يجاهد في سبيل حلول جديدة . لذا ، فإن الموقف الفكري الصحيح لا يكون في تأكيد الثناثية تلك ، بل في التأكيد على ضرووة تجاوزها. فالموقف الانقلابي هو أهم الطرق في تحقيق هذا التجاوز .

ينشأ مبدأ النقض في أساس التاريخ ؛ ووحدة الاضداد ، أو علاقة المتناقضات المتفاعلة في صراع دائم ، تكمن وراء كل شيء وكل حدث . يصبح كل شكل من أشكال تأكيد الذات أو الخلق ممكناً ، كتعبير عن شكل من أشكال النقض أو الرفض .

استبدل مارسال تعريف ديكارت للإنسان فحوله من : " أنا أفكر ، إذن أنا موجود" ، إلى " أنا أؤمن ، إذن أنا موجود " .

غير أن مارسال لم يعيّن الأوضاع التي يستطيع فيها الايمان ان يعين حقيقة الانسان . لا شك في ان تعريفه هو أقرب إلى الحقيقة من تعريف ديكارت، لأنه ينطوي، في الوقت ذاته ، على عنصر فكري يلازم كل إيمان أو موقف عقائدي. ولكن كي يتمكن الايمان من تعيين حقيقة الانسان ، ومن التحول إلى قياس لها ، وجب أن يكون ديناميكياً، أي في تناقض حاد مع العالم الخارجي ، لأن الايمان الذي يخسر تلك الخاصة ، يصبح جزءاً من الخارج ، ويحول الذين إلى أشياء .

يقول هيجل أيضاً بأن حقيقة الانسان الباطنية تنشأ في الفكر، وأن الانسان ليس حراً عندما لا يفكر، لأن في التفكير وحده يستطيع الفرد ان ينشىء علاقة مع العالم الخارجي كشيء آخر . ولكن الفكر لا يعني ذلك ضرورة. فالانسان يستطيع ان يفكر وان يمارس امكاناته الفكرية إلى أبعد حد دون أن ينشىء العلاقة التي تكلم عنها هيجل ، إذ كي يتحقق له ذلك . على فكره أن يكون في خدمة موقف انقلابي . فالفكر الانقلابي فقط يتمكن من توليد هذا البعد ، هذا الشعور بأن العالم شيء خارجي .

ينعكس هذا الموقف الهيجلي في موقف كثيرين من المفكرين . ففروم يرى مثلاً أن ديناميكية تاريخ الانسان أصيلة في وجود العقل الذي يجعله ينمو، فيخلق ، عن طريقه . عالماً يستطيع ان يشعر فيه بأنه على انسجام مع نفسه ومع الغير . لا شك في ان ديناميكية التاريخ أصيلة في وجود العقل ، ولكن العقل الصرف يعجز وحده عن خلق العالم . يثير العقل تساؤلاً مستمراً وشكاً دائماً وليس راحة وجدانية في العالم ومع الغير . هذا يتحقق فقط عن طريق العقل الانقلابي . ولكن فروم يعود بعد بضع فقرات ، فيقول بأن هذا العقل غير كاف ، وبأن صورة العالم التي يحملها الانسان يجب ان تنطوي على مشاعر وعواطف .

يقرر هيجل نفسه أيضاً ، في مكان آخر، ضرورة التمرد . فيقول بأن الحيوان يملك معرفة مباشرة للعالم الخارجي وتحسساً بالذات ، لا معرفة للذات ، وهي ما يميز الانسان . فالانسان يولد بشكل حقيقي عندما يعي ذاته ككائن عقلاني ، ولهذا ، كانت خاصته الاساسية وعياً ذاتياً . ولكن كي يتأكد الوعي ، وجب عليه ان يميز ذاته عما ليس هو . هذا يعني ، في الواقع ، ان الإنسان كائن يؤكد وجوده ويميزه بالرفض والتمرد .

***

هذا يقودنا إلى التعريف الوجودي ، وهو أهم تحديد فلسفي حالي في مناقضة التحديد الديكارتي ، يجعل من المعرفة ، أي معرفة ، قضية التزام وانضواء ، أو ، كما يقول كياركجارد ، قضية تملك ذاتي باطني . فالحقيقة ليست نظرية أو سيستاماً ، بل هي الحدة الروحية التي تكشف بها عنها ، أو نعانيها فيها . لهذا ، نرى كياركجارد يعتبرهيجل نصف انسان ، ليس لنقص في التركيب العضوي ، بل لأنه كان يحتاج إلى الحماسة . فهو يفرض ، على نقيض المفهوم الديكارتي المجرد ، معاناة ذاتية لأي موضوع من موضوعات المعرفة ، أي مشاركة الفرد بجميع ذاته في أي وضع يقود إلى المعرفة . أدى المفهوم الوجودي خدمة كبوى عندما بين أن وراء الـ " أنا " في تعريف ديكارت، تبرز مشكلة طبيعة هذه الـ " أنا " وهي تعني أكثر من وعي مجرد ، لأنهأ وجود في الزمان والمكان وفي أوضاع محدودة من القلق واليأس .

لا يقتصر هذا الموقف الوجودي في تحديد الانسان ، وان أخذ صورة واضحة في المرحلة الحديثة ، عليها، لأن هناك كثيرين من مفكري وفلاسفة القرن التاسع عشر أعلنوا جذوره وعبدوا الطريق له . ففي فكر شيلنج ، وشوبنهور، وفيورباخ ، وشتارنر، وماركس ، وهيجل ، ونيتشه ، وديلسي ، وجايمس ، وسيمل ، وفابر ، وبودلير، ورامبو ، وفلوبار، ودوستويفسكي، وابسن، وكياركجارد، وستريندبرج ، وبرجسون ، نجد نواحي عديدة من هذه الذاتية الوجودية في تعريف المعرفة ، وضع الانسان وذاته .

فعند جميع هؤلاء نرى أن هناك شعوراً واحداً يطغى عليهم ، وهو الشعور بخسارة فردية الذات أو ذاتية الفردية . لقد رأوا ولمسوا أن هناك تحولات

أخذت تسود وضع الانسان ، تحول الانسان إلى شيء من الأشياء، إلى جزء من أجزاء الواقع المبعثرة التي يمكن للعلم أن يقيسها وللتكنولوجيا أن تسودها . ساعدت أشكال الفلسفة المثالية والفلسفة الطبيعية ، على الرغم من الاختلاف بينهما ، ساعدت في بناء تلك التحولات ، عندما استثنت الفرد في ذاتيته من حسابهما ، وجعلته جزءاً من تعميمات ومجردات عامة تسوده . ثم إن التركيب الحضاري الذي خُلق كله لخدمة الانسان ، حوّله لخدمته وجعله أداة ليحقق أغراضه . لهذا ، كان الموقف الوجودي محاولة في تنبيه الانسان إلى معناه .

الانسان ، في رأي سارتر، كائن يعيش في شوق دائم ، والشوق يعني وضعاً يسوده نقص ، وضعاً غيركامل . لهذا ، فالانسان كائن يتجاوز ذاته باستمرار، فهو حرية ، مشروع أو تصميم يطرح ذاته نحو المستقبل . ان الوعي الانساني هو فقط علاقة مع ، أو قصد نحو. هذا يعني ان الانسان سوف يتميز دائماً بنقص أو بوضع غيركامل ، أي انه لن يكون هناك أي حل نهائي . على الانسان ان يتشوق الى وضع غير وضعه ، وفي عمل التشوق هذا ينشىء ذاته ككائن غيركامل ، يعيش في وضع يتميز بنقص معين . الانسان ، بكلمة مختصرة ، هو ما ليس ، وليس هو ما هو. هذا يعني أيضاً، في رأي سارتر، أن الانسان كائن يتجاوز ذاته ووضعه باستمرار .

يصف هايدجار الانسان أيضاً على ضوء المفهوم ذاته ، فيقول بأن الإنسان هو ، دائمأ وبشكل غير محدود، أكثر مما قد يكون عليه ، لو انه اقتصر ان يكون ما هو.

تضع دي بوفوار الشيء ذاته بعبارة أخرى ، فتقول بأن الإنسان يجد تحديده الأول ، كنقض . فهو قبل أي شيء آخر ، يقف على بعد ما من ذاته، ولا يستطيع ان يعبّر عنها، الا عندما يوافق بألا ينسجم معها .

تعريف سارتر للإنسان بأنه تصميم ، أو بأنه الكائن الذي يصنع نفسه، هو تعريف يعاني بعض القصور ، لأنه يؤكد ان الوجود الصحيح يتحقق فقط في الفرد وبالفرد . أما الكل الاجتماعي ، أما الـ " نحن " فلا يساعدان ، بل يعثران إصالة الانسان الانسانية . الفرد هو الوحدة الأساسية في فلسفة سارتر. ولكن الوجود الانساني الأصيل لا يستطيع ان يستغني عن الآخرين وعن التجاوب والاتحاد معهم . وهذه ناحية نبه إليها الفيلسوفان الوجوديان مارسال وجاسبرز: " انني استطيع ان أصبح ذاتي بدون تجاوب ، ولا أستطيع ان أدخل التجاوب بدون الآخرين " .

يفرض التمرد الانقلابي الاعتراف بحقيقه خارجية تتجاوز الفرد . وهنا كان كامود على حق في خصامه مع سارتر. ان تاريخ التمرد الانقلابي مليء باستشهاد الانقلابيين ، وعندما يُقبل الانقلابي على الموت ، أو السجن ، أو أي تضحية أخرى، نتيجة تمرده ، فانه يدلل بذلك على ارادته بتضحية ذاته أو مصلحته في سبيل قضية يعتبرها أهم من حياته أو مصلحته . فهو يتمرد باسم صورة انسانية يعتبرها عامة وشاملة . فكل موقف انقلابي ينطوي عفوياً على حقيقة تتجاوز حقيقة الفرد ، وعلى دنيا تكمن وراء حاضره وآ نيته .

كتب كامو بأن التمرد يجد أسبابه في ذاته ، لأنه يستحيل عليه ان يجد هذه الأسباب في أي مكان آخر . ولكن كامو أرجع الثورة أو التمرد إلى طبيعة انسانية واحدة عامة يشارك فيها جميع الناس ، وباسمها يتمرد الفرد .

تلك الطبيعة هي ، في الواقع ، عامة شاملة تتقدم الفرد وتتجاوزه ؛ وهكذا يمكن القول بأن ثورة كامو ذاتها، ان أراد كامو أن لا يقع في متناقضات حادة ، تجد جذورها خارج ذاتها .

اننا، على ضوء هذا التفسير فقط ، يمكننا ان نجد معنى في ما يكتبه كامو، عندما يقرر بأن الثورة تنطوي على ناحية ايجابية لأنها تكشف ذلك العنصر الذي يجب أن ترعاه وتحفظه دائماً في الانسان .

أدرك نيتشه ذلك تمام الإدراك . فبدون الله يصبح الإنسان وحيداً وبدون سيد . ولكن الانسان الذي لا يستطيع ان يحفظ موقفه وحيداً خارج الدين والله ، يجب عليه ان يجد شريعة جديدة ، أو ان ينتهي إلى الجنون . أدرك نيتشه أيضا ان الانسان الذى يريد ان يخرج عن كل شريعة أو مبدأ عام معرض لخطر الانزلاق إلى صعيد أسفل . ففكرة الله أو الخلود ليست حرية ، ولكن فقدان كل فكرة خالدة يؤدي إلى وضع أقل حرية .

الرفض التام لكل شيء هو في ذاته شكل من أشكال العبودية . الحرية الحقيقية لا تصح للفرد دون حياة باطنية وجدانية حادة تبرز في خضوع الفرد وولائه لموقف عقائدي ، يتحدى به الوضع السائد والتاريخ ذاته .

* * *

يؤكد الانسان ذاته ، ويسمو إلى الصعيد الانساني الصحيح ، عن طريق التمرد الانقلابي بيد أن هذا التمرد ليس على طريقة أنتيجون في يد أنويه، أو على طريقة ماتيو في يد سارتر ، تمرداً سلبياً محضاً . فالانسان خلق كي يقول " لا " ، كي يتمرد ، وكي يموت في تمرده . ولكن وراء هذا التمرد

يظهر الانسان في علاقته مع المجتمع والتاريخ ، ويبرز مفهوم الانسان عن هذه العلاقة . ان تمرداً لا يجد جذوره في قاعدة ايديولوجية تكشف عن العلاقة تلك هو تمرد عاجز أو محدود . الانسان ليس حرية كما يريده سارتر، بل هو تمرد ايديولوجي يقود إلى الحرية . فالحرية بدون التمرد الايديولوجي الذي يقدم لها تصبح لاغية ، ومجرداً فارغاً . فالتمرد الايديولوجي وحده يحول الحرية " الشكلية " إلى ما يمكن تسميته بالحرية الحية الفعالة ، أي إلى حرية تخرج من ترددها وابهام وجودها فتنتقي أحد الامكانات العديدة التي تفرض ذاتها، يلتزم هذا الامكان ويؤكد ذاته في الاضواء تحته . الإنسان محكوم بطبيعته ووضعه الانساني أن يخلق ذاته دائماً وأبداً ، أن يعطي معنى لذاته بشكل مستمر، ولكن ذلك يحتاج دائماً إلى فلسفة حياة ينطلق منها .

التمرد الانقلابي يلزم الانسان بأكبر الاعمال والجهد، ولهذا، ينوء الانسان بما يفرضه ذلك من جهد جبار، فيحتاج إلى تلك القاعدة الايديولوجية تدعمه ، وتمده بالنشاط ، وتولد فيه الزخم الضروري لهذا الجهد . الانسان ، كما رآه بارديايف ، عبد ، لأن العبودية سهلة ، والحرية صعبة ؛ وهو عبد ليس فقط لأن القوى الخارجية تستعبده ، بل لأنه في أعماق نفسه يرضى بأن يكون عبداً ، ويقبل بشكل عفوي كلمة القوى التي تستعبده . القيم العليا في الحياة هي أضعف من القيم السفلى ، وكلما ازدادت علواً وسمواً ازداد ضعفها . الشرطي والتاجر وصاحب البنك والسياسي هم أقوى من المفكر ، ومن الفنان ، ومن القديس ، والذين خلقوا الأفكار الجديدة ، فأبدعوا وابتكروا طرقاً جديدة في الحياة ، اضطهدوا وظلموا وكان الموت نصيبهم في كثير من الأحيان ، لذلك يحتاج الانسان في تمرده إلى قاعدة تبرر التمرد ، والقاعدة هذه تتوفرله عندما،

تجعل التمرد جزءاً من طبيعة الاشياء أو التاريخ ، وهذا ممكن عندما ينبثق من ايديولوجية تفسر التاريخ والمجتمع .

فعندما يجعل سارترماتيو يقول : " إنني موجود لأنني أريد " ، أو " انني أكوّن بدايتي المطلقة " ، تبقى ارادته قلقة ، تمرعلى هامش الحياة ، لا تسود الحياة ، لأنه ينقصها فلسفة ثورية في الحياة . فكيف أريد ؟ . كيف استطيع ان اخلق معنى لحياتي عن طريق التزام تام ، كما يريد سارتر، إن كانت صورة الحياة العامة بدون معنى ، وان كان يستحيل قبول أي مبدأ يتجاوز الفرد ويعطيه معنى كجزء من كل ؟ يعبّرقول كنت بأن واجب الانسان الأعلى هو أن يعرف ماذا يجب أن يكون ، كي يصبح كائنا انساناً ، عن هذا الموقف الانقلابي ويدل عليه .

الحرية لا تعني ان الإنسان يستطيع أن يتجه في أي اتجاه يريد . فجميع أعمالنا تبرز كردة فعل لأشياء تؤثرفينا ، ومعناها يعتمد إلى درجة كبرى على هذه الأشياء ، ولذلك فليس هناك من تناقض بين الحرية وبين قوى خارجية تؤثر في الإنسان ، لأن الحرية هي علاقة بين الانسان وبين الأشياء تلك ، أو هي قدرة الانسان على اعطاء معنى للأشياء . فالنقض الذي تواجهانا فيه الأشياء ضروري لحريتنا ، إذ لولاه لما قامت قضية الحرية أبداً . ولكن الأشياء تلك متعددة مختلفة متغيرة بشكل غير محدود ، ولذلك فإن الحرية أمامها وضدها تحتاج إلى مفهوم عام ينسقها ، ويستطيع الانسان به ان يقف خارجها ، يتجاوزها ويعمل فيها إيجابيا . ذلك يعني قاعدة ايديولوجية ثورية يستحيل بدونها تحقق هذا المعنى أوهذه الحرية .

الفرد الذي يحاول أن يجد حريته في رفض ولائه لأي مبدأ عام أو فلسفة حياة لا يحقق تكامل حريته ، بل يسير إلى عبوديته . ورفض اتخاذ قرارات أساسية أو التزام ايديولوجية تفسر التاريخ وعلاقة الانسان به يعني ان قوى خارجية تتخذ هذه القرارات عنه وتفرضها عليه . فمحاولة الفرد بأن يكون ذاته بدون حدود أو قيود ، بدون ان يركزهذه الذات في مفهوم انساني عام يترجمها به ، تجعله فريسة ميول وأهواء غير ارادية . ان انسانية الإنسان تفرض عليه أن يأخذ المبادرة في الكشف عن معنى وجوده .

تعجز الأفكار العائمة ، مهما كانت كبيرة ، عن التأثيرفي التاريخ ان لم ترتبط بعمل ما ، أو تحاول التعبير عن ذاتها بالتزام معين . عناما يبشر شتارنر مثلاً بالغاء كلمات الخير والشر ، لأنها فارغة من كل معنى ، ولأن الناس يؤمنون بوجودها فقط لأنهم دربوا على كبت أنانيتهم إلى أن أصبحوا يرون صحتها ، وعندما يؤكد ان الإنسان يخسر أقدس ما عنده أي حريته في ذلك ، فإنه ، في الواقع ، يجرد الحرية من القاعدة التي تولدها . فعبارة قوة الذات أو الذات الخلاقة قد تعني استقلالاً في الرأي، أو تركزاً على أنانية الفرد والمصلحة الشخصية ، أو اكتفاء الفرد بذاته . ولكنها هنا، في هذا المفهوم الانقلابي، تعني ولاء الفرد التام لسلسلة من القيم والمبادىء والمقاصد الثورية التي تفسر له الحياة ووضعه كإنسان .

عندما نسأل : ما هو الانسان ؟ أو : ما هوهذا الإنسان الذي يجب أن يؤكد ذاته ؟ نجدأن ~ الوجودية تجيب على ذلك بأن الإنسان هو ما يصنعه من ذاته . فهي تقتصر على هذا التحديد ، لأن أي اضافة تقيد وتحد حرية الذات المطلقة .

لا تستطيع هاته الذات ، الوحيدة المنفصلة في العالم ، أو بالأحرى هذه الذات الموجودة كإمكان محض ، إلا أن تعمل وان تتحرك بصورة دائمة ؛ فالوقوف عند أي شيء تخلقه يقتلها ، لأنه يحصر الفرد في ما يحققه ويحد من حريته في صنع ذاته في الشكل الذي يريده . ولكن الفرد يستطيع ان يؤكد ذاته فقط عندما يؤكد حقيقته ، الحقيقة التي يعبرفيها عن نفسه ، أو التركيب الذي يحقق الحقيقة تلك ، وليس الذات كإمكان فقط ، لأن الذات هي ذات خاوية. لذلك نجد، كما نرى في قصة ماتيو، ان الخارج يملأها على هواه لأنها تكشف عن عناصره وقواه ولا تعرف كيف تسود تلك العناصر والقوى .

وجد جاسبرز من ناحيته ان تحديد الانسان يجب أن يكون : " أنا أختار" وليس : " أنا أفكر " . " انني أختار، إذن أنا موجود، وان كنت غير موجود فلأنني لا أختار " . لهذا ، وجد جاسبرز ان الانسان هو ذلك الكائن الذي لا يوجد ، لكنه يقدر ان يكون ، ويجب أن يكون .

ولكن ما ذكرناه في نقد سارترينطبق هنا إلى حد بعيد ، فالاختيار يحتاج إلى مضمون ، إلى قصد عام ينشأ في فلسفة حياة ثورية .

أما كامو فقد عرّف الانسان بقوله : " انني أتمرد ، إذن فنحن نوجد ". لمس كامو نقطة حساسة أساسية في تعريف الانسان والموقف الانقلابي . فالانسان في تمرده ، يحقق تجاوبه مع الآخرين ، مع العالم الانساني . التمرد الانقلابي ليس حركة أنانية ، لأن الانسان يتجاوز فيه ذاته ويصبح " نحن " ، أي واحداً مع الآخرين . فنبل التمرد ليس في ذاته ، بل في إلزامه الإنسان باعطاء ذاته وتجاوزها . ولكن هنا أيضاً نواجه المشكلة ذاتها . فكي يتخذ التمرد

الانقلابي الشكل الذي أراده كامو، يحتاج إلى حقيقة خارج " الأنا " ، وخارج الـ " نحن " .

تؤكد " أنا أفكر، إذن أنا موجود " عزلة وانفصال الفرد ، وهذا يعني عجز الفرد عن تحقيق وحدة مع الغير ، أو عن مشاركة الآخرين في تجاوب انساني . أراد مارسال وكامو معالجة هذه الناحية عندما أكدا على ضرورة التجاوب مع الآخرين ، كأساس في تعريف الفرد، والكشف عن ذاتيته وانمائها.

ان " تجاوب الأرواح " هي عبارة تعود إلى أصل ديني، لا يمكن لها ان تتحقق في أي شكل متكامل، الا في التجربة الانقلابية . لا يكف المعتقد الواحد أو الدين الواحد في ذاته لتحقيق هذا التجاوب . فكي يتمكن من ذلك يجب ان يكون في إبان تجربته الانقلابية . لا تقرب تلك التجربة وية بين الأنفس فقط ، بل تجعلها تعيش في بعضها البعض الآخر، وتدمجها في نفس واحد تجد كل منها ذاتها فيها . هنا فقط ، يتحقق التجاوب الذي يتكلم عنه مارسال ، وهنا أيضاً تتحقق الـ " نحن " التي يتكلم عنها كامو .

ان يكون الفرد " ليبراليا " أو " شيوعياً " أو " مسيحيا " الخ ... لا يتحدد ويتقرر بـ " ما هي الليبرالية والشيوعية والمسيحية ، بل بـ " كيف " هي الليبرالية أو الشيوعية أو المسيحية ؟..

فعندما يدخل الانسان التجربة تلك ، وعندما يصبح يعاني هذه الحياة الباطنية الانقلابية ، يتحول موقفه أمام الحياة تحولاً تاماً ويجد نفسه يعجب من " العمى " السابق الذي كان يسوده ، والحياة التي كانت فراغاً هائلاً تصبح دنيا تشع بالأضواء والمعنى .

يحمل تاريخ الإنسان ، في ألغازه العديدة ، لغز العلاقة التي تدور بها ذات الانسان على نفسها . تدل التجربة الانسانية التاريخية الكبرى على أن الانسان يحن إلى الشعور بذاته ، كما يحن إلى الاندماج بشخصية خارج هذه الذات ، يتجاوب معها . هذا الشعور ذو وجهين ، وجه سلبي ووجه إيجابي . ففي الوجه السلبي ، ينشأ في تمرد ضد ما يُحيط بالذات ، في نقض المجتمع السائد وفي الدعوة إلى تدميره . ولكن بما أن التمرد لا يمكن ان يتحقق بدون فكرة أخرى عن مجتمع آخر مهما بهتت ، فإن هذا الشعور يتولد ، في الواقع ، عن إحساس وعن اتحاد بها . هنا يصبح التمر " أنا نحن " أي أنا أجد ذاتي في ذات تلك الفكرة وفي الدنيا التي تبشر بها ، ولكن كي تكون الـ " انا نحن " تعبيراً عن التمرد ، وجب ان تكون العلاقة بين الذات الفردية والذات الجماعية علاقة تفاعل عميق ، علاقة ديناميكية عميقة .

هناك تعاريف أخرى عديدة ناقضت ، إلى جانب التعاريف الوجودية ، التعريف الذي قدمه ديكارت . اننا نذكو على سبيل التمثيل التعريف الذي قدمه ذوو المذهب السلوكي، فهو يقول : " انني أعمل ، إذن أنا موجود " . فالتعريف الديكارتي ، وان كان لا يستنزف قوى الإنسان ، يظل أقرب إلى واقع الإنسان من التعريف هذا . لا يستنزف العمل كعمل ، أكثر من الوعي ، قوى وإمكانات الانسان . فالوعي يعتمد على البرهان المباشر أكثر من الثاني ، والفرد يستطيع عن طريق الوعي فقط ان يعرف أو يفكر بأنه يعرف بأنه يعمل . لهذا ، كتب يونج متسائلا كيف يستطيع الناس أن يعرفوا بأن الواقع الوحيد هو الذرة المادية، وهذا أمر لا يمكن البرهان عليه إلا بواسطة الفكر . فإن كان هناك من شيء يمكن وصفه بالحدث الأولي ، فهو الفكر وليس ، بدون شك ، الذرة .

هناك أيضاً التعريف الذي بدأ مع فرانكلين ، والذي وصف الإنسان بأنه حيوان يصنع أدوات ، ، أي ميزه عن الحيوان لكفاءته على صنع الأدوات . قبل ماركس هذا التعريف وحدد الفارق بين الأطوار الاقتصادية والنظم الانتاجية المختلفة ، بأنه فرق في الأدوات ، أي انه يبرزفي استخدام أدوات مختلفة .

هذا التعويف شائع جداً ولكنه لا يدل على خاصة تميز الانسان وتنحصر فيه . اننا نعلم الآن ، من سوسيولوجيا الحيوان ، بان الحيوانات ، وخصوصاً القرود، لا تستعمل الأدوات فقط ، بل تخترعها ايضاً . لذلك لا يصح هكذا تعريف في تحديد معنى الانسان ، لأنه تعريف يُشرك الانسان مع الحيوان في خاصة واحدة ، وتعريف الانسان يجب ان يقتصر على خاصة لا يشارك فيها الانسان أي كائن آخر .

ولكن ، ان كان الانسان حيوانا يصنع أو يستخدم الآلات والأدوات ، علينا ألا ننسى ان الأدوات تلك كانت ، منذ بدء وجوده ، أدوات فنان لا أدوات عامل فقط . ففي اثناء عصور طويلة عديدة ، قبل أن يتعلم الانسان كيف يبني مسكناً ، أو مأوى ، أو زراعة أرض ، أو تدجين حيوانات ، كان فناناً يعبر عن نظرته أو بالأحرى عن حسه بالوجود في فنه ، وذلك ظاهر جلي في الرسوم الباهرة التي تركها لنا منقوشة على جوانب الكهوف التي كان يتخذها ملجأ له . لم يكن النشاط الفني ذاك تعبيراً عن حسه الفني الباكر فقط ، يحاول أن يتمتع فيه أو أن يخلق به ما يعانيه ويحسه . لقد كان ، في الوقت ذاته ، محاولة من قبل الانسان على سيادة وتدجين الطبيعة والعالم الخارجي. فكثيرون من علماء الآثار والانترويولوجيا يرون أن الانسان كان يحاول ، عن طريق الرسوم ، ان يجد وسائل سحرية يخضع بها الطبيعة . هكذا نرى هنا أن عمله لم يكن عملاً

مادياً محضاً ، بل كان عملاً انسانياً ينطوي على معانٍ تتجاوز الشكل المادي ، أي أنها كانت مظاهر ثورية ، لان الانسان أراد بها تجاوز وضعه وسيادته .

هناك بضعة تعاريف أخرى من هذا النوع . فآدم سميث مثلاً، كان يعرف الانسان بأنه الحيوان الذي يمارس التبادل التجاري ؛ في البرهان على ذلك، كان يقول بأنه لم ير أبداً كلبين يقفان ويتبادلان العظام . لا شك في أن قصور تعاريف من هذا النوع ، في تصوير حقيقة الانسان ، أمر واضح لا يحتاج إلى تعليق .

***

يبين لنا العرض المتقدم الخاطف ما يأتي :

أولاً . كانت بعض التعاريف التي حاولت تحديد الانسان ، وان كانت تتركز على خصائص تميز الانسان ، ناقصة ، لأنها لا تشمل الانسان ككل .

ثانياً . كانت التعاريف التي حاولت معالجة ذلك ناقصة من ناحية أخرى، لأنها لم تعيّن على الأخص الأوضاع التي يمكن أن يحقق التعريف ذاته فيها .

ثالثاً . عالج التعويف الانقلابي الأمر من ناحيتيه ، وبالتالي رسم لنا أحسن الطرق وأكثرها فاعلية في تحديد الذات الانسانية والكشف عنها .

فاتخاذ موقف من المواقف الانقلابية ضرورة حتمية للانسان ، إن أراد أن يدخل الصعيد الانساني الصحيح . كان انفتاح هذا الصعيد دائما يعتمد على تلك المواقف ، لأنه ، في الواقع معجون بها عجنا .

يبدأ تاريخ الانسان ، أو بالأحرى حقيقة الانسان ، بعمل من أعمال التمرد . هذا ما تعلنه على الأقل ، الأساطير الدينية . فبعد ان ارتكب آدم وحواء الخطيئة الأولى، اعترف الله لإبليس بأنه ، أي إبليس . لم يخدع آدم وحواء عندما وعدهما بالمعرفة والحرية نتيجة تمردهما، لأن الله قال لنفسه بعد ذلك : " انظر إلى الإنسان لقد أصبح واحداً منا ، لقد أمسى يعرف الشر والخير " .

الصووة ذاتها تطالعنا في الأساطير اليونانية . فأسطورة برومسيوس تقص علينا انه سرق سر النار من الآلهة وأعطاه للانسانية ، ومن هذا العمل الثوري أخذت الانسانية الإدراك ، العقل ، جميع فنون وعناصر الحضارة ، استخدام المعادن ، معرفة الفصول والنجوم ، الرياضيات والموسيقى ، التأريخ والشعر .

إننا ، في أسطورة جنة عدن ، نرى أن طمأنينة تامة تسود وضع الانسان . ففيها لا يميز الإنسان بين الشر و الخير، لأنه خارج الشر والخير. ولكن تمرده يولد تاريخه ، وفي الوقت ذاته . يشكل بداية حريته وعقله . أكدت التقاليد الدينية على عنصر الخطيئة في تلك الأسطورة ، ولكنها تجاهلت تماماً أن الانسان يدين بنموه ، كإنسان ، إلى عنصر التمرد فيها .

تعبّر تلك الاسطورة ، في الواقع ، بوضوح ، عن الكيفية التي بدأ وتحول وتطور بها تاريخ الإنسان . ففي الجنة المزعومة ، كان آدم وحواء ينعمان بوحدة تامة وانسجام كامل مع الطبيعة . لقد كان هناك استقرار واطمئنان وسلام ، لأنه لم يكن هناك حرية ، تناقض ، متناقضات ، فكر، صراع، أي علامة استفهام أو شك . ولكن الانسان يخرج على إرادة الله ، فيأكل من شجرة التفاح المحرمة عليه ، شجرة الخير والشر، فبدأت انسانيته في هذا

الخروج . يرى الدين ولا شك ، وهو الذي يمثل السلطة والتقليد والثبوت ، إن هذا العمل كان خطيئة وشراً أنزلا الإنسان إلى الهاوية . ولكن ، من ناحية انسانية ، كان العمل ذاك مصدر تاريخ الإنسان وبداية حريته . فالخروج على إرادة الله عنى الخروج على السلطة والتقليد والعنف الخارجي ، وبروز الإنسان من دنيا اللاوعي إلى دنيا الوعي ، من عالم لا إنساني إلى عالم إنساني .

كان هذا الخروج عمل تمرد ولد في الإنسان الفكر والعقل والحرية ، وقاده في مراتب عليا من الانسانية . أكدت الاسطورة عنصر الألم الذي ترتب على التمرد ذاك ، وفي هذا صدقت الاسطورة أيضاً . فالألم كان مصدر سعادة جديدة ، سعادة تقتصر على الانسان دون غيره من الكائنات . فالانسان الذي وجد الألم ، في انفصاله عن الطبيعة ، وفي وعيه لذاته المنفردة ، وبما يواجه تلك الذات من قضايا لا تجد حلاً نهائياً ، وجد في الوقت ذاته سعادة كبرى. سعادة تبرز في تجاوز وضعه باستمرار .

القواعد الأخلاقية ليست مطلقة ، على الرغم من الخاصة المطلقة في المطلب الأخلاقي . لذلك فإن كل عمل أخلاقي ينطوي على مغامرة ، والوضع الانساني ذاته يتخذ هذه الصفة أيضاً . فكي يصبح الانسان انسانا ، يجب عليه أن يتجاوز حالة البساطة أو الطهارة الأولى . ولكنه ، عندما يتجاوزها ، يجد نفسه في حالة جديدة من التناقض الذاتي . هذه الحالة ، وهي حالة مستمرة ، تجد رمزاً لها في أسطورة جنة عدن . فالانسان يجب أن يتجاوز دائماً حدود الطمأنينة التي تضعها السلطات والقواعد الأخلاقية ، فيدخل منطقة الخطر والشك ، لأن اخلاقية تركز ذاتها على استقرار يأتيها من خضوع لسلطة ثابتة هي أخلاقية مريبة . ان أي اخلاقية أصيلة هي أخلاقية مغامرة تنبثق من تأكيد ديناميكي للانسان ، مما يعرض الإنسان للفشل ، والخيبة ، والألم ، والخطأ ،

والعدم ، والموت ، وفقدان المعنى في الحياة ، ولكنها اخلاقية تكسب نفسها وتكسب الانسان لانها اخلاقية تغامر بذاتها .

يرى الانقلابي أن وجود آدم في اسطورة عدن وجود يائس مُضجو، لانه وجود لا يُلزمه بشيء ابداً سوى ان يأكل الاثمار وأن يكون سعيداً . لم يطلب الله منه شيئاً كاستخدام ذكائه ، مثلاً ، في انماء الحياة وتوسيع صعيدها. لهذا، كان سقوط الانسان في هذه الاسطورة ضروري ، اذ لولاه لظل الفرد اشبه بنبات منه بإنسان .

يجب على وعي الفرد للعالم الخارجي أو لذاته ، كحقيقة منفصلة عن هذا العالم . أن يواجهه بشكل مستمر . فان اصبح الوعي ثابتاً أو جافاً أو آليا، وان لم يحقق الانسان ذاته باستمرار وبشكل واع في أوضاع العالم التي تحيطه، فخسر بذلك علاقة حية به ، يقع فريسة سهلة لتصورات لا تنسجم مع الواقع ، وقد يخسر بسهولة أي ارتباما ذي معنى في الحياة . يحتاج الانسان ، كما يظهرمن تاريخه ، الى مجابهة دائمة مع العالم ، والى تحقق مستمر في الواقع، كي يبقى حيا، يقظاً وذا شخصية ثابتة قوية . ولكن ، عندما تتجمد التجربة الانسانية في تركيب آلي رتيب ، يحول هذا التركيب دون الفرد ودون اعطاء معنى عميق لتجربته الانسانية . ان قوة ، حيوية ومناعة ذات الفرد تحتاج الى العثوات والصعوبات ، ومشكلة الحياة تبرز في انتقاء ذلك النوع من الصعاب والعثرات التي تثير ارادتنا وتشحذها، تحوضها و تكشف عن مكامن امكاناتنا وقوانا .

رأى سوريل أن الانسان الذي يحيا يقاوم ، وان كل من لا يقاوم يسمح لنفسه بأن تمزق إرباً إرباً . فالحياة ، كصراع ابدي، هي ، في تحديد نيتشه ،

مصدر كل الأشياء، والصراع والألم يكوّنان حقائق الحياة الاولى . إن العمل الثوري الذي يجسد الاتنين ويضيف إليهما التجاوب العميق مع الآخرين ومع التاريخ هو المعالجة الوحيدة لوضع الانسان .

عبر سوريل عن ذلك ، عندما وجد أنه لا يحس بذاته الا عندما يكون معارضاً .

قد يكون مارسال على صواب أو خطأ في قوله : ان نقطة الانطلاق في الميتافيزيق يجب ان تكون وحدة الـ " نحن " بدلاً من الـ " انا " ، ولكن مما لا شك فيه ان الذات لا تستطيع ان تحدد ذاتها بدون تلك الـ " نحن " التي تتحقق فقط في تجاوب عميق يصهو أفرادها، ويجد أقصر طرقه وأفضلها في موقف انقلابي .

ففي الموقف الانقلابي لا يأخذ وجودي علماً بحقيقته الانسانية فقط ، بل يدخل رأساً_ ومباشرة في تجاوب عميق مع الغير ، وفي تفاعل ديناميكي مع حقيقة خارجية موضوعية . يستحيل هذا الموقف في عزلة أو وحدة ، دون امتداد في الـ "نحن " . يرى مارسال نفسه ، في الواقع ، ان ليس هناك من شيء اقرب الى اليأس ، أي أقرب الى رفض الوجود وإلى الانتحار ، من معاناة الحياة معاناة تتركز على اللحظة الراهنة .

انني " أنا " بالقدر الذي استطيع به أن افصل بيني وبين الخارج ؛ فتأكيد ذاتي هو الوجه الأخر في موقف يرفض وينفي. هذا التناقض مع الخارج، مع الآخر، هو إذن ضروري للشعور بذاتي ؛ لذا ، يمكن القول بأن الفرد لا يستطيع أبداً أن يوجد في وضع منفصل ، أو في عزلة ، لأنه يوجد فقط " بالنسبة إلى..." إنني موجود بسبب الآخر والخارج ، واكشف عن ذاتي

بالوقوف ضد الآخر والخارج . ولكن الطريقة الوحيدة التي استطيع بها أن اناقض الآخر والخارج هي أن أتمكن من تجاوزهما ، والتجاوز يصح لي فقط عن طريق تجاوب مع شطر من الخارج ، وهذا التجاوب ممكن عند اعتماده موقفاً ايديولوجياً انقلابياً . إذن فأنا " أنا " عندما أعطي نفسي لموقف انقلابي . ان الذات ، كالأعشاب ، تموت ان لم تجد أرضاً تمتد بها .

فعندما يعجز الفرد عن ادراك ما يحيط به ، وعندما يشتد ضعفه في فهم قوى العالم الخارجي ، وعندما تخسر معاناته للحياة كل حس عميق في التجاوب مع التاريخ ومع الآخرين ، يخسر ذاتيته ، ويميل إلى الخضوع واعطاء ولائه لأي قوة تؤكد ذاتها أمامه ، ويصبح عرضه للأمراض العقلية والاضطرابات النفسية ذاتها .

تنشأ الحياة الفكرية الروحية النفسية في الانسان بين صعيدين : صعيد خارجي ، وصعيد ذاتي . فهناك دائما حركة من الخارج إلى الداخل ، من صعيد المحيط الخارجي إلى صعيد الوعي والذات . يمثل الأول عمل العالم المادي الاجتماعي، وأثره بما يولده من أحاسيس في وعي الفرد، والثاني يمثل ردة الوعي وأثره في الأشياء الخارجية عن طريق الإرادة ، لأن الوعي ليس ساكناً يتسلم مؤثرات الخارج بدون أية حركة من قبله . ولكن ، كي يتمكن الوعي من ان أن يكون فعالاً وايجابياً، عليه ان يتبلور في ذات محددة ، أي في فلسفة حياة يجابه فيها العالم الخارجي ، ويعمل فيه عن طريقها . هنا ، نجد الاستقطاب الأساسي الذي يسود الوضع الإنساني والتناقض الأول الذي يحركه. فالمؤثرات الخارجية تسحق الفرد وارادته ، ان لم يتميز بذات واعية يقابل بها المؤثرات تلك ، فيرتد عليها ويضع فيها معنى ووحدة ومنطقاً . ولكن الذات الواعية في حركتها إلى الخارج ترى انها مثقلة بالعالم ، وان ثقل العالم يعثر

ويشل ويقتل امتداها . يتحطم كل امتداد ذاتي إلى الخارج ، في المدى البعيد ، على صخرة العالم الثقيلة ، ويستنزف حيويته أمام عب ء العالم الكبير . هذا التناقض المستمر بين الذات والعالم هو مصدر ألم الانسان الدائم ، ولكنه مصدر انسانيته النامية ، إذ فيه ترجع الذات إلى ذاتها فينبثق الوعي ؛ وفي معاناته دائماً ، وهو يفرض على الذات ان تبقى منفصلة عن العالم ، يزداد الوعي حدة بسبب فشله ذاته . ولكن ، كي يتبلور هذا النوع من التناقض ، وجب ان تعتمد الذات وتوفق إلى موقف انقلابي حي . فويل للذات التي تقابل العالم في فراغ ايديولوجي ، أو بدون فلسفة حياة تضبط ذاك العالم . لذا ، فالدورة التي تدور بها الحياة الانسانية ، والتي تبرز إلى الوجود نتيجة التناقض الاساسي السائد بين الوعي والعالم ، تتم أو تنتقل من الاستقطاب إلى الوحدة عن طريق عنصر ثالث يتجانس فيه العنصران الآخران ، وهو اعتماد الاثنين على موقف انقلابي ينشأ في فلسفة حياة معينة .

التجربة الانقلابية هي تلك الأزمة الباطنية العنيفة التي تتحول بها الحياة وترتفع عن طريقها إلى صعيد أرفع من الوجود . التطور الانساني بأجمعه ينبثق منها ، يبدأ وينتهي فيها ، ويزول جميع ما يمين الانسان من فن ، وأخلاق ، ودين ، وفلسفة ، وعلم لولاها . ان الأنفس الانسانية التي لا تعاني هذه التجربة أو تشارك فيها ، بشكل ما ، تعيش طفيليات على حساب انسانية الذين يعانونها .

هذا التناقض الأساسي الذي يملأ وجودنا لأول وهلة باليأس والألم هو، في الواقع ، سبب انسانيتنا والشرط الأساسي لنمونا . فالفكر يفصل ذاته عن الخارج ، من قيود وعبودية الطبيعة بصراع لا ينقطع ؛ وتجارب الانسان تدل بوضوح ان ليس هناك من شيء يرفع مستوى الانسان الروحي والانساني ،

ويؤدي إلى عمق وتطهيو ونقاء أخلاقه ، أكثر من هذا الصراع عندما يتبلور في تجربة انقلابية .

يؤكد البورت أن أكبر خدمة قدمتها السيكولوجيا الحديثة لصحة الانسان العقلية تبرز في ما أسماه بمبدأ التجانس أو التكامل الذاتي، الذي يعني وحدة عقلية شعورية من ميول وأهواء متنافرة . أما تحقيق ذلك فلا يتم لنا عندما نريده ، بل هو نتيجة ظروف وأوضاع ، تخرج في كثير من الأحيان عن ارادتنا . فهو يفرض الوجدان الناضج ، وأهم وسيلة إلى هكذا نوع هو الولاء الذي نعطيه لمثل عليا . ولكن مع الأسف ، ليس الموقف الذي يؤكده سوسيولوجي مشهور كألبورت موقفاً عاماً في السيكولوجيا الحديثة ، وخصوصاً في السيكايتري الأميركية ، حيث نجد أن التشوق إلى مجتمع جديد أو التمرد ضد الواقع السائد هما مظهو من مظاهرانحراف الشخصية أو الاضطرابات النفسية العقلية . هكذا وصف اقدس وأجمل شيء في الإنسان بالانحراف العقلي واضطرابات النفسي . ولكن السيكايتري ذاتها تنسى ، كما ذكرها عدد من علمائها كليندنر، وعدد آخر من المفكرين والأدباء ككوستلر، أن التكيف مع مجتمع مريض ينشىء أفرادا مرضى .

الحياة المتجانسة المنسجمة ليست ذلك النعيم الذي يسبغه كثير من المفكرين عليها . فهي فقط توازن قوى من الداخل والخارج ، توازن يمحي فيه وعي الانسان ، دقته وامكان نموه . انها بكلمة أخرى ، وضع اعتيادي مبتذل في كل شيء . المجتمع المتجانس مجتمع مريض ، لأنه يفتقر إلى امكانات التجاوز الذاتي عن طريق المواقف الانقلابية والثورية .

ان التأكيد على التكيف والتجانس الاجتماعي في تعريف الانسان أو سلوكه ، كما نرى الآن في العلوم الاجتماعية السيكولوجية . وعلى الأخص في الولايات المتحدة مثلاً ، هو علامة المجتمعات التي وصلت ايديولوجياً ، فأضاعت بذلك أي مقدرة على الامتداد مع المستقبل ، أو بتجاوز ذاتها .

فلو أن الإنسان رضي بالتكيف ، أو بالأحرى رأى معناه يبرز في التكيف والتجانس ، _ كشف عن انسانيته أبداً، لأن انسانيته تعني خروجه من تكيفه الأول التام مع الطبيعة . لذلك ، يمكن القول إن التأكيد على التكيف أو تحديد السلوك الانساني بالسلوك المتكيف مع المجتمع ، ينطوي على تناقض هائل لأن " الانسانيّ " ، والتكيف لا يلتقيان أبداً ؛ هما على طرفي نقيض ، وكل منهما يستثني الآخر. فهناك خاصة أساسية في الوضع الانساني تمتد معه منذ ظهوره وتلازمه في جميع أدواره ، وهي محاولة الانسان الدائمة في تحويل المتعدد والغامض في مظاهرهذا الوضع إلى وحدة ونظام . هي محاولة كانت دائماً عاجزة عن تحقيق ذاتها لأنه كانت هناك دائماً عناصر ومظاهر تبقى خارجها ، فتفرض على الانسان أن يُعيد المحاولة . لهذا ، فإن التكيف أو التجانس الاجتماعى يستحيل ، لأن المظاهر الاجتماعية وعناصر المجتمع أوسع وأعقد من أن تضبما في وحدة متجانسة مستقرة ، مما يجعل ، من ناحيته الخاصة ، التعريف الوحيد للانسان مرتبطاً بالدرجة الانقلابية التي يحققها . فالانسان ليس علاقة في تركيب عام ، جزءاً في جهاز، ليس كائناً يرى قصده في التكيف ، ليس شيئاً كاملاً أو نهاية في ذاته ، بل كائناً يصنع نفسه باستمرار عن طريق تجاوز ثوري دائم . ألمح هكسلي الى هذه الناحية ، عندما كتب بأننا ما أن نبدأ بأي تفكير على الاطلاق حتى ينكشف لنا ان هناك مستوى مثالياً يتجاوز كل واقع . وكلما زاد تفكيرنا ازداد المستوى المثالي ارتفاعاً

وامتداداً . الموقف الانقلابي ليس شيئاً خارجياً أو مصطنعاً ، بل هو قانون كينونتنا ذاتها . ففي هذا الموقف ، نجد انفسنا نقف متمردين باسم حقيقتنا الأصيلة ضد الواقع الذي يشوهها .

اعلن يونـج نفسه ، وهو من أكبر اعلام السيكولوجيا والسيكايتري ومن المؤسسين الأولين ، ان التأكيد على التكيف والتجانس هو ذاته انحراف واضطراب نفسي . وقال فروم أيضاً بالشيء ذاته ، فرأى ان الانسان العادي المتكيف مع المجتمع الحضاري الحديث مثلاً ، هو نفسه منحرف وذو سلوك غيرموزون ، لأن المجتمع أصبح سقيماً الى درجة تقود الفرد " العادي " و " الموزون " في عقله ومشاعره لأن ينحرف عنه وينقضه . أما في رأي يونـج ، فإن الإنسان يبلغ مرتبة الصحة فقط ، عندما يتابع مسلكاً حياتياً منحرفاً ولا اجتماعياً ؛ أما المبدأ البيولوجي الذي يقول بتكيف الفرد مع الوسط ، وانه يحيا حياة طبيعية عندما يكون انساناً اجتماعياً أي متكيفاً مع المجتمع ، هو مبدأ مغلوط ولاغ .

الوجود الانساني وجود زماني تاريخي وليس وجود كينونـة . فهو صيرووة دائمة ، أو ، حسب تعبيركياركجارد، انتقال من امكان في الفكر الى حدث فى شخص الفرد ككل . ان الصيرورة حقيقة أرفع من الكينونـة .

وصف كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، مع سارتر وجيد ودوهمال ، وضع الانسان كشوق ملح دائم ، مع ان الشوق هذا هو الحياة ذاتها، وان تحققه هو الفناء، وأن عقوية الميول والعواطف واندفاعاتها العنيفة بدون قصد تحقق فردية فتية نشيطة ، يستطيع أن يجد الفرد فيها تجاوباً مع قوى الحياة العميقة .

دل باسكال على هذه الناحية عندما كتب بان الناس لا يتشوقون الى أشياء معينة ، بل يتشوقون الى شوق الأشياء.

رأى برجسون ان الوجود لكائن واع يعني التحول ، والتحول يعني النضوج الذاتي، والنضوج الذاتي يعني أن يخلق الفرد ذاته باستمرار .

أما لامانه فكان يقول : " في الحركة السريعة التي تدفع بالعالم ، لا نستطيع ان نصغي إلا ونحن نسير " .

لم يكن أهم ما قدمه الفلاسفة عن الإنسان ، في الواقع ، تأكيدات ايجابية بل مفاهيم سلبية . ماذا يجب على الإنسان ألا يصنع أو ألا يكون ، أو، بكلمة أخرى ، الكشف عز الأغاليط والأكاذيب التي تحيط بالانسان ووضعه .

وصف فيورباخ تلك الناحية الفلسفية فكتب بأن الفلسفة الحقيقية هي نقض كل فلسفة . وانه ، بسبب ذلك ، ليس من دين يستطيع أن يكون دينه ، وان ليس من فلسفة تستطيع ان تكون فلسفته .

ثار بالنسكي، بعد أن وجد أن موقفه الهيجلي يقوده ، بتسلسل منطقي، إلى الاعتراف بالظلم ، على هذا الموقف ، وابرز مكانه موقفاً يقدس التمرد . فكتب : " ان التمرد إلهي، وابطاله هم هد امو الماضي ، لوثر، فولتير، الانسكلوبيديون ، الارهابيون ، وبيرون في قايين " . كان هذا الموقف موقف جميع الانقلابيين ، ولا يحتاج في الواقع إلى تأكيد .

رأى ديوي نفسه ، في الواقع ، ان " التفكير " هو اكثر أهمية من الأفكار، والتفتيش عن الحقيقة أكثر أهمية من الكشف عنها .

وجد هوبز أيضاً ان السعادة تقوم في عملية احراز الرفاه ، وليس في الرفاه ذاته .

فمن مونتانيه إلى جيد نرى، مفكرين كثيرين يقولون معهما : " انني لست أبداً ، انني دائماً أصير " .

العالم ، حسب تعبيرمارلوبونتي، " ليس ما أفكر ، ولكن ما أحيا " . وكتب باكيت : " إنني أرى أنني أحاول ان أوجد ، إذن أنا موجود ".

هذا قليل من كثير يبين ان الفكر الانساني الذي يشرف الانسان هو فكر ثوري، فكر يعتبر ان التكيف امتهان للانسان ونقض به . ليس بلاك سوى واحد في مجموعة كبيرة من المفكرين الذين يؤكدون بأن التقدم يعتمد المتناقضات ، وانه بدون المتناقضات لا يحدث التقدم .

ان الانسان ، في تحديد مفكرين كسارتر أو كامو ، هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يرفض بأن يكون ما هو . حقق أسكيليوس ، في النهاية ، مصالحة بين برومسيوس وبين زيوس ، ولكن شيلي تفوق عليه عندما رفض ، في قصيدته " برومسيوس غير المحدود " تلك المصالحة ، لأنها تستحيل بين بطل الانسانية وبين مستبد بالانسانية .

الانقلابي هو الإنسان الذي يمثل ، بصورة دائمة ، هذا النزوع إلى التجاوز الذاتي ، وتجاوز الوضع الانساني . لذلك ، كانت مأساة الوضع ذاك بالنسبة إليه تبرز في جمود جمهوة الناس وجفاف امكانات الوعي فيهم . فهو ينظر إلى الوضع ذاك فيرى ان الناس تأتي وتذهب ، والحضارات تولد وتزول ، ولكن الناس يبقون كما هم ، يريدون ان يبقوا جزءاً من الخارج . وأن يُراحوا

من عب ء الوعي، وان يبتعدوا عن ممارسة التمرد . يرى الانقلابي ان الناس يخسرون حياتهم في ممارستها ، ويحاول ان يعيد إليها معناها الانساني . ولكن قد يكون هذا قصد التاريخ ، وقد ينشأ هنا الامكان الذي يجعل التمرد ممكناً ، وبذلك يتحقق معنى الانسان ، وبالتالي معنى الحياة ، عن طريق التمرد الانقلابي المحدود، إذ لو ان درجة الوعي الانقلابي كانت شيئاً سهلاً وفي متناول يد أي فرد يمارسها دون صعوبة ، لتغير وجه الحياة ووجه الانسان ، وزال معنى التمرد ودوره .

ينعم كثيرون من الناس بشكل بهيمي بالطمأنينة والاستقرار ، إذا اكتفت حاجاتهم الفيزيولوجية ، ولكن إنسانية الإنسان لا تكتفي بالحاجات تلك ، وتأبى ذلك ، وهي شيء لا يتم لّلانسان عند الوضع ، بل في إنماء مستمر للوعي الانساني. هنا فقط تتم ولادته الانسانية . ولكنها دائما تقتصر على العدد القليل من الناس . فالأكثرية لا تنعم بها ، لأنها لا تبلغ أبداً درجة من الوعي الذاتي يشعرها بشيء من الانفصال أمام العالم الخارجي الذي يحيط بها . فهي تتابع حياتها في سكينة وهدوء، تدور على ذاتها في حلقة من التقاليد والقيم التي تعانيها بدون وعيي أو إدراك ، وتمضي أيامها في اجترار دائم لنمط حياتي يأتيها من الخارج ، فتصبح جزءاً منه ، تلتصق به عفوياً بدون إدراك . انها تسير في طريقها من الرحم إلى اللحد، سيراً غريزياً، بدون أي هزة وجدانية تقودها إلى معناها الانساني ، في يقظة واعية أو في تمرد وثورة على العالم الخارجي الذي ينشىء حدودها . غير إنه بدون هذه اليقظة أو هذا التمرد يستحيل على الانسان أن يولد انسانياً قبل أن يموت . الولادة الانسانية تلك مخيفة ، ولذا ، كانت صعبة المنال . فهي تعني أن على من يشارك بها أن يتنازل عن وضع ينعم فيه بالاستقرار، ويقبل بمعاناة وضع جديد مجهول يخسر

فيه الأمان والراحة . لذلك ، كان الشرط الأول في حدوث هاته الولادة ، على نطاق واسع ، ظهور وضعية انقلابية في المجتمع تزيل عنه صفة الاستقرار ، وتهيىء للإنسان ظروفاً تمكنه من انشاء الشك فيما يعيطه ، والتدرج من الشك إلى العداء لما يُحيط به ، ومن العداء للثورة والتمرد .

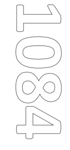
يستحيل اكتفاء حاجات الانسان الفيزيولوجية والغريزية وحتى الاجتماعية ، مهما كان كاملاً ، ان يحقق حلا لمشكلة الانسان كإنسان ؛ فأكثر الميول حدة وعمقاً فيه ، ليست تلك التي تنشأ في تكوينه الفيزيولوجي ، بل تلك التي تجد جذورها في " وضعه الانساني " ، حيث نجد القوى الأساسية التي تحدد السلوك الانساني .

يقارب الإنسان العادي الحيوان إلى مدى بعيد ، في وحدته مع ذاته ، وفي اجترازه المستمر لتقليد معين بدون وعي ، وهذا أمر قد يلوح غريباً شاذاً للإنسان الذي يحقق وعيه الانقلابي. ان كان نوفاليس رأى أن الكسل يمنع من أن يكونوا عباقرة ، يمكننا القول أيضاً إن الكسل أو النفسية التقليدية والمزاج الثابت ، يمنعان الناس من تجاوز وضعهم والارتفاع إلى صعيد انسانيتهم الواعية . وصف سوريل لكروشه مرة الحركات الكبيرة التي تحقق العظمة في التاريخ ، بأنها كانت دائماً حركات جهد ، والتي تتجه نحو الانحلال كانت دائماً حركات طبيعية . كانت المواقف الانقلابية محدودة دائماً على قلة ، لأنها تسير ضد الميول الطبيعية التي يتكلم عنها سوريل . مشكلة الانقلابي هي كيف يستطيع أن يخرج من الحياة فيكشف عن قوى الروح الانساني التي لا يحس بها الفرد العادي . يفرض الوعي الدقيق ، وخصوصاً عندما يكون ثورياً ، توتراً ذاتياً وجدانياً صعباً مؤلماً ، والذين يعانونه بدون أن يجدوا مخرجاً أو حلاً له في ايدولوجية انقلابية ، يتمنون احياناً ان يتحرروا منه ، لأنهم يخافونه ويخافون

نتائجه ، وقد يكون الجنون في طليعتها . لذلك ، نرى ان هويتمن يتمنى لو كان بقرة ، وأن سارتر يجعل أحد أبطاله يتمنى لو كان حجراً ، ولورانس يحسد جندياً يلاطف كلبا .

نظرة عابرة واحدة ، على التجربة التاريخية ، تكشف لنا أن الظاهرة الأولى التي تستوقف النظر ، هي أن هذا النوع من الانقلابيين الخارجين على المجتمع والنظام المتبع ، الناكرين للتقاليد والقيم والنظم السائدة ، والداعين إلى التدمير والتهديم ، تدمير وتهديم الأشكال التقليدية ، هم الذين صنعوا التاريخ ، وهم المسؤولون عن كل تقدم وتحول في التاريخ ، وهم سبب كل تطوير وأنسنة لانسانية الانسان عبر ذاك التاريخ . فلولا هؤلاء المنحرفون والخارجون على التقاليد، لولا هؤلاء الانقلابيون الذين ترى فيهم بعض مدارس العلوم الاجتماعية السيكولوجية الحديثة عقولا مشوشة مضطربة تحتاج إلى المعالجة ، لبقي الإنسان يسكن الكهف حتى الآن ؛ فأي أنسنة أحرزها الانسان حتى الآن ، كانت نتيجة المتمردين والمنحرفين والخارجين على المجتمع والتقليد ، الذين استطاعوا ان يقفوا في وجه التاريخ والمجتمع فيتبنوا أمامهما ، أمام ثبوتهما الطبيعي ، " لا " كبيرة بحجم الأرض . هذا التمرد هو اذن أشرف عمل يمكن للإنسان أن يعمله أو أن يحلم بعمله . يبرز سر التمرد الانقلابي في سر آخر أكبر ، هو سر الحرية . السر الأقدس الذي لا يتقدم عليه سر . فمن يعانيه مرة واحدة لا يتردد ولا يتلكأ في الانضواء تحته دائماً وأبداً ، لأن التمرد الانقلابي آنذاك يصبح الحياة ذاتها .

ولكن الموقف الانقلابي الذي يعبر عن معنى الانسان وحقيقته يعني عزلة ووحدة . وهي حالة طبيعية تلازمه ، لأن الانقلابية التي ينشأ فيها تعني وعيه وتجاوزه لواقعه ، وكل خطوة يخطوها في هذا السبيل تزيد من تجاوزه ،



وبالتالي تزيد من عزلته ، لأنها تزيد من أبتعاده عن مشاركة جمهرة الناس في وضعهم ، وهي مشاركة تعني حالة من اللاوعي العام . فكل خطوة يخطوها في انقلابيته ابتداء من الخطوة الأولى ، تعني تمزيقاً أكبر للاوعي الذي يضم في جوانبه اكثرية الناس الساحقة ؛ ففي كل مجتمع ، وفي كل حضارة ، وفي المجتمع الحديث ، نرى دائماً ، من ناحية سيكولوجية ، ان الناس او أكثريتهم تحيا بشكل لا واع لا يختلف بشيء عن حالة انسان ما قبل التاريخ .

كان دوستويفسكي على حق في لسان " قاضي التحقيق الكبير " . فما قاله في الدين ينطبق على هذا المفهوم الانقلابي العام . الناس لا يريدون مفهوماً في الحياة من هذا النوع ، لأنه مفهوم يفرض عليهم ، من ناحية اخلاقية ، ان يكونوا مبدعين ، فيجدون الحرية في ابداعهم الأخلاقي الفكري . ولكن الناس العاديون ينفرون من عب ء الحرية والمسؤولية الاخلاقية . فليس كل فرد يستطيع ان يتبع طريق الانقلابي في التجاوز الذاتي ، لأن الناس يأبون أن يُنموا في ذاتهم ضوابط باطنية أو أخلاقية ذاتية ويشغلون أنفسهم دائماً بالحياة كلهو وليس كتمرد .

كتب فريدريك شليجل بأن الانسان لا يكون أبداً فيلسوفاً ، بل يصبح فيلسوفاً، وفي أي وقت يظن فيه أنه فيلسوف ، أو أصبح فيلسوفاً ، يخسرمعناه كفيلسوف . فنحن ، في شكل آخر ، يمكن أن نقول بأن الانسان لا يكون أبداً انساناً بل يصبح انساناً ، وفي أي وقت يظن فيه أنه انسان ، أو انه أصبح انساناً ، يخسرمعناه كإنسان . فكما أن فيلسوف شليجل هو صيرورة فلسفية دائمة ، كذلك هي أيضا انسانية الانسان في هذا المفهوم الانقلابي، صيرورة دائمة .

لا يستطيع الانسان ان يعرف ذاته بدون ان يعرف انه محدود ، ولكنه لا يستطيه ان يعي انه محدود ، بدون أن يحاول تجاو ز الحدود التي تجعله محدوداً . لذلك فهودائماً في حركة ، عاجز عن الاستقرار لأنه يستحيل عليه الاكتفاء بما لديه أو بوضعه . فهو سعيد فقط بالسعي وراء ما لا يستطيع تحقيقه . ودرجة الوعي الحادة التي نجدها عند كثيرين من المفكرين والانقلابيين ترجع إلى قدرتهم على معاناة التناقض الأساسي ذاك معاناة عميقة.

هذا لا يعني أن الانقلابية تعمل في عالم يشجب أو ينقض جهودنا، بل على العكس ، يشجب هذا العالم وينقض جهودنا إن لم نقابله أو نعانيه عن طريق انقلابية من هذا النوع . الانقلابية هذه تعبر عن تحول أساسي أو عن قوى جديدة في العالم ، وبقوة هذا التعبير ، تعمل مع العالم وليس ضده . لهذا ، يمكن القول إننا في أعمالنا وأفعالنا آنذاك ، يكون العالم وراءنا ، أي يساندنا ويدعمنا . فتحقيقات العلم والتكنولوجيا في سيادة الطبيعة هي من أكبرما يمكن للإنسان أن يصنعه ، ولكنها لا تستنزف جميع تحقيقات الانسان ، واعني بها التحقيقات الأخلاقية الانسانية المحضة . فالانسان يحاول دائماً أن يدفع ، في الواقع ، ليس الطبيعة الخارجية فقط ، بل الطبيعة الانسانية ذاتها بقوانينه الاخلاقية .

كان الرومانطيقيون على حق ، عندما كانوا يرددون دائماً بأن البقاء في وضع من الأوضاع يعني جمود وجفاف الانسان والحياة . كان جوته يؤكد دائماً ان النجاة الشخصية تنشأ دائماً في الصراع أو الجهاد في تحقيق القصد ، وليس في الوصول إلى القصد . كان رهان فوست مع ميفيستو حول هذا الموضوع ؛ ففيه نرى ان فوست يجب ألا يقول أبداً لميفيستو بأنه اكتفى ، مهما كان الأخير كريماً معه ، لأنه ان قال ذلك خسر الرهان ، وأصبحت روحه ملك

هذا الأخير. ولكن فوست ، في ظمئه الذي لا يرتوي إلى أكثر وأكثر من التجارب الجديدة والمعرفة ، هو الذي ربح الرهان ونجا بروحه . فالقصد الذي لا يكتفي أو لا يحقق ذاته هو دائما أكثر قوة وفاعلية في تركيز انتباه الفرد، وفي توجيه جهوده ، وفي دعم وحدته ، وفي الكشف عن امكاناته .

يتوق الإنسان دائما إلى قاعدة يركزفيها كل شيء ، ويرى في التوازن الذي ينشأ حولها مظهراً يسحره . ولكنه ، من ناحية أخرى، ينمو ويتحول باستمرار ، والأسباب التي تفرض عليه النمو كثيرة ، منها الدهشة والاستغراب وحب الاستفهام . ان علاقة الانسان بالوضع الانساني تجعل من المستحيل قبوله الدائم بالنهائي، أو التقاءه التام بالحاضر والآني . فما ان يصير إلى وضع ثابت مستقر ، حتى يقع سريعاً فريسة الضجر والتبرم . لهذا ، ترى الحركة الرومانطيقية أن الثورة من أي نوع أحسن من الضجر الذي يولد نمطاً حياتياً رتيباً . فالثورة قانون في ذاتها ، حدث الحياة الأول ، والثوري يكون الشكل الأعلى في تطور الحياة وفي ديناميكها . عرّف بودلير الضجر بأنه ذلك الغول المصقول الذي ينتقي فراشه بين أكثر الأمزجة خلقاً وابداعاً . أظن ان برودون كان من حدّد الإنسان بالكائن الذي يعرف ، خلافا لجميع الكائنات الأخرى ، الضجر. ان الانسان حيوان شره يستحيل عليه أن يكفي شرهه تماما . فكلما ازداد نمواً ازداد شرهاً .

التبرم من الحياة ، الضجر منها، الشك فيها، تجارب تسود الوجدان الانساني . فمن هس وريلكه إلى سارتر ومالرو، ومن بودلير والرومانطيقيين إلى كافكا وكامو ، ومن هويتمن وكيتس إلى لورانس الخ ... كانت المواقف الواعية تلك قصد الوعي الانساني في إحدى صوره الجميلة ، على الرغم مما تنطوي عليه من يأس وتبرم وضجر.

كان العقل الغربي يرى دائما، وحتى القرن العشرين ، ان وجود روح أو عقل أو ذات تتشأ فيها فردية الانسان هي الحدث الأساسي الأول ، لذلك ، عندما أعلن هيوم ان العقل ليس سوى مجموعة من الأحاسيس ، لم ينتبه إليه أحد آنذاك . ولكن ، قبل القرن العشرين ، بخمة وعشرين قرناً ، كان البوذي يرى أن الواقع الأساسي هو أن نرفض الايمان بوجود الذات .

الشخصية ليست مجموعة من الغرائز والميول الموروثة والمقتبسة ، بل تتكوّن من شيء جديد كل الجدة ، يتطور من الترتيب الذي تتكوّن فيه العناصر تلك ، وهو شيء جديد يختلف عنها . غير أن هذا الترتيب يصبح ممكناً على الأخص ، عندما يبرز في ايديولوجية انقلابية او موقف ثوري.

فمن البوذية إلى الوجودية ، إلى المناخ الفلسفي المعاصر ، نرى مواقف لا تؤمن ان هناك ذاتاً محددة ، أو فردية ثابتة مستمرة . فالذات ليست جوهراً . بل هي وعي أو مجرى من الوعي للخارج ، يبرز في أوضاع أو حالات مختلفة ، قد تعي احداها الأخرى ، ولكن ليس فيها ما يمكن تحديده بالذات الثابتة . فإن كنا نفكر بأننا نتميز بذات ، يجب ان نؤمن بها ونعطيها ولاءنا وأمانينا، فإننا نخدع أنفسنا، لأن الذات ، كروح أو عنصرثابت ، هي بقية من بقايا الخيال البدائي . فنوع الذات التي نملك يرتبط بنوع الموقف الايديولوجي الذي نوليه ايماننا ، وبنوع هذا الولاء. لهذا، كانت الذات المحددة الواضحة الثابتة هي التي تنبثق من ايديولوجية انقلابية . أو من مواقف ثورية .

الخطوة الأولى في الموقف الانقلابي هي الخروج من العالم السائد والوجود التقليدي ، بيد انه إذا اقتصر الأمر على الخروج منه فقط ، على طريقة رامبو وبودلير ، ولورانس أو كامو ، فالأمر يعني ان الانقلابي لم يسر إلى نهاية

الشوط في تمرده ، أو أن الإنقلابية لا تزال سلبية ، لأن هذا الخروج يعني انه يحس بالعالم كعدو محض . الخروج الانقلابي الصحيح ، كما نراه في التجارب الانقلابية الكبرى ، يرى ان العالم أو الوجود التقليدي عدو، ولكنه عدو يجب تهشيمه وسحقه ، وأن ذلك أمر ممكن لأن هناك قوى تعمل فيه ، ويمكن لها ، عندما تعبر عن ذاتها . أن تحقق سحقه . الخروج الانقلابي الصحيح يعني عودة إلى العالم في تجاوب انقلابي عميق مع الآخرين ، في حركة تسودها الاخوة والايمان والثقة . بأن نهاية العالم التقليدي أصبحت قريبة .

أشد أسباب ما يصيب الانسان من خيبة وألم ويأس في " خروجه من العالم " ، هو ان يقف عند ذلك فقط ، فيشعر بأن العالم عدو له ، وان عليه ان يحاربه ويخاصمه فريداً . أول شيء يقوله ستابنولف ، في قصة هس ، هو ان الانسان الذي يدخل حياة الفكر بترك أرض العالم المادي الثابتة ، قد يتجه بنفسه نحو الجنون ؛ غير ان حياة الفكر، وان أدت إلى سقوط الانسان ،هي طريقه الى الانسانية ، ويجب أن يدخل إليها . ولكن في الموقف الانقلابي الذي يتبلور في ايديولوجية انقلابية ، تزول هذه الوحدة ، لأن الانقلابي يتجاوب ، أولاً ، مع انقلابيين آخرين في موقف واحد ، وثانياً ، مع قوى التاريخ ذاتها التي يثق بأنها تعمل على تحويل وجهة العالم .

يكشف هذا البحث بأن ليس هناك من تعريف يعبر عن مناحي الانسان كلها ، أكثر من التعريف الانقلابي : أنا انقلابي، إذن أنا موجود .

فهو التعريف المطلق للانسان الذي يدرك ذاتة ، وكل نظرية تصنع الانسان ، خارج هذا التعريف ، تحد حقيقته ، لأنها تحد بذلك قواه وادراكه . الموقف الانقلابي يعني وعي الانسان لذاته ، ووعي الانسان لذاته هو الحقيقة

الأولى التي يجب ان يعانيها بسهولة ، ويدرك فيها نفسه ادراكاً مباشراً . يجد الانسان ذاته اذا هو ركزها في حقيقة خارجها تعبر عنها ، وهو يحقق معناه عندما يسعى وراء غايات كبرى، يتجاوز فيها حدود ذاته . تبرز انسانية الانسان في تجاوز دائم لوضعه وللوجود التقليدي .

انسانية الإنسان تجد ذاتها عندما تكون منفتحة غير مقفلة والموقف الانقلابي هو الذي يجعلها منفتحة ، لأنه يعفيها من الجمود ، ومن اعتبار نفسها غاية أو حقيقة قد تكونت أو اكتملت ، ويفضي بها إلى تجاوز ذاتها باستمرار. هذا لا يعني أبدأ ان تحقق أو فوز أي موقف انقلابي يعود فقط إلى درجة الوعي فيه ، أو إلى درجة وعيه لذاته كما يقول البعض ، ولكن إلى قدرة هذا الموقف في التعبير عن القوى العاملة في التاريخ ، وعلى بلورة التحولات التي أصبحت مختمرة فيه . لهذا ، فإن انسانيتي أو حريتي لا تبرز في عدم وجود أي غد ، كما تراءت لكامو ، بل في حدوث غد يسود سلوكي وفي نشوء ايديولوجية انقلابية أتجاوز بها حدود وضعي .

خاتمة

حدود الإنقلاب العربي

بعد هذا الوصف للعناصر والخصائص التي تلازم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، وبعد هذا التحديد للتركيب العام الذي يعيد ذاته ويفرضها في كل منها ، يتضح لنا ، بشكل تلقائي، ان الحركة العربية القومية الثورية لم توفق بعد إلى ايديولوجية انقلابية ، ولم تدخل الطور الايديولوجي الانقلابي المتكامل الصحيح . فأي مقارنة عابرة بين أوضاعها الفكرية العقائدية العامة وبين هذا التركيب أو النموذج العام ، الذي تبرز فيه كل ايديولوجية انقلابية ، يكشف عن ذلك .

يرى القارىء ولا شك أن هذه الدراسة لم تكن وصفاً للايديولوجية الانقلابية في شكلها العام فقط، بل هي تأكيد لهذا الشكل وللتقليد الانقلابي الذي يعلنه ، وهي لم تكن كشفاً عن القانون الايديولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الايديولوجية الكبرى في التاريخ وحسب ، بل هي تثبيت له وتبشير به . فإن كانت جميع المراحل الانتقالية الثورية في التاريخ تعبّر عن ذاتها في تجارب ايديولوجية معينة ، وان كانت جميع التجارب تلك تخضع لشكل أو قانون واحد عام يسود كلا منها ، وان كانت الأمة العربية تمر بإحدى تلك المراحل الانتقالية التي كانت تعلن عن ذاتها دائماً بذاك الشكل أو القانون الايديولوجي ، وجب إذن أن نرقب لها أن تنتهي إلى النتيجة ذاتها ، وأن تسير إلى المصير ذاته ، فتجد قاعدتها عند الانتقال إلى دنيا جديدة ، إلى إنسا عربي جديد، في ايديولوجية انقلابية تتحقق فيها العناصر تلك والخصائص التي كشفت عنها هذه الدراسة ، والتي تميزكل ايديولوجية من هذا النوع ، كل موقف

ايديولوجي انقلابي يستحق هذا الاسم . كان القصد من هذه الدراسة ايضاح القانون الايديولوجي الانقلابي العام ، إعلانه والدعوة إليه في مرحلة انتقالية لم تجد طريقها بعد إلى القانون هذا أو الشكل الايديولوجي الانقلابي العام .

النتيجة الأولى لهذه الدراسة ، هي أن مشكلة الحركة العربية القومية الثورية أوالايديولوجية التقليدية التي سادت الوجود العربي التقليدي . فانهيار هذا الوجود في جميع أبعاده وفي طليعتها الأ بعاد الايديولوجيه جية . يفرض علينا تقويم حياتنا وعلاقتنا مع التاريخ من جديد . فهل تنطوي الحركة العربية على الفاعلية الكافية للقيام بهذا الواجب ؟

الكشف عن تلك الفاعلية ، أو بالأحرى توليدها، يتوقف على تحرير العربي من وجوده التقليدي ، ومن فلسفة الحياة البائدة التي كانت تسوده . ولكن التحريرقدرمفروض على العربي، لأن الأوضاع والقوى الجديدة التي تحيط بالوجود العربي التقليدي تنكر هذا الوجود ، تنقضه ، وتلغيه من الجذور، وككل. فما تحتاجه اذن الحركة العربية الثورية من فاعلية تعبّر عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، هي الأخرى قدر مفروض عليها . فعندما يتحقق للفرد العربي ذاك التحرر، يولّد، ولا شك ، ليس فقط الفاعلية ، بل الايديولوجية الانقلابية التي تعبّر عنها ، توسعها، تعمق جذورها ، تقودها ، توجهها .

ان مشكلة الانقلاب العربي هي التحرر من فلسفة الحياة التي عبرت عن الوجود العربي التقليدي ، وهي فلسفة غيبية ، واعتماد فلسفة حياة أو ايديولوجية جديدة تنقضها ، تنبثق من روح ومناخ العصر، وتجد قاعدتها في التاريخ والمجتمع ، وليس فيما وراء الطبيعة كسابقتها . تعمل القوى الخارجية والداخلية باستمرار على تقويض العقلية التي تستوحي من الايديولوجية

التقليدية، وبذلك ، تخلف وراءها فراغاً روحياً عقائدياً ، امسى يشتد ويتسع باستمرار، و يجب ان تملأه فلسفة حياة جديدة ، ترجع الى التاريخ والمجتمع ، لان منطق العصر الحضاري الحديث ينقض ويشجب ، مقدماً، فاعلية أي فلسفة حياة لا تجد قواعدها في التاريخ والمجتمع .

تحتاج الحركة العربية القومية الثورية الى ايديولوجية انقلابية تدعمها فلسفة اجتماعية ، كي تجد شخصيتها، وتحفظ انطلاقها وثوريتها . فبدون هذه الايديولوجية تلتبس حدودها ، وتتعسر طريقها، وتمسى مبهمة المعالم ، و يتخبط صراعها ، وينكمش انطلاقها ، ويجف ديناميكها . اخذت الوضعية الانقلابية التي تغزو الوجود العربي " تحث الخطى وتتسع بسرعة مما يزيد من انقلابية الفكر الذي يعالج الحركة العربية ، ومن الحاجة الى الايديولوجية الانقلابية التي تعبّر عن الوضعية وعن الفكر . ففي تركيب اجتماعي ثابت ، منسجم مع ذاته ، جمودي منكمش ، كالوجود العربي التقليدي مثلاً ، يستحيل بروز الفكر الثوري أو المواقف الايديولوجية الانقلابية .

لا يبرز الوجدان الانقلابي فعالاً في الحياة ، بدون تحول جذري في الاوضاع يهيىء . الطريق لفاعليته ؛ ولكن ، عند حدوث التحول ذاك ، يصبح من الضروري افساح المجال أمام الفكر الانقلابي الذي يعبرعنه ويبلوره . نشوء ذلك الفكر يفترض بروز متناقضات حادة في المجتمع ، تنعكس في وجدان المفكر الذي يحاول تجاوزها ومعالجتها في مواقف فلسفية وايديولوجية انقلابية. فالانقلابية العقائدية الفعالة ، يجب أن تجد معنى في تجارب المجتمع اليومية ، قبل ان تتمكن من الظهور عن طريق المفكر الانقلابي . تلك المتناقضات ، تلك التجارب التي تفرض ذاك الفكر، اصبعت تسود الوجود العربي الآن ، وبلغت درجة من النمو اصبحت تفرض التحول الفكري الايديولوجي ، وتدفع دفعاً إلى

ظهور مواقف ايديولوجية انقلابية تتبلور نهائياً في الشكل الانقلابي الذي وصفته هذه الدراسة .

لم يدخل الفكر الثوري بعد هذا الصعيد ، وعجز عن متابعة تحولات الوجود العربي والتعبير عنها ، ولكن ، مما لا شك فيه ، ان هذه التحولات ستفرض هذا الصعيد على الفكر وتسوقه اليه سوقا لا مفر منه . دخل العربي الآن في احدى تلك المراحل القليلة في التاريخ التي تتحول فيها فلسفة الفرد في الحياة ، مما يعني بدوره ، ليس فقط ان التقليد العربي العقائدي اخذ يخسر قوته بسرعة ، بل ان بروز ايديولوجية انقلابية تحل محل ذاك التقليد اصبح ، شئنا أم أبينا ، امراً سيتمخض عنه الوجود العربي بديالكتيك تطوره ذاته ، ومصيراً ستنتهي اليه الحركة العربية القومية الثورية بشكل محتوم ، بسبب من القوى والاسباب الفاعلة في التطور ذاك . انهارت الايديولوجية الغيبية التي سادت الوجود العربي التقليدي وما يتبعها من انظمة ، كتفسير لعلاقة الفرد بالحياة ، وكضابط لسلوكه ، وكقوة تستطيع ان تكسب ولاءه ، فاصبحت الحركة العربية بحاجة ملحة الى ايديولوجية انقلابية تسد الفراغ وتعالج العجز .

ولجت الحركة العربية الثورية الطريق الانقلابي ، وعندما تبدا حركة من الحركات في اتخاذ طريق من هذا النوع ، تحقق حياة خاصة بها ، مستقلة عن ارادة الافراد، فتعمل تبعا ضرورة داخلية تفرض عليها تكامل تعبيرها عن ذاتها . لذلك ، كانت انقلابية الحركة العربية جزءاً من طبيعتها وتطورها ، وهي مفروضة عليها ، ليس فقط بالقوى التي تجتاح الوجود العربي، وتحيط به من كل جانب ، توسعه تهشيماً وبعثرة ، بل بذاك المنطق الثوري الذاتي الذي يسودها ويترسخ قاعدة لها . ولكن الانباء بشيء لا يعني سيادته أو توجيهه ، والقول بأن الوجود العربي التقليدي يعاني وضعية انقلابية ، تفرض عليه

استبدال فلسفة حياته وتغيير قواعده ~ الايديولوجية ، لا يعني سيادة الوضعية سيادة تلقائية ، أو تحديد الوجود العربي الذي يقوم مقامه . هذا يعني انه يجب، على الحركة العربية التي اتخذت طابعاً قومياً ثورياً ، ان تولد عامل التحديد والسيادة ، أو فلسفة اجتماعية متكاملة تؤدي إلى ايديولوجية انقلابية توفر، وحدها ، ..عامل التحديد والسيادة . كتب بوخارين ، مرة ، بأن العمل الكبير يفرض النظرية الكبيرة ؛ والوجود العربي يفرض ، في مرحلة انتقاله تلك ، عملاً من اكبر الاعمال التي يمكن ان تواجه الانسان ؛ لهذا ، فالايديولوجية الانقلابية المتكاملة ضرورة تفرض ذاتها . الانقلاب ينطوي على وحدة ذاتية يجري كل شيء فيها من مركز واحد منظم ، يشمل في امتداده جميع مظاهر الوجود . فأي مفكر أو مصلح أو " ثوري " يحاول ، خصوصاً في وضعية انقلابية من النوع الانتقالي ، اصلاح المجتمع بدون ان يعمل على تجديده ككل ، وبشكل خاص في قواعده الايديولوجية وابعاده الروحية النفسية العقائدية ، هو شخص ينطبق عليه قول توينبي، بأنه " دون كيشوت العمل الاجتماعي" .

بينت هذه الدراسة بوضوح ان على كل وجود يعاني مرحلة انتقالية ، ان يوفق الى فلسفة حياة جديدة ، او ايديولوجية انقلابية ، ان هو اراد ان ينتقل الى مصير جديد ، الى الحياة والتاريخ بدلاً من العدم والموت . يترك انهيار الوجود العربي التقليدي فراغاً عقائدياً انسانياً روحياً يزداد حدة باستمرار ، يفرض على العربي ان يتحسسه ويعانيه ، وان يتلمس معالجته والخروج منه . ان الحركة الثورية التي تستطيع ان تملأ هذا الفراغ ، فتركز النفسية العربية على قاعدة عقائدية او ايديولوجية انقلابية ، تعطيها وتوفر لها ماتحتاجه من غذاء روحي ، هي الحركة أو الثورة التى تسود. في النهاية ، في المدى البعيد، هذا الوجود في مصيره الجديد .

هذه الدراسة تكشف عن الشكل العام للقاعدة العقائدية او الايديولوجية الانقلابية التي تفرض ذاتها، بشكل محتوم ، على كل حركة ثورية تعبر عن مرحلة انتقالية كبرى ، ان هي ارادت ان تعبّر عنها، وتقودها الى دنيا جديدة ، تندفع اليها بقوة ديالكتيكها الذاتي الخاص . بيد ان البعض من ذوي الانهزامية الروحية أو العجز الفكري العقائدي قد يرى ان ترسيخ الانقلاب العربي على قاعدة هذه الحدود الانقلابية أمل بعيد . فإلى هؤلاء اقول :

(أولاً) : ان الامر ليس ترسيخ أو عدم ترسيخ الانقلاب العربي في هذه القاعدة ، في هذه الحدود . فهو مدفوع اليها بالقوى التاريخية والاجتماعية التي يعمل فيها ، ويمكن القول بأنه اصبح يتلمسها بغية التركز عليها . هذه الدراسة لا تتمنى او تبشر، لا تتخيل او تتشوق . بل تكشف ، تبعاً لمنهج علمي موضوعي ، القانون الايديولوجي الانقلابي الذي يفرض ذاته ، شئنا أم أبينا ، على كل مرحلة انتقالية من النوع الذي نمر به . القانون ذاك مستقل ، في اتجاهه الأساسي العام ، عن ارادتنا الفردية ، يعمل على صعيد خاص ، تبعاً لمنطق ذاتي لا يأبه بحيادنا أو لا مبالاتنا ، بخصامنا أوتشاؤمنا .

(ثانياً) : الدراسة هذه فلسفية اجتماعية ، ودراسة من هذا النوع لا تنظر الى التاريخ بمقياس الشهور والسنين ، بل ، على الاقل ، بمقياس العقود، هذا ان لم نقل القرون .

(ثالثاً) : هي دراسة لا تتوجه الى النفوس الانهزامية التي مات كل امل في نجاتها وتحورها، ولا إلى النفوس المريضة البالية التي استعبدها واسترقها الوجود العربي التقليدي ، بل الى النفوس التي تنطوي على امكان الانتفاض ، والتحرر، والتمرد الروحي، والانتقال العقائدي من ذاك الوجود الذي

قتل ، بجموده الروحي النفسي، نشاط وفاعلية الامة العربية . فشعب لا يعي اتجاهات وقوى العالم الذي يحيط به ، وانقلاب لا يتركز على القوانين التي تسود التجارب الانقلابية في التاريخ ، يدفعان الثمن غالياً جداً : بقائهما ذاته . لذلك ، ترفض هاته الدراسة بشدة جميع الانتاج الفكري حول الحركة العربية القومية الثورية الذي حاول معالجتها بشكل جزئي، وهي ترفض جميع المواقف الفكرية والسياسية والقومية الثورية التي تؤمن بأنه من الممكن نجاة العرب بالمساومة، أي مساومة ، مع الوجود العربي التقليدي . أو إصلاح الوجود ذاك ، وليس بتدميره ، وتحطيمه وبعثرته شذر مذر.

قبل أن يبني العربي مصيره الجديد ، عليه أن يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار، ويشعر بانه اصبح غريباً فيه ، ويحس بحاجة عميقة إلى تجاوزه ، والغائه . لهذا ، كان تعيين حدود الانقلاب الاساسية، أي تعيين التركيب الذي تتخذه ايديولوجية انقلابية أو القانون الايديولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الانقلابية الكبرى في التاريخ ، الخطوة الاولى في هذا السبيل . فهو يكشف عن التناقض الحاد بين ضرورات الانقلاب وحدوده الاساسية الايديولوجية ، وبين اوضاع الحركة العربية الحالية ، ينبه العربي الى التناقض ، ويحثه على معالجة الوضع ، بتحديد النموذج او القانون الايديولوجي الانقلابي العام ، بوضعه امامه ومجابهته به .

هناك صعيد أول يتقدم على نشوء كل حل ، وهو تحديد المشكلة وتصويرها . هنا يكمن القصد من هذه الدراسة . فهي محاولة في الكشف عن القانون الايديولوجي الانقلابي ، الذي يسود مراحل انتقالية كالتي تسود الوجود العربي الآن ، وبذلك تحرر العربي وتخرجه منه .

أمسى طرح الحركة العربية الثورية على هذا الصعيد، في هذه الحدود، ضرورة ملحة حادة ، ليس فقط لما تعانيه من عجز في هذا الخصوص ، بل لأن الأوضاع التي تعانيها تفرض عليها دخول تلك الحدود بسرعة ، إن هي أرادت استخدام جميع ما تذخر به المرحلة الانتقالية التي تمر بها من قوى وامكانات ، إن هي أرادت ، بكلمة أخرى ، ان لا تجمد هذه القوى والامكانات أو أن تعثر ديالكتيك المرحلة الانتقالية تلك ، في سيرها إلى مصير جديد محتوم . ليس هناك فرقاء عديدون في الصراع الانقلابي بين الوجود القديم وبين المصير الجديد ، بل هناك فريقان فقط ، العربي الذي يلتزم هذه الحدود ككل فيكون للانقلاب ، بشكله الايديولوجي الكلي الذي كشفت عنه هذه الدراسة ، والعربي الذي يقف خارجه وضده . لا يستطيع العربي أن يكون في الداخل والخارج ، فيهما ، أو بينهما .

بعد الانقلاب الإسلامي ، منذ أربعة عشرقرناً ، لم يحدث في الوجود العربي أي انقلاب متكامل آخر . ضرورة الانقلاب ذاك أصبحت ملحة ء وطلائعه ، أخذت تؤكد ذاتها، و هي توسع ذاك الوجود تمزيقاً ، فتهزه وتحوله بشكل لم يعهده من قبل . يواجه العربي الذي يخرج من حدود الوجود العربي التقليدي اليأس ، والموقف الايديولوجي الانقلابي هو المخرج الوحيد منه . هو موقف ينطوي على التزامات ثقيلة جداً ، يصعب على الفرد، ان لم يكن يستحيل، ان ينفتح لها، ما لم يشعر ببؤس نفسي عميق ، يولده الوجود التقليدي فيه .

الدراسة هذه تكشف عن الفراغ الايديولوجي العقائدي الذي تعانيه الحركة العربية الثورية ، تنذر وتحذر منه ، وتدعو إلى تخطيه ومعالجته . أما أن يتساءل البعض قائلين : أليس من الأفضل تركيز الجهد على البرامج العملية المباشرة ، بدلا من الاهتمام بالمواقف الايديولوجية الكبرى، وما يقدم لها من

فلسفات اجتماعية ، فالجواب هو " لا " بالتأكيد . فموقف كهذا ، لا يعني رفض الانشغال بالنواحي الايديولوجية في سبيل موقف يتجنبها ، بل يعني ، بالأحرى، تفضيلاً ضمنياً غير صريح ، على الأقل ، لموقف ايديولوجي معين . فليس هناك من شيء يدعى بالموقف اللاايديولوجي ؛ هكذا موقف يدل عادة على رجعية روحية نفسية يعجز فيها الفرد عن التحرر من التقليد العقائدي السائد .

ان أي مقارنة تفصيلية ، مهما كانت محدودة وجزئية ، بين هذه الناحية الايديولوجية ، أو بالأحرى، بين ذاك القانون الايديولوجي الانقلابي وبين انجازات الحركة العربية القومية الثورية العملية بغية تقويمها وقياسها على ضوئه ، لا تجد مجالاً أو مكاناً لها في هذه الدراسة التي تقوم على صعيد آخر. تلك المقارنة تفرض معالجة خاصة سوف أتعرض لها بالتفصيل في دراسة قريبة الظهور . هنا ، أكتفي بملاحظة عابرة جانبية ، ولكنها ضرورية ، حول الثورة التي أجرت تحولاً جذرياً في مجرى التاريخ . العربي، فكانت فاتحة طور ثوري جديد . وقاعدة ثورات أخرى أخذت ، بالاعتماد عليها واستيحائها ، تهز الوجود العربي من الجذور ، وتشارك معها في عمل التحويل الثوري . تلك الثورة هي ثورة مصر الكبيرة .

حققت الحركة العربية القومية الثورية في تلك الثورة أولاً ، الطور الانقلابي السياسي الاجتماعي بشكل ناجز، أصبح مصدر إيحاء ثوري للعرب جميعاً . ولكن ، بعد التحقق في هذ الصعيد ، تصبح التجربة الثورية وجهاً لوجه أمام الصعيد الايديولوجي المحض لا مفر لها من دخوله ، لأن ديالكتيكها الانقلابي ذاته يدفعها إليه دفعا محتوماً .

فالتحول الاجتماعي السياسي الثوري الذي أحدثته يقود إلى دخول هذا الطور، لأنه يخلق الوعاء المادي والأسباب النفسية التي تفرضه . لذلك ، كان عليها أن تختار، في هذا الصدد، أحد موقفين لا ثالث لهما . فإما تطوير انقلابي، يعبر عن ذاته في تحول روحي عقائدي يعتمد ايديولوجية جديدة ، واما تجميد ثوري يجمد الإمكانات التي تنطوي عليها . والتي تذخر بها ثورية الواقع العربي ، ثورية المرحلة الانتقالية التي يمر الوجود العربي بها . ان تجميداً من هذا النوع يرجع بها إلى الوراء، من ناحية ثورية ، ويقودها ، من حيث لا تدري، إلى موقف محافظ من ناحية روحية عقائدية ، وذلك باعتماد ايديولوجية الوجود التقليدي الغيبية ، مما يخلق تناقضاً ذاتياً حاداً بين ثورية التحولات الاجتماعية السياسية العلمية التي تنجزها باستمرار، وبين الجمود العقائدي الذي تعتمده . فالتناقض يفرض ، في المدى البعيد، حلاً ومعالجة ، والمصير العربي الجديد يكون ، نهائياً ، من صنع الثورة التي بإمكانها توفير ذلك . قيمتها ليست في ماضيها وحاضرها فقط ، بل على الأخص ، في مستقبلها . فطالما هي تعمل للمستقبل وتتركز عليه ، وطالما هي قادرة على تجاوز ذاتها ثورياً ، استطاعت ان تسود التاريخ ، فتعبر بشكل نهائي عن المرحلة الانتقالية التي نمر بها، وتكون قاعدة المصير العربي الجديد .

استطاعت ثورة مصر ان تقوم حتى الآن بدور الطليعة ، بدور الثورة القائدة ، لأنها استطاعت ، وتلك صفة تلازم كل ثورة صحيحة كبيرة ، أن تحقق تجاوزاً ثورياً ذاتياً مستمراً . هذا التجاوز الذاتي حقق ذاته عندما واجهت تحدي التاريخ على الصعيد السياسي ، ومن ثم على الصعيد الاجتماعي ، وهو الآن يواجه التاريخ على الصعيد الايديولوجي . إن السؤال الذي يطرح نفسه الآن

هو، هل يستطيع هذا التجاوز الثوري الذاتي أن يؤكد ذاته على هذا الصعيد ؟... كلنا رجاء .

انهار الوجود العربي التقليدي من ناحية عقائدية ، والانقلابي هو الذي يثور ويتمرد على هذا الانهيار باسم ايديولوجية جديدة . التحدث المستمر عن الحاجة العقائدية والفراغ الايديولوجي في الحركة العربية هو ، في ذاته ، مظهر يرافق وجوداً يحتضر وينطوي ، ضمناً على الأقل ، على الاعتراف بأن تقليد ذاك الوجود قد مات .

ان كل مفكر لم يشعر بعد بضرورة تبلور الحركة العربية الثورية في ايديولوجية انقلابية من ذاك النوع الذي يعبر عن مراحل انتقالية كبرى في التاريخ ، مفكر لا يستطيع ان يساهم ايجابياً في دعم تلك الحركة ، وفي بناء مصيرها الجديد ، لأن كل ما يكتبه يبقى آنذاك على هامش القوى التي تعمل في الوجود العربي الحالي ، ويفشار في التعبير عن ضرورات المرحلة التي تمر بها. يتجاوز الفكر الانقلابي ذاك الفراغ ، ويتقدم ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، ويكشف عن سيرها وينبىء به ، ويعين تطوراتها ويضيئها . ولكن الفكر العربي القومي الثوري لم يرتفع بعد إلى هذا الصعيد ، لأنه يسير بذيل الأحداث ، بذيل ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، عاجز عن تقدمها أو حتى عن مجاراتها . يتقدم الفكر الانقلابي على الواقع الثوري ويعلو عليه ، يحرّضه وينشطه ، يوفر جهده ويضبطه . فهو يتحداه في مجابهة دائمة ، ولكنه يتصل به ويتجاوب معه تجاوباً حياً ، لأنه يكشف عن بذور وامكانات النمو والتجاوز الذاتي فيه ، فيضعها في صعيد جديد . لم توفق الحركة العربية بعد إلى هذا الفكر ، وقد أصبحت بحاجة ماسة ملحة إلى اعتماده . ذاك الفكر يبرر ذاته أمام التاريخ ، وأمام الضمير العربي ، وأمام الأجيال المقبلة فقط عندما يتجاوز ذاته في موقف

ايديولوجي يثير ويدهش في انقلابيته ، كما يثير ويدهش الآن في عجزه المرتكز على مسكنته العقائدية .

الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعاً ذاتياً حثيثاً ، بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها ، إلى أن تختار، بشكل مطلق ، بين موقفين ، دون أي حل وسط أو إمكان تسوية بينهما . فإما ان تستمر متأرجحة في فراغ ايديولوجي يسبب تعثيرها وتجميدها ، واما ان تتجاوز ذلك فتعبر عن ذاتها في انقلابية عقائدية تجعل امكاناتها الزاخرة تفيض إلى الخارج وتسود الحياة . يفرض منطق المرحلة التي تمر بها هذه الحركة عليها ، شاءت أم أبت ، هذا التجاوز، ولكنها تستطيع ان تسرع في تحقيق ذلك ، فلا تفرط في جهودها وامكاناتها ، وتختصر سيرها وطريقها إلى مصيرها الجديد ، إن هي أدركت أن ما تحتاجه ليس فقط تنظيمات أو أجهزة أو إصلاحات وتحولات اجتماعية سياسية ، وان كانت ثورية ، بل فلسفة حياة جديدة ، أو ايديولوجية انقلابية ، لأن ايديولوجية من هذا النوع هي القاعدة التي تحتاجها في الكشف عن إمكاناتها وقواها الذاتية ، في مجرى صراعها الكبير من أجل مصير جديد ، من أجل انسان عربى جديد .

فهرست